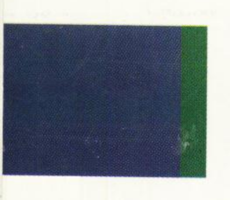




ظاهرة نقد الدين
في الفكر الغربي الحديث

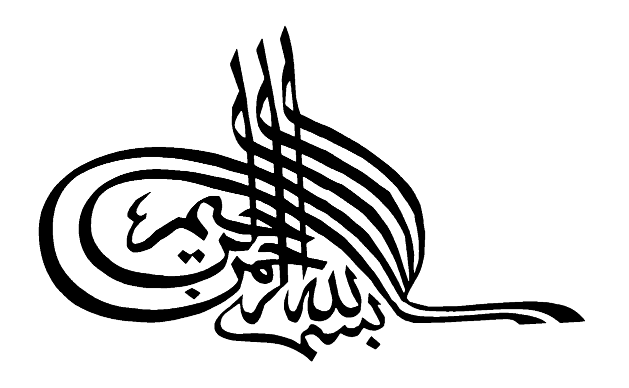


د. سلطان بن عبدالرحمن العميري

ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث

(١)

سلطان بن عبد الرحمٰن العميري



ظاهرة نقد الدين
في الفكر الغربي الحديث
(١)

ظاهرة نقد الدين
في الفكر الغربي الحديث
سلطان بن عبد الرحمن العميري

الطبعة الثانية
١٤٣٩هـ/٢٠١٨م

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب
لا تعبر بالضرورة عن نظر المركز»



Business center 2 Queen
Caroline Street, Hammersmith,
London W6 9DX, UK

www. Takween-center.com
info@Takween-center.com

تصميم الغلاف :



+966 5 03 802 799
المملكة العربية السعودية – الخبر
eyadmousa@gmail.com

مقدمة

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضلَّ له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إلٰه إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه أجمعين.. **أما بعد**:

فإن الدين ما زال، ولا يزال، أخطر قضية في حياة الإنسان، وأضخم مسألة في وجوده، وأجلَّ جزء من أجزائه، وأهم مكون من مكوناته، وأنفسَ عنصر من عناصره، وأغلى ما يملكه الإنسان في حياته.

والنزوع إلى التدين والالتزام بالشعائر التعبدية، أخصُّ وصفٍ في الحقيقة الإنسانية، وأعمق معنى يتجذَّر في ماهيَّتِها، فإذا كان الإنسان حيوانًا متأمِّلًا، مفكرًا متسائلًا، باحثًا عن الغايات والحِكم بطبعه، فإنه ـ مع ذلك أيضًا ـ حيوان متدين متعبد، لا يمكن أن ينفصل عن هذه الحالة أبدًا.

فلم تزل البشرية ـ منذ وجودها ـ ملازمة للدين وآخذة به، ولم تُعرف مرحلة من مراحل التاريخ الإنساني، خفيت فيها معالم الدين، أو تخلَّى الإنسان فيها عن التعبد؛ وفي بيان هذه الحقيقة يقول أرنولد توينبي: «إن جوهر الدين ثابت ثباتَ جوهر الطبيعة البشرية ذاتِها؛ فالدين في الحقيقة، صفة ذاتية مميزة للطبيعة البشرية»[1]، ويؤكد معجم لاروس للقرن العشرين هذه الحقيقة، قائلًا: «إن الغريزة الدينية مشتركة بين كل الأجناس البشرية، حتى أشدها همجية، وأقربها

---

(١) تاريخ الإنسانية (١/ ١٩).

إلى الحياة الحيوانية. . . وإن الاهتمام بالمعنى الإلٰهي، وبما فوق الطبيعة، هو إحدى النزعات العالمية الخالدة للإنسانية»[١].

ويعبِّـر المفكر الإسلامي مالك بن نبي عن هذا المعنى بعبارة بليغة، قائلًا عن الدين أنه: «ظاهرة كونية، تحكم فكر الإنسان وحضارته، كما تحكم الجاذبيةُ المادةَ وتتحكم في تطورها»[٢].

فلأجل ذلك، كان الدين أعظم مؤثر في تاريخ الإنسانية كلها، وأعمقَ دافع موجِّهٍ للتحركات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وأخطر ما تدور حوله نقاشات العلماء والمفكرين.

مفهوم ظاهرة نقد الدين:

على الرغم من أن الدين متجذر في كِيان الإنسان ووجدانه، ومتعمق في المجتمعات الإنسانية كلِّها عبر التاريخ البشري الطويل، إلا أن الفكر الإنساني لم يخلُ من وجود أفراد، أو جماعات قليلة، تعلن العداء للدين، وتقوم بتوجيه النقد إلى بُنيانه، أو تثير الشكوك والاعتراضات على حقيقته، ولا يزال يظهر بين أحيان التاريخ المتعاقبة، من ينكر وجود الله، أو من ينكر النبوَّات والرسالات والكتب المقدسة. وظل الحال كذلك حتى بزغت معالم الفكر الغربي الحديث في الأجواء، فشهد ظاهرة غريبة كلَّ الغرابة عن الفكر الإنساني، لم يشهد لها التاريخ مثيلًا من قبلُ.

فقد تشكلت فيه تيارات واسعة، ناقمة على الأديان بجميع مكوناتها، تسعى إلى محاربة الدين وتقويضه وإخفاء معالمه، وتنسب إلى الإيمان والتعبد كلَّ قبيحة ورذيلة، وتزعم أن الالتزام بالدين يؤدي إلى فساد الإنسان والإضرار بحياته، وتقصد إلى تحطيم أركان الأديان وأصولها، وتستميت في تقبيح صورتها وأشكالها، وتشتد في تهشيم بنيانها وهيكلها، وتصرح بوجوب التخلص من الدين وإلغائه من المجتمعات الإنسانية، وتدعو إلى لزوم القضاء على كل رسومه، بحيث يعيش الناس بلا دين!!

---

(١) الدين، محمد عبد الله دراز (٨٢).

(٢) الظاهرة القرآنية (٢٨).

ولم يكتفِ المنخرطون في هذه الظاهرة بتحييد الدين وفصله عن الحياة كلها، أو بعضها، وإنما زادوا على ذلك، الدعوةَ إلى محاربته، والسعيَ إلى إلغائه؛ فمقصودهم ليس إلغاء تدخُّل الدين في الحياة، وإنما يقصدون إلى إخفاء الدين من الوجود بالكلية، وهدفهم ليس العيش بلا دين يتدخل في أنظمة الحياة، وإنما يهدُفون إلى تقويض معالم الدين، ومحاربته.

فالأديان ـ في نظرهم ـ ليست سوى تزويرات، وخرافات وأساطير؛ وهي ـ في نظرهم ـ نشأت من خلال مخاوف الإنسان البدائي من الفيضانات، وغيرها من الكوارث التي تقع في الأرض، أو بسبب جهله بأسرار الطبيعة، أو بسبب خوفه من الأرواح الميتة، وما هي ـ في نظرهم ـ إلا سبب للاضطرابات والانقسامات والحروب، وإفساد الحياة الإنسانية وإحداث الأضرار بها، وليست إلا تنظيمًا بشريًّا ظالمًا.

وهي عند بعضهم: أنظمة ظالمة أقامها قِسِّيسُون وملوك في مؤامرة كبرى؛ لتبرير الطغيان في سبيل فرض جائر لعقيدة تقليدية، ولن يجد الجنس البشري، مطلقًا، مهربًا من هذه المؤامرة الشريرة، إلا باتباع نور العقل تحديًا للقساوسة والملوك.

والأديان عند آخرين منهم، ما هي إلا تنظيمات مناقضة للعقل والعلم، والالتزامُ بها يُدخل العقل الإنساني في متاهات واضطرابات لا حدود لها.

وانتهى بعضهم إلى التصريح بأن الإيمان بالخالق للكون، ما هو إلا خرافة وأسطورة لا يقوم عليها دليل، ولا يسنده برهان. وصرح بعضهم بأن ذلك ما هو إلا فكرة خرافية اخترعها الإنسان؛ ليسوِّغ بها عجزَه في مقاومة مصاعب الطبيعة، بل أخذ بعضهم يجاهر بأنه العدو الشخصي للإله! وطالب بإخفاء كلمة (الله) من اللغة، وإزالتها من القاموس! وطَفِقَ آخرون منهم يصرحون بأن الإقرار بوجود الخالق للكون، ما هو إلا مظهر من مظاهر الضعف الإنساني، وانتهى بعضهم إلى التصريح بموت الإله، وضرورة وضع الإنسان (السوبر مان) محله!!

وأما النبوات والوحي الإلهي؛ فما هي ـ في نظرهم ـ إلا أمور خارجة عن المعقول، ومناقضة لقوانين العقل، وما هي إلا خرافات وأساطير منقولة عن الشعوب البدائية الخرافية.

وفي مسيرتهم النقدية المتخبطة، أثاروا ركامًا كبيرًا من الاعتراضات

والشكوك على وجود الله تعالى وكماله، وتدبيره للكون، وعلى الأدلة الكونية العقلية الدالة على وجوده، وأقاموا كمًّا كبيرًا من الانتقادات على النبوة والوحي، وعلى الأنظمة التشريعية للأديان.

وصاحَب ذلك كلَّه، تضخُّمٌ في النزعة الإنسانية، فانتهى الحال بالمنخرطين في ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث إلى مرحلة الاستغناء عن الله في كل شيء، وأضحَوا يصورون العقل الإنساني بأنه على كل شيء قدير! وأنه السبيل الوحيد للبلوغ إلى كُنْهِ كلِّ الحقائق الوجودية، وأن كل حقيقة لا يمكن للعقل الوصول إليها، فما هي إلا خرافة وأسطورة؛ فالعقل الإنساني هو المصدر الوحيد لكل المعارف، وهو الميزان المتفرد في الحكم على كل شيء، وهو المعيار الوزان المعتمَد في تحديد المصالح والمنافع، وهو المنقذ الوحيد للبشرية من الخرافات والأساطير وأخطاء الأديان!

وباتوا يعتقدون أن الإنسان هو الموجود الأعظم في هذا الكون، وأن له السيادة الكونية التي يجب أن يخضع لها كل شيء، ولا تخضع هي لشيء؛ فالإنسان، والإنسان وحدَه، أصبح مقياسًا لكل شيء. وانتهى غُلاتُهم إلى التصريح بأن: الإنسان قد خضع لله بسبب عجزه وجهله، والآن وقد تعلَّم وسيطر على البيئة، فقد آنَ له أن يأخذ على عاتق نفسه ما كان يُلقيه من قبل، في عصر الجهل والعجز، على عاتق الله، ومن ثم يصبح هو الله!!

ولم يكتفِ المنخرطون في ظاهرة نقد الدين بهذا الغلو، وإظهار الاستغناء عن الأديان والإيمان بالله، وإنما طفقوا يدَّعون أن البشرية في العصر الحديث، اكتشفت مُنقِذًا آخر يُغنيهم عن كل ما سواه، إنه العلم التجريبي الحديث، فسادَ لديهم الاعتقاد بأن العلم التجريبي قادر على الإحاطة بكل الحقائق الكونية، وأنه يستطيع أن يكفي الإنسان في تأسيس كل الأنظمة الاجتماعية، والسياسية، والنفسية والأخلاقية؛ وأن البشر لم يعودوا في حاجة إلى أي مصدر آخر للمعرفة، أو الأنظمة، مع وجود العلم؛ فقد أغناهم العلم التجريبي عن كل المصادر الفلسفية والدينية وغيرها، التي كانوا يعتمدون عليها.

وبات بعضهم يتصور أن الإنسانية لم تعُد في حاجة إلى الإيمان بوجود الخالق للكون؛ لأن العلم استطاع تفسير كل أسراره وخفاياه، ولم تعد البشرية في حاجة إلى الأديان وإرشاد الله لها عن طريق الوحي؛ لأن العلم يمكنه أن

يرشد الإنسان إلى كل ما فيه خير وصلاح له في جميع مجالات الحياة.

وأضحى رجال العلم - في تصورهم - هم الأنبياء والرسل، فساد الاعتقاد بأن أي أمر يحتاج الإنسان إلى معرفة الخير والشر فيه، فما عليه إلا أن يذهب إلى رجل العلم؛ فهو المخوَّل الوحيد في إعطاء المعلومة الصحيحة الفاضلة.

تلكم هي ظاهرة نقد الدين، التي ظهرت في الفكر الغربي الحديث، ويمكن أن يحصَّل مفهومها في القول بأنها: **حركة اجتماعية فكرية، تسعى إلى محاربة الدين، وإلغائه من حياة الإنسان جملةً، وتقصد إلى استغناء الإنسان بنفسه عن كل شيء؛ بحيث يعيش بلا دين في كل شؤون حياته، العامة والخاصة.**

فظاهرة نقد الدين، التي نحن بصدد الدخول في تفاصيلها، لا تقصد إلى عزل الدين عن التحكم في شؤون الحياة، ولا إلى جعل الدين اختيارًا شخصيًّا يترك الأخذ به لمن رغب فيه، وإنما هي حركة تجاوزت ذلك كله إلى اتهام الدين بالإفساد، والاعتقاد بأن الأديان ضرر وَبِيلٍ على حياة الإنسان.

وليست في المقابل مقتصرة على الإلحاد وإنكار الإيمان بوجود الله، فإن ذلك جزء ضئيل منها؛ وإنما هي حالة أعم من ذلك وأوسع، فهي ظاهرة تشمل كل مجالات الدين، وتقصد إلى التنكُّر للأديان ومحاربتها، واتهامها.

فالبحث إذن، لا يقصد إلى دراسة الحركة التي تدعو إلى مجرد فصل الدين عن الحياة من غير تعرض لنقد الدين، ولا إلى دراسة الإلحاد وإنكار الإيمان بوجود الله تعالى، وإنما يقصد بشكل أساسي إلى دراسة الحركة الفكرية الاجتماعية التي تجاوزت هذا القدر، وأخذت تسعى في نقد الدين واتهامه وتقويض أركانه.

وبهذا المفهوم، يظهر الفرق بين مفهوم ظاهرة نقد الدين وبين الحركة التي تدعو إلى فصل الدين عن الحياة كلها أو بعضها؛ فظاهرة نقد الدين تتضمن معنى أوسع من مجرد فصل الدين عن الحياة، فهي تزيد على ذلك، السعيَ في محاربة الدين، وتوجيهَ سهام النقد إليه، والقصد إلى تقويضه وإزالته من الوجود.

والمنخرطون في ظاهرة نقد الدين، مع كثرة أعدادهم وتنوع توجهاتهم، يتفرعون إلى ثلاثة اتجاهات أساسية:

أما الاتجاه الأول؛ فهم الذين أقروا بوجود خالق للكون، ولكنهم أنكروا الإيمان بالنبوات وأعلنوا الكفر بها، وقصدوا إلى نقدها.

وأما الاتجاه الثاني؛ فهم الذين لا يؤمنون بوجود خالق للكون، ويجزمون بأن الكون لم يحدث بخلق فاعل قادر عليه، ويعتقدون أن الله تعالى لا وجود له.

وأما الاتجاه الثالث؛ فهم الذين لم يصلوا إلى درجة اليقين في إنكار الخالق، وإنما بقوا متشكِّكين في وجوده، ومترددين في إنكاره.

والقدر المشترك بين أتباع الاتجاهات الثلاثة، أنهم اتخذوا من الأديان موقفًا معاديًا، وقصدوا إلى نقضها، ورَمَوْها عن قوس واحدة.

تطورات ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث:

اختلفت أقوال الدارسين كثيرًا - مع إقرارهم بصعوبة الفصل بين المراحل التاريخية - في تحديد المدة الزمنية التي تمثل مرحلة الفكر الغربي الحديث، وذهب كثير منهم إلى أنها تبدأ من القرن السابع عشر، وتنتهي مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين[١]، فهذه المرحلة التاريخية، هي التي تمثل مرحلة الفلسفة الحديثة في الفكر الغربي.

وقد شهدت هذه المرحلة تطورًا كبيرًا في جميع المجالات المعرفية والفلسفية والفكرية، وعايشت تحركًا علميًّا واسعًا في شتى الاتجاهات، وقد تنوعت معالم ذلك النشاط، وترجع في مجملها إلى بُعدَيْن أساسيين؛ **أما الأول**: فهو التوجه نحو الموضوعات القديمة بالنقد والتمحيص والتدقيق، **وأما الثاني**: فهو استحداث موضوعات فلسفية وعلمية جديدة، لم يسبق للعقل الغربي أن خصها بالبحث والتفكير.

وأما المجالات المتعلقة بالدين؛ فهي أيضًا شهدت تطورًا كبيرًا، وانتعاشًا ضخمًا، فبعد أن كان البحث فيها مقتصرًا في غالبه على تأييد ما تقوله الكنيسة، وتقوية ما تعتقده، فقد انقشع الركود عنها، وجرت الروح في عروقها، وتحركت عجلات مراكبها بسرعة متتالية، فأصبحت أجواء القضايا الدينية تغلي غليانًا كبيرًا

---

(١) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلي رايت (٢٨ - ٣١)، والفلسفة المعاصرة في أوروبا، بوشنسكي (٢١)، وتاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم (٨)، ودراسات في الفلسفة الحديثة، محمود زقزوق (١٥).

من شدة البحوث والحوارات المحتدمة حولها، فتحوَّلت ساحاتها إلى حلقات صاخبة للبحث، وميادين حافلة بالتحرك والنشاط.

وتتلخص معالم ذلك التحرك في أمرين؛ **أما الأول**: فهو في فتح نوافذ جديدة في دراسة الموضوعات القديمة، والقيام بدراستها من جهات لم تكن مطروقة من قبل، **وأما الثاني**: فهو في استحداث موضوعات جديدة في المجال الديني لم تكن مبحوثة من قبل.

ومن أهم الموضوعات الدينية التي كانت محلًّا لذلك التحرك العلمي والبحث: وجود الله تعالى، والأدلة الدالَّة عليه إثباتًا ونفيًا، وحقيقة الوجود الإلٰهي وإمكان تصور العقل الإنساني له، وطبيعة الوجود الإلٰهي وعلاقته بالكون، وإمكان النبوة والأدلة الدالَّة عليها، إثباتًا ونفيًا، وتحقق النبوة في أشخاص الأنبياء، والبحث في طبيعة المعجزات، ودراسة الكتب المقدسة ومنهجية إثبات صدقها وسلامتها من التحريف والتبديل، وتاريخ الأديان وتطورات العلاقة بينها، وطبيعة الدين وتحديد الأصل في تدين الإنسان، هل هو التوحيد أو الإشراك؟ وفوائد الأديان وآثارها على المجتمعات الإنسانية.

وكان النقاش فيها مشتعلًا بين التيار المؤمن بالأديان والـمُقِرِّ بصحتها ووجوبها وضرورتها، وبين التيار الثائر على الأديان، والناقد لها، والساعي إلى تقويضها.

وتتلخص أبرز التطورات الحديثة في ظاهرة نقد الدين في الأمور التالية[1]:

الأمر الأول: أن ظاهرة نقد الدين قد انتشرت في الفكر الغربي الحديث انتشارًا واسعًا، وشاعت فيه شيوعًا لم يظهر له مثيل في التاريخ الإنساني، فبدل أن كان الإلحاد وعدم الإيمان بالله قليل الوجود في المجتمعات الإنسانية، بات اعتقادًا منتشرًا بين أطياف كثيرة من أفراد المجتمع الغوبي، بل أمسى اعتقادًا سائغًا ومقبولًا، ويمثل حالة طبيعية في تلك المجتمعات، وكذلك انتشر فيه التنكر الشديد للنبوات والرسالات، والقدح البليغ في الأديان، والنُّفْرة منها، ومن أحكامها.

---

(١) سيأتي ذكر الشواهد والأمثلة، التي تدل على صحة هذه التطورات في أثناء الفصل الثاني من الباب الأول.

الأمر الثاني: أن التيار الناقد للأديان أخذ يستند إلى التطورات الفلسفية والعلمية المؤثرة، فقد طفق يعتمد على أفكار عددٍ من الفلاسفة المشهورين في مرحلة العصر الحديث، ويرتكز إليها في تدعيم مواقفه الناقدة للأديان، ومع تطور الأمور، أخذ يستثمر عددًا من النظريات العلمية التجريبية التي وقع بسببها الصداع بين الكنيسة والعلماء، واستغل ذلك الصراع، وجعله دليلًا على بطلان الأديان، وإثبات كونها محاربة للتقدم والتطور والرقي، وساعية لمحاربة كل ما يصب في مصلحة الإنسان ويسعده في الحياة، فضلًا عن أنها مخالفة لحقائق العلم الصحيحة.

ومع تطور الاكتشافات العلمية، أخذ التيار الناقد للدين يستثمر عددًا من النظريات العلمية في علم الفيزياء والبيولوجيا والفلك، وصيَّروها حججًا وبراهينَ لقولهم المتضمن إنكار وجود الله، وإمكانية الوحي والرسالة.

الأمر الثالث: أن نقد الدين في العصر الحديث كان عنيفًا جدًّا، وقاسيًا إلى أبعد حدٍّ، استعملت فيه كل الأساليب التي يمكن أن تُستعمل في نقد شيء ما، وتقويضِه وتنفير الناس منه، وقد غلب على اللغة المستعملة لدى نقاد الدين في القرن الثامنَ عشرَ والتاسع عشر: التهكم والسخرية، والاستخفاف بالأديان والأنبياء، والشرائع والأحكام، بل بلغ الحال أن أخذ بعضهم يسخر بالإلٰه ذاته، ويستخدم في وصفه أقبح الأوصاف وأسوأها!!

الأمر الرابع: أنه مع الهزائم المتتالية للكنيسة أمام التطور العلمي، وأمام الهجمات الناقدة لعقائدها الدينية وتطوراتها الكونية، أضحى التيار الناقد للدين مقبولًا في المجتمع، لا يمثِّل حالةً منكَرة. وفي القرن الثامن عشر، شهد التيار المنكِر للنبوة والرسالة شيوعًا واسعًا في المجتمع، ويعتنقه أشهر الفلاسفة والعلماء والأدباء. وفي القرن التاسع عشر، غدا الإلحاد والإنكار لوجود الله تيارًا شائعًا في المجتمع الغربي، ولم يعُد يمثِّل خروجًا شاذًّا عن النمط المعهود.

الأمر الخامس: كان التيار الناقد بكل أطيافه يعاني ـ قبل مرحلة العصر الحديث ـ من الانطواء والانزواء، نتيجةً لضعف موقفه وهزالة فكرته، ونفور المجتمعات منه، ولكنه مع التحوُّل الفكري الكبير في الفكر الغربي الحديث، أخذ في السعي لنشر أفكاره والتبشير بآرائه، فبادرَ رُوَّادُه إلى تأليف الكتب الواضحة والصريحة في مواجهة العقائد الدينية، وتأليف الروايات والقصص

الناقدة للدين، وكذلك الأشعار والمسرحيات وغيرها، وأضحت جهودهم من أكثر الجهود انتشارًا في المجتمع الغربي، وأقبلت عليها تلك المجتمعات إقبالًا كبيرًا جدًّا.

فهذه الأمور وغيرُها، هي الدافع وراء قصر مساحة البحث على مرحلة الفكر الغربي الحديث، وتركيز الحديث عن تشكُّلاتِ ظاهرة نقد الدين التي ظهرت أثناءه، ولا يعني هذا أن البحث لن يتعرض لمشاهدِ نقد الدين، التي كان بعد هذه المرحلة، ولكنَّ التعرُّض لها سيكون مختصَرًا بحسب ما يقتضيه الحال والمقام.

أهمية دراسة ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث:

مع أن ظاهرة نقد الدين نشأت في العالم الغربي، وتشكَّلت رسومها في بلدانها، إلَّا أن دراستها والتنقيب في معالمها وآثارها، أضحى أمرًا مهمًّا لكل أتباع الأديان، ولأهل دين الإسلام بالخصوص؛ **وذلك لثلاثة أسباب أساسية**:

السبب الأول: أن تلك الظاهرة تتعلق بأخطر أمر في حياة الإنسان، وأجلِّ مكوِّن من مكوناته، وأنفَس عنصر من عناصره، وهو جانب الدين، فكلُّ ما يتعلق به فهو أمر بالغ الأهمية، عالي المنزلة، رفيع الدرجة، فهو أنفس ما بُذلت فيه الأوقات، وأعزُّ ما صُرفت لأجله الجهود.

السبب الثاني: أن المنخرطين في ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث، لم يَقصُروا نقدهم على الدين الذي كانوا يرون فيه الضلال والفساد، وهو الدين الكَنَسِي ـ النصراني المحرَّف ـ وإنما انتهَوا إلى نقد كل الأديان، وحكموا عليها بالفساد والبطلان، وسعوا إلى تصدير أحكامهم العامة الجائرة إلى كل البلدان، وجعلوا ما حكموا به بناءً على تصوراتهم عن دين الكنيسة المحرَّف، معيارًا يستوعب جميع الأديان في العالم، من غير أن يستوعبوا الأديان الأخرى بالدراسة والتدقيق.

السبب الثالث: أن تلك الظاهرة لم تبقَ في البلاد التي نشأت فيها، وإنما عَبَرت منها إلى بلدان العالم المختلفة، ولم يكن العالم الإسلامي في مَنْأى عن الاصطلاء بلهيب تلك الظاهرة، ولم يُفلِت من الهزة التي شملت الديانات كلَّها في جميع العالم، فقد تأثر العالم الإسلامي بالموجة المادية التي اكتسحت العالم

مع انتصار الحضارة الغربية المعاصرة، وتلطَّخت بها عقول كثير من المثقفين والمفكرين.

فانتقلت موجة نقد الأديان إلى العالم الإسلامي، وطَفِق قدْر من الشباب يتبنى أصل فكرة النِّقمة على الأديان، والسعي إلى نقدها وتهديم رسومها ومعالمها؛ فترى كثيرًا منهم يكرر ما يقرؤه في كتب المفكرين الغربيين الناقدين للأديان، أو ما يسمعه في خطبهم وحواراتهم ونقاشاتهم، واقتنع قدرٌ منهم بتلك الأفكار، وأخذ في الدعوة إليها والترغيب فيها، وغدونا نسمع في بلاد العالم الإسلامي بكل الأفكار المعادية للأديان، وبجميع اتجاهاتها.

بل تطور الأمر ببعضهم، وأخذ يسعى إلى تقديم نقد خاص بدين الإسلام؛ فتراه يدَّعي أن الإسلام مخالِف للعلم الحديث، ثم يسوق على ذلك أمثلة من نصوص القرآن والسُّنَّة، ولا يكتفي بالأمثلة التي يذكرها علماء الغرب. وتراه يدَّعي أن الإسلام مخالف للعقل، ثم يسوق على ذلك أمثلة من نصوص الكتاب والسُّنَّة. وكذلك يدعي بعضهم أن الإسلام ظالم للمرأة، ويذكر أمثلة على ذلك من نصوص الكتاب والسُّنَّة؛ وهكذا الحال في جميع الأبواب التي تعرَّضت لها ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي.

طبيعة البحث ومساراته:

يقصد البحث إلى التنقيب عن ظاهرة نقد الدين، التي ولدت في الفكر الغربي الحديث، ونَمَت في أحضانه، ودراسة الأسباب التي كانت وراء ظهورها، والكشف عن أهم التشكلات الأساسية التي تمثل بالنسبة لها معالم ومنارات بارزة في هيكلها، ويسعى إلى تحديد أهم التيارات التي اشتركت في إنشاء تلك الظاهرة، وتسيير عجلتها.

ويهدُف إلى رصد أهم المرتكزات المنهجية الكلية، التي استند إليها المنخرطون في ظاهرة نقد الدين في بناء آرائهم النقدية، وتسويغ مواقفهم المحاربة للأديان، سواءٌ منها المرتكزات الفلسفية التأملية المحضة، أو المرتكزات التي تنبُع من مجال العلم التجريبي الحديث.

ويجمع البحث مع ذلك، الغوصَ في أهم المجالات الدينية التي خاض فيه

الناقدون للأديان، ويرصد أصول الاعتراضات التي أثاروها ضد أركانها، وأهم التشكيكات التي أحاطوا بها أصولها.

ولمَّا كان شأن الدين عظيمًا، وأمره خطيرًا، ومنزلته عالية، وعُمقه متجذرًا في الحقيقة الإنسانية، فإنه لا يقبل في الدراسات المتعلقة بالتيارات الناقدة له، أن تقتصر على الجانب الوصفي المجرد، وإنما لا بد فيه من النقد والتمحيص للمقالات الناقدة للدين، والبيان لما فيها من الأغلاط التصورية، والأخطاء الاستدلالية.

ولأجل هذا، لم يكن غرض هذه الدراسة الاقتصار على مجرد العرض لمعالم الظاهرة الناقدة للدين في الفكر الغربي الحديث، وتفسير أحداثها، والربط بين تشكلاتها، ولا الاكتفاء باللغة التحذيرية الإجمالية، وإنما جمعت مع ذلك، النقدَ المنهجي المفصَّل لأهم أصولها الكلية التي قامت عليها، والتقويض التفصيلي لكثير من الاعتراضات التي تعلَّقت بمجالات الدين الإسلامية.

وبناءً عليه، فإن بنيان البحث أضحى منشطرًا إلى قسمين أساسيين:

القسم الأول: **الجانب الوصفي**، وقد استند هذا الجانب إلى ذكر أسباب ظاهرة نقد الدين، وتشكلاتها الإجمالية، وتياراتها المشتركة في تأسيسها.

القسم الثاني: **الجانب النقدي**؛ وقد استند هذا الجانب إلى رصد أهم المرتكزات المنهجية التي اعتمد عليها الناقدون للأديان، وبيان ما فيها من أغلاط منهجية، وأخطاء استدلالية، واستند أيضًا إلى رصد أصول الاعتراضات التي أثارها الناقدون على وجود الله تعالى وكماله، وعلى النبوة والوحي، وعلى أصل الأديان وطبيعتها، وبيان ما فيه من أغلاط وأخطاء.

وقد اقتصرت الدراسة في الجانب الوصفي على أهم التشكلات التي ظهرت في مرحلة العصر الحديث، الممتدة من القرن السابعَ عشرَ الميلادي إلى نهاية القرن التاسع عشر، وبداية القرن العشرين.

وأما في الجانب النقدي؛ فإنها لم تقتصر في مناقشة المرتكزات على ما كان حاضرًا في العصر الحديث، وإنما جمعت مع ذلك مناقشةَ المرتكزات التي اعتمد عليها الناقدون للأديان في مرحلة الفكر المعاصر؛ تكميلًا للصورة، ولأن

كثيرًا من المرتكزات الحاضرة عند المعاصرين، لا تَعدُو أن تكون امتدادًا لما كان موجودًا، أو تطويرًا له، أو تغييرًا في شكله ومثاله.

وقد بلغ عدد المرتكزات المنهجية التي تعرضت لها الدراسة بالبحث والنقد والتقويض، ثمانية مرتكزات أساسية.

وأما ما يتعلق بالاعتراضات التفصيلية التي أثيرت على مجالات الدين الأساسية ـ وجود الله وكماله، والنبوة، والوحي وأصل الدين وطبيعته ـ فإن الدراسة لم تقتصر على ما كان مطروحًا في مرحلة الفكر الحديث، ولا على ما كان متعلقًا بالدين المسيحي، وإنما جمعت مع ذلك، ما كان متعلقًا منها بالدين الإسلامي، ومع أن كثيرًا من الاعتراضات عامٌّ في فكرته الأصلية، إلا أن المناقشة التفصيلية للأمثلة، سيكون مرتكزًا على ما هو متعلق بدين الإسلام؛ لأنه ـ في اعتقادنا ـ الدين الوحيد الصحيح؛ ولأن ذلك هو الأنفع والأصلح للمتابعين لتلك الظاهرة من الشباب المسلم.

وقد بلغ عدد الاعتراضات التفصيلية، التي تعرضت لها الدراسة بالبحث والنقد والتقويض، أكثرَ من خمسة وثمانين اعتراضًا، وهي متنوعة بتنوع متعلقاتها، فبعضُها متعلق بوجود الخالق سبحانه وكمالِه، وبعضها متعلق بالنبوة والوحي، وبعضها متعلق بطبيعة الأديان وأصلها، وانضباط أحكامها.

خارطة البحث وخطته:

يقوم هيكل البحث على ثلاثة أمور أساسية:

الأمر الأول: البحث في مكونات ظاهرة نقد الدين ومعالمها الأساسية.

الأمر الثاني: البحث في الأصول المنهجية التي ارتكز عليها الناقدون للأديان في بناء مواقفهم.

الأمر الثالث: البحث في المجالات الدينية التي خاض فيها المنخرطون في ظاهرة نقد الدين، ورصد أصول ما أثاروه حولها من الاعتراضات.

وبناءً عليه، فإن خارطة البحث ستكون مقسمة على الصورة التالية:

المقدمة: وفيها بيان مفهوم ظاهرة نقد الدين، وأهم معالم تطوراتها في العصر الحديث، وأهمية دراسة تلك الظاهرة، وبيان طبيعة البحث ومساراته.

الباب الأول: مكونات ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث؛ وفيه تمهيد وثلاثة فصول:

أما **التمهيد**: ففيه البحث عن منهجية دراسة الظواهر الإنسانية.

وأما **الفصل الأول: أسباب تشكُّل ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث**؛ وفيه مدخل، وأربعة أسباب أساسية:

المدخل: أهمية دراسة الأسباب.

السبب الأول: تحريف الدين المسيحي وخروج مكوناته عن العقل.

السبب الثاني: ضخامة فساد الكنيسة وظلام تاريخها.

السبب الثالث: تطور الوعي الأوروبي، وتوسع مداركه وتجاوزه الكنيسة.

السبب الرابع: إخفاق الإصلاح الديني وقصوره النقدي.

وأما **الفصل الثاني، وهو: تشكلات ظاهرة نقد الدين، ومنابعها**؛ ويتكون من مدخل، وثلاثة أمور أساسية:

الأمر الأول: تشكلات ظاهرة نقد الدين في القرن السابع عشر الميلادي.

الأمر الثاني: تشكلات ظاهرة نقد الدين في القرن الثامن عشر الميلادي.

الأمر الثالث: تشكلات ظاهرة نقد الدين في القرن التاسع عشر الميلادي.

وأما **الفصل الثالث، وهو: تيارات ظاهرة نقد الدين، ومساراتها**؛ ويتكون من مدخل، وثلاثة تيارات أساسية:

التيار الأول: الإلحاد المؤكد لإنكار وجود الإلٰه.

التيار الثاني: الإلحاد الارتيابي «الشكِّي».

التيار الثالث: الدين الربوبي «الدين الطبيعي».

وأما **الباب الثاني، وهو: الركائز المنهجية التي اعتمدت عليها ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث**؛ وفيه مدخل وفصلان:

أما **المدخل**: وفيه الحديث عن أهمية البحث في الأصول المنهجية للأفكار والتيارات.

وأما **الفصل الأول، وهو: الركائز الفلسفية التي اعتمدت عليها ظاهرة نقد الدين**؛ ويتكون من مدخل وخمس ركائز:

والمدخل: وفيه توصيف إجمالي للركائز الفلسفية التي قامت عليها ظاهرة نقد الدين.

الركيزة الأولى: نزعة «الإنسانية المستغنية».

الركيزة الثانية: اعتماد المنهج الحسي.

الركيزة الثالثة: اعتماد مبدأ التحقيق.

الركيزة الرابعة: اعتماد مذهب الشك المعرفي.

الركيزة الخامسة: الاعتقاد بانحصار الوجود في المادة «النزعة المادية».

وأما **الفصل الثاني، وهو: الأصول العلمية التي اعتمدت عليها ظاهرة نقد الدين**؛ ويتكون من مدخل وثلاث ركائز:

أما **المدخل**: ففيه توصيف إجمالي للركائز العلمية التي اعتمدت عليها ظاهرة نقد الدين.

الركيزة الأولى: الاستغناء بالعلم «النزعة العلموية».

الركيزة الثانية: الاعتماد على فرضية التطور الداروينى.

الركيزة الثالثة: الاعتماد على فرضية الحتمية الفيزيائية.

وأما **الباب الثالث، وهو: مجالات نقد الدين**؛ ويتكون من مدخل وثلاثة فصول:

أما **المدخل**: ففيه توصيف إجمالي لطبيعة الاعتراضات التفصيلية التي أثارها الناقدون للأديان على المجالات الدينية.

وأما **الفصل الأول، وهو: الاعتراض على الوجود الإلٰهي وكماله**؛ فيتكون من مدخل ومبحثين:

المدخل: وفيه توصيف إجمالي لأهمية موضوع الوجود الإلٰهي.

المبحث الأول: الأصول التي يقوم عليها الإيمان بوجود الله.

المبحث الثاني: الاعتراضات التي أثارها الناقدون للأديان على وجود الله وكماله، وفيه مقامان:

المقام الأول: الاعتراضات التي أثارها الناقدون للأديان على الإيمان بوجود الله وكماله.

المقام الثاني: الاعتراضات التي أثارها الناقدون على أدلة وجود الله وكماله.

وأما **الفصل الثاني، وهو: الاعتراض على الوحي والنبوة؛** فيتكون من مدخل ومبحثين:

المدخل: وفيه الحديث عن أهمية موضوع النبوة ومحوريته في الأديان.

المبحث الأول: الأصول الكلية التي يقوم عليها الإيمان بالنبوة.

المبحث الثاني: اعتراضات الناقدين للأديان على النبوة وأدلتها؛ وفيه مقامان:

المقام الأول: الاعتراض على النبوة وكمالها.

المقام الثاني: الاعتراض على أدلة النبوة.

وأما **الفصل الثالث، وهو: الاعتراض على أصل الأديان وطبيعتها؛** فيتكون من مدخل ومبحثين:

المدخل: وفيه توصيف إجمالي لطبيعة الاعتراض على الأديان.

المبحث الأول: الأصول التي يقوم عليها الإيمان بالأديان.

المبحث الثاني: الاعتراضات الإجمالية على صحة الأديان وطبيعتها.

الخاتمة: وفيها عرض لأصول المغالطات المنطقية والاستدلالية التي وقع فيه الناقدون للأديان.

وأسأل الله ﷻ أن يغفر الزَّلَل، ويستر العيب، ويُعين على إكمال النقص وإصلاح الخلل، وأن يرزقنا جميعًا الصلاح في النية والقول والعمل.

سلطان بن عبد الرحمٰن العميري
جامعة أم القرى ـ قسم العقيدة
مكة المكرمة حرسها الله
Soltsn866@hotmail.com

الباب الأول

مكونات ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث

مدخل: أهمية دراسة أسباب الظواهر.

الفصل الأول: أسباب ظاهرة نقد الدين.

الفصل الثاني: تشكلات ظاهرة نقد الدين ومنابعها.

الفصل الثالث: تيارات ظاهرة نقد الدين ومساراتها.

مدخل

أهمية دراسة أسباب الظواهر:

عند دراسة أيَّة ظاهرة إنسانية، لا بد من الحرص على استيعاب كل المتعلقات المحيطة بها بالبحث والدراسة؛ فإن ذلك من أقوى ما يساعد على تفهُّمها، وبناء التصور الصحيح المطابق لحقيقتها، أو المقارب لها.

والأمور التي يدور حولها الحديث في الغالب عند دراسة الظواهر الإنسانية، تختلف باختلاف طبيعة الظاهرة ذاتها؛ فهناك ظاهرة اجتماعية، وظاهرة اقتصادية، وظاهرة سياسية، وأخرى أخلاقية، وعرقية، وكل ظاهرة من هذه الظواهر وغيرها، لها طبيعة خاصة بها؛ ولذلك ستكون طبيعة البحث متَّسِمة بالسمة المناسبة لها.

ومع ذلك، فهناك قضايا ومتعلقات تقوم عليها في الغالب الدراسات المتعلقة بأية ظاهرة إنسانية، ومن أهم تلك المتعلقات: الأسباب، والأفكار والآراء المعرفية المكونة لها، وأماكن الظهور والانتشار، ووسائل الترويج والدعوة، والطوائف والتيارات والشخصيات المشاركة في الظاهرة، والأصول والمنطلقات التي ينطلقون منها، والمنابع التي يستقون من حِيَاضها، والطوائف المنتفعة بها، والآثار المترتبة عليها.

وهذه المتعلقات مختلفة في علاقتها بالظواهر؛ فبعضها يتعلَّق بها قبل تشكلها، وبعضها يتعلق بها في أثناء نموِّها وتوسعها، وبعضها يتعلق بها بعد اكتمالها واشتدادها، فهي تكتنف الظواهر من كل جهاتها.

وقد يغني بعض تلك المتعلقات عن بعض، وقد يندمج بعضها في بعض، واستيعابها جميعها أو الاقتصار على بعضها، يختلف باختلاف طبيعة البحث ومقصوده وغايته.

وفي خصوص دراسة ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث، سيقتصر البحث في الجانب العرضي التصويري منه على ثلاثة متعلقات أساسية، هي: **الأول**: الأسباب التي كانت وراء تشكل ظاهرة نقد الدين في تلك المرحلة. **والثاني**: أهم التطورات والتشكلات التي تَكوَّن من خلالها هيكل تلك الظاهرة، وأهم المنابع التي اغترفت من سواقيها. **والثالث**: أهم الطوائف والتيارات التي تعاونت في تأسيس بنيان تلك الظاهرة.

وإنما اقتصر البحث على هذه المتعلقات الثلاثة؛ لكونها ـ في الغالب ـ من أقوى ما يساعد على تصور الظواهر بصورة واضحة، ومن أشد ما يكشف عن معالمها ورسومها بصورة بيِّنة.

وأمَّا ما يتعلق بترتيب الحديث عن تلك المتعلقات الثلاثة، فإنه يمكن فيه سلوكُ أحدِ مسارين؛ أما **الأول**: أن يؤخَّر الحديثُ عن أسباب الظاهرة إلى ما بعد رصد تشكلاتها وتياراتها، باعتبار أن تصور أسباب أيَّة ظاهرة، أمرٌ إنما يكون بعد تصور الأمر ذاته ومعرفة معالمه. وأما **الثاني**: أن يقدم الحديث عن أسباب الظاهرة قبل الحديث عن تشكلاتها وتياراتها، باعتبار أن الأسباب أسبق زمنًا، وأنها من أقوى ما يساعد على تفهُّم الظاهرة وحسن التعامل معها.

وسأسلك المسار الثاني؛ لكونه أكثرَ نفعًا وأغزر فائدة:

ولا بد من التأكيد على أن هناك ثلاثة مصطلحات، يتكرر الحديث عنها كثيرًا في هذا البحث، وهي: الأسباب والمنابع والأصول. والمنابع والأصول، قد تندرج ضمن دائرة الأسباب؛ باعتبار أن لها أثرًا في تأسيس الظاهرة، ولكن المسلك الذي سِرتُ عليه، التفريق بين تلك المصطلحات الثلاثة؛ بحيث تُخَصَّص الأسباب بالعلل والدوافع التي كانت سابقة على تشكُّل ظاهرة نقد الدين وبروزها، وتُخَصص المنابع بالأمور التي ساعدت على تشكلها ودفع مسيرتها إلى الأمام. وأما الأصول، فالمراد بها الأسس الكلية التي اعتمدت عليها ظاهرة نقد الدين في تأسيس مشروعها وبناء هيكلها، وتمثل قاعدة ومرتكزًا لأفكارها ومكوناتها المعرفية.

وبناء على التوضيحات السابقة، فإن الباب الأول المخصص للتعريف بظاهرة نقد الدين، ورصد أهم رسومها ومعالمها، سيكون مكونًا من **ثلاثة فصول أساسية، هي**:

الفصل الأول: أسباب حدوث ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي.

الفصل الثاني: تشكل ظاهرة نقد الدين ومنابعها.

الفصل الثالث: تيارات ظاهرة نقد الدين ومساراتها.

الفصل الأول

أسباب تشكل ظاهرة نقد الدين

مدخل

البحث في أسباب حدوث ظاهرة النقد للدين، يدخل في دائرة «تفسير الظواهر الإنسانية»، وهذا النوع من الظواهر، من أصعب المهام العلمية وأعقدِها، وترجع تلك الصعوبة إلى أسباب متعددة، منها: أن الظواهر الإنسانية مكونة من عناصر متعددة يصعب حصرها، وتتَّصف بقدر كبير من التركيب والتداخل، ويَعسُر في كثير من الأحيان تفكيكها وتفتيتها. ومنها: أنه يبعُد جدًّا أن تكون الظاهرة الإنسانية ناتجة عن سبب واحد، بل لا بد أن تكون منبثقة عن أسباب متضافرة، وكلَّما ازدادت الظاهرة اتساعًا وضخامة وتعقُّدًا، ازدادت أسبابها كثرة وتداخلًا؛ ولذلك فإنه يصعب جدًّا حصرُ كل أسبابها، وتحديد نصيب كل سبب في إحداثها. ومنها: أن الباحث في الظواهر الإنسانية، يصعب عليه أن ينخلع عن عواطفه، وأهوائه وميوله، وتحيُّزَاته المعرفية والفكرية، ويَعسُر عليه أن يتجرد للموضوعية بشكل كلي(١).

وبناءً على ما سبق، فإن الوصول إلى تحديد كل الأسباب الموجِبة لحدوث ظاهرة النقد للدين في الفكر الغربي الحديث، عَسِرٌ جدًّا، ولكن هذا لا يعني امتناع الوصول إلى أهم الأسباب الموجبة لها، وإدراك أصول العلل المؤثرة فيها، وتحصيل ذلك يتطلب قدرًا عاليًا من البحث والتحليل، والتأمل والتجرد والموضوعية.

---

(١) انظر في وصف الظواهر الإنسانية: أسس الفلسفة، لتوفيق الطويل (٧١ ـ ٧٤)، وموسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، لعبد الوهاب المسيري (١/ ٨٣ ـ ٨٥).

وقد خاض عدد من الباحثين غِمار أسباب تلك الظاهرة، واختلفت طرائقهم في تحديدها، بين مُقِلٍّ ومستكثر، ومفصِّل ومُجمِل، ومتوسع ومضيق، ويعد المؤرخ الأمريكي (ول ديورانت) من أفضل مَن رصد تلك الأسباب، فيما وقفتُ عليه من بحوث، وامتاز رصدُه لها بقدر كبير من الثراء والتنوع والكثرة، وعَرَض لها في مواضع مبعثرة من موسوعته الضخمة «قصة الحضارة»، وقد جمع جُلها في مقطع واحد، وسأنقُله بطوله؛ لما له من فائدة وأهمية في قضيتنا.

فإنه بعد أن تعرَّض لظاهرة نقد الكنيسة والثورة عليها، قال: «وكانت آلاف العوامل والمؤثرات الكَهَنُوتية، والفكرية والعاطفية، والاقتصادية والسياسية والأخلاقية، تتجمع، بعد قرون من التعويق والاضطهاد، في دوامة تقذف بأوروبا في أعظم فورة شهدتها منذ غزو البرابرة لروما. ثم إن إضعاف البابوية بالنفي في أفنيون، والانقسام في صفوف البابوية، وانهيار النظام في الأديرة، وترهُّب رجال الدين، والترف الذي يَرفُل فيه البطاركة، وفساد مجالس القضاء الرومانية، ووجوه النشاط المتَّسم بالإقبال على الدنيا للبابوات، وأخلاقيات ألكسندر السادس، وحروب يوليوس الثاني، والمرح المستهتر الذي عرف به ليو العاشر، والتجار في المخلفات المقدسة، وبيع صكوك الغفران، وانتصار الإسلام على العالم المسيحي في الحروب الصليبية إلى جانب التركية، وازدياد الاتصال بالعقائد غير المسيحية، وتدفق العلم العربي والفلسفة العربية، وتدهور مكانة الفلسفة الكلامية في ظهور فلسفة سكوتس اللاعقلانية، وشك أوكهام، وفشل حركة التوفيق في الإصلاح، والكشف عن الحضارة الوثنية القديمة، واكتشاف أمريكا، واختراع الطباعة، وانتشار القراءة والكتابة والتعليم، وترجمة الإنجيل وقراءته، والإدراك الجديد للتناقض بين فقر الرسل وبساطتهم وبين ثراء الكنيسة الفاحش، والثراء المتزايد لألمانيا وإنجلترا واستقلالهما الاقتصادي، ونمو طبقة وسطى ترفض التسليم بقيود رجال الدين ومزاعمهم، والاحتجاج على تدفق الأموال إلى روما، وتحويل القانون والحكم إلى الأغراض الدنيوية، وفتوة القومية، وتقوية الملكيات، والتأثير القومي للُّغات والآداب الشعبية، وتفاعل الميراث الفكري الذي خلَّفه الوالدانيون وويكليف وهس، والمطالبة الصوفية بالتخفف من الطقوسية في سبيل ديانة تلتحم بالشخصية والروحية، وتتسم بالاتصال المباشر بالإنسان. . .

إن هذه كلها، كانت تتحد في سيل عارم، سوف يحطم عُرف القرون الوسطى الذي كان أدنى إلى القشرة، وسوف يحُل جميع المعايير والروابط، ويمزق أوروبا إلى أمم ومذاهب، وسوف يكتسح أمامه أكثرَ فأكثرَ دعائمَ المعتقدات المأثورة وما تقدمه من عزاء، ولعلها تؤذِن ببداية النهاية لسلطان المسيحية على الحياة العقلية للرجل الأوروبي»[1].

وهذه الأسباب وغيرها مما لم يذكر، متفاوتة فيما بينها في التأثير، ويمكن أن يدخل بعضها في بعض، ونستطيع من خلال التحليل والتقسيم أن نُرجع أصول الأسباب التي كان لها التأثير الأبلغ في إحداث ظاهرة النقد للدين إلى **أربعة أسباب أساسية، هي**:

السبب الأول: تحريف الدين المسيحي وخروج مكوناته عن العقل.

السبب الثاني: ضخامة فساد الكنيسة وظلام تاريخها.

السبب الثالث: تطور الوعي الأوروبي وتوسع مداركه وتجاوزه للكنيسة.

السبب الرابع: إخفاق الإصلاح الديني وقصوره النقدي.

وتفصيل القول في هذه الأسباب، والكشف عن حقيقتها وحجمها وطبيعتها، مهم جدًّا لدارس ظاهرة نقد الدين التي عاشها الفكر الغربي في العصر الحديث؛ لأنها تبين مقدار الدواعي الدافعة إلى نفرة الناس من الدين، وحجم التشوهات الكبيرة التي عشَّشت في عقول الناس عن الأديان، وهذا ليس تبريرًا للظاهرة بقدر ما هو تفسير لها، وتفهُّم للمعطيات التاريخية المؤدية إليها.

وهي مهمة من جهة أخرى، فإنه بتبين حقيقة تلك الأسباب، نتعرف على مقدار الفرق الهائل بين ما وقع في التاريخ المسيحي من أسباب موجِبة لنقد الدين والنفرة منه، وبين ما وقع في التاريخ الإسلامي، ونقف على حجم الخلل المنهجي الذي وقع فيه بعض الحداثيين والعلمانيين العرب حين يقارنون بين حالة العالم الإسلامي وبين حالة الفكر المسيحي قبل الثورة على الدين، ويؤكدون على أنه لا فرق بينهما؛ ولذلك فإنه سيحدث في العالم الإسلامي مثل ما حدث في العالم الغربي، ويُصِرُّون على أن الدعوة إلى العلمانية، والحثَّ على نقد الدين الإسلامي بالطريقة التي هي عليها في الفكر الغربي، أمر مشروع مسوَّغ.

---

(١) قصة الحضارة، ول ديورانت (٢٣/ ٢٨٣ ـ ٢٨٤).

السبب الأول

تحريف الدين المسيحي وخروج مكوناته عن العقل

دخل التحريف والتبديل في العقيدة المسيحية منذ زمن مبكر جدًّا، وما زال مستمرًّا فيها حتى لم يَنبَلِج فجرُ القرن الرابع الميلادي إلَّا وقد تغيرت صورة العقائد المسيحية عما كانت عليه، فأضحت مزيجًا من العقائد الوثنية والأفكار الفلسفية، فلم تعُد مُفْترقة في حقيقتها عن الوثنيات المحيطة بها، ولم يتوقف التحريف حتى شمِل أصول العقائد المسيحية، وكبار الشعائر التعبدية فيها، ودخلت فيها الوثنية وعبادة الصور والتماثيل والبشر، وانتهى الحال إلى تحريف الكتاب المقدس نفسه، والعبث بنصوصه ومكوناته.

وأضحت هذه القضية ـ إثبات التحريف في الديانة المسيحية ـ من أوضح الأمور التاريخية وأجلاها، وقد تتابع على تأكيدها كثير من الباحثين في الأديان وتاريخ الحضارات في الفكر الغربي والمسيحي.

وليس من غرض البحث هنا، سَوْقُ كل النصوص والإقرارات التي تتعلق بتلك القضية، ولكن حسبُنا أن نشير إلى بعض ما ذكره الباحثون المنتمون إلى الفكر الغربي، وفي تأكيدها يقول الأستاذ أندريه نايتون ـ وهو متخصص في تاريخ الأديان ومقارنتها ـ: «ونحن في دراستنا لتاريخ الأديان اليوم، لا نستطيع أن نُنكر ما بين المسيحية والوثنية من صلات وثيقة، وأواصرَ متينة، بل إنه يَلزمنا ويجب علينا، أن نبين كيف أن هذه المسيحية تحدَّرت من الوثنية، وصار لهما نسب واحد وأصل مشترك؟ وهذا أمر منطقي وطبيعي لدى مؤرخ الأديان.

إننا لا نستطيع أن نفهم مسيحيَّتَنا حقَّ الفَهم، إذا لم نعرف جذورها الوثنية؛

فقد كان للوثنية قسط وافر في تطوير الدين المسيحي. . . لقد كان للوثنية اليونانية والفارسية هيمنةٌ على المسيحية، وكذلك كان للوثنية في عموم الشرق. . . ونحن لا نبالغ إن قلنا: إن ما يُعرف بالأسرار الدينية في المسيحية، مستوحًى من الأديان الوثنية القديمة»[١].

والجزم بالتحريف للعقائد المسيحية، هو ما توصَّل إليه عالم الأديان الفرنسيشارل جنيبير، في دراسته المفصَّلة عن تاريخ المسيحية وتطورها؛ فقد انتهى إلى أن المسيحية التي يتَّبعها الناس اليوم، إنما هي تحريف لما جاء به المسيح[٢]، وكشف عن أوجه التشابه الكبير الذي بين العقائد المسيحية وبين الوثنيات المعاصرة لنشأتها[٣]، وأوضح مقدار تأثر المسيحية بتلك الوثنيات المعاصرة، وحدَّد كثيرًا من العقائد التي استعارها الفكر المسيحي من الأديان الوثنية، وأجلى المنابع الوثنية التي استَقَتْها المسيحية في عقائدها[٤]، وقال: «إذا تأملنا الكنيسة في مقتبل القرن الرابع، فإنه يتعذَّر علينا أن نجد صورة من صور مجتمع الكنيسة»[٥]، وقال أيضًا: «وإذا كانت المسيحية قد انتصرت في القرن الثالث على سائر ألوان التأليف الديني الوثني؛ فذلك لأنها كانت هي الأخرى قد تطورت إلى تأليف ديني، تجتمع فيه سائر العقائد الخصبة، والشعائر الجوهرية النابعة من العاطفة الدينية وثنيًّا»[٦].

وتوصل إلى أنه لا توجد رابطة بين المسيحية في القرون الوسطى وبين المسيح؛ لأن الانحراف قد انجرف بها بعيدًا، وانتهى إلى أن المسيحية لم تستطع أن تطوِّع المجتمعات الوثنية، وإنما هي التي تشكلت على سمتها[٧].

وفي سنة ١٩٧٧م، قام سبعة نَفَرٍ من علماء اللاهوت وأساتذته في الجامعات البريطانية بإصدار كتاب اسمه «أسطورة تجسُّد الإلٰه»، قرروا فيه إثبات

---

(١) المسيحية والوثنية ـ ضمن كتاب الأصول الوثنية للمسيحية (١٩ ـ ٢٠).

(٢) المسيحية نشأتها وتطورها (٤٩).

(٣) المرجع السابق (٧٧).

(٤) انظر: المرجع السابق (١٢٤، ١٢٦، ١٣٢).

(٥) المرجع السابق (١٢٦).

(٦) المرجع السابق (١٢١).

(٧) انظر: المرجع السابق (١٩١، ١٩٢).

وقوع التحريف في العقائد المسيحية، وأن المسيحية غيَّـرت كثيرًا من عقائدها الأساسية، وكشفوا عن الدخيل من العقائد، وعن مصدرها الوثني[1].

وإذا انتقلنا إلى المهتمين بالتاريخ، وتطوراته وتفسيره، نجد كثيرًا منهم نصَّ على الإقرار بوقوع الانحراف في العقائد المسيحية، وفي بيان ذلك يقول المؤرخ الأمريكي ول ديورانت: «إن المسيحية لم تقضِ على الوثنية، بل تبنَّتْها؛ ذلك أن العقل اليوناني المتحضر عاد إلى الحياة في صورة لاهوت الكنيسة وطقوسها»[2]، ولأجل ذلك عدَّ المسيحية «آخر شيء عظيم ابتدعه العالم الوثني القديم!»[3].

وفي رصده لتاريخ البشرية، وقف المؤرخ الإنجليزي ويلز عند انحراف المسيحية، وعقد فصلًا لبيان ذلك أسماه: «مبادئ أضيفت إلى تعاليم المسيح»، شرح فيه الانحراف الذي حلَّ بالتعاليم المسيحية، وأوضح أن العصور الأولى من تاريخ المسيحية، حصل فيها توفيق ومطابقة بين عدد من العقائد المسيحية وعقائد الأديان التي كانت في ذلك الزمن، ورصد قدرًا كبيرًا منها[4]، وحين تحدَّث عن أول مَجمع مسيحي، كرَّر تأكيده على انحراف المسيحية فقال: «من الضروري أن نستلفت نظر القارئ إلى الفروق العميقة بين مسيحية نِيقِيَةَ[5] التامة التطور، وبين تعاليم يسوع الناصري»[6].

ويؤكد أرنولد توينبي على أن المسيحية امتصت الديانات الوثنية أكثر مما أحدثته هي من تدمير فيها، وفي سياق تاريخه لتطورات الدين المسيحي يقول: «لكن المسيحية خرجت عن التوحيد اليهودي؛ بأن ابتلعت وتمثلت الديانات المنافسة المقهورة»[7].

وأما المؤرخ الأمريكي المعاصر «كرين برينتن»؛ فإنه كشف عن أن

---

(١) انظر: أسطورة تجسد المسيح كاملا، وانظر اختصارًا للكتاب في: دراسات معاصرة في العهد الجديد والعقائد النصرانية، محمد البار (٣٠٤ ـ ٣٨٣).

(٢) قصة الحضارة (١٢/ ٧٧).

(٣) المرجع السابق (١٢/ ٧٨).

(٤) انظر: معالم تاريخ الإنسانية (٣/ ٥٥٩ ـ ٥٦٦).

(٥) المراد بمسيحية نقية هي الحالة العقدية التي اعتمدتها الكنيسة بعد مجمع نقية.

(٦) معالم تاريخ الإنسانية (٣/ ٥٧٢).

(٧) تاريخ البشرية (١/ ٣٦١)، وانظر أيضًا: تاريخ أوروبا ـ العصور الوسطى ـ فيشر (٨).

المسيحية ترعرعت في جوف الحضارة الوثنية، وأبان عن أنها في نموها ونظامها كانت جزءًا لا يتجزأ من العالم اليوناني الروماني؛ ولذلك فإنا لا نستطيع أن نفهم المسيحية اليوم إلا إن فهمناها في ذلك الحين[1].

وهذا ما أوضحه الفيلسوف والمؤرخ الإنجليزي «برتراند رسل»، فإنه يكرر دومًا أن اللاهوت المسيحي تشرَّب الأفكار والعقائد اليونانية، وخاصة عقائد الأفلاطونية الجديدة، وحصل بينهما التمازج حتى أضحيا وجهين لعملة واحدة يَعسُر الانفكاك بينهما[2].

وأما المؤرخ «ريتشارد تارناس»؛ فقد أطال جدًّا في بيان التداخل التاريخي الواقع بين الفكر المسيحي المبكر وبين الثقافات الوثنية المعاصرة له، وخاصة الثقافة اليونانية، وبيَّن أن المسيحية لم تقضِ على الفكر اليوناني بقدر ما تشربت كثيرًا من عناصره[3]، وخلص بعد دراسة مطوَّلة إلى أن الوحي المسيحي البدائي، ارتدى «أثوابًا ثقافية وفكرية مختلفة ـ يهودية، وإغريقية، وهِيلينِيَّة، وغنوسطية (عرفانية)، وأفلاطونية جديدة، رومانية ومشرقية دنيا ـ نجحت المسيحية في إذابتها في بوتقة فريدة في دوامتها»[4].

ومن خلال دراسته، توصل إلى أن «حشدًا من العناصر الرئيسة لحياة يسوع، التي تعدُّ مقدسةً في العقيدة المسيحية ـ قصة القيامة المسرحية، وجملة حكايات الإعجاز المختلفة، ووقوف يسوع على حقيقة التثليث (الأب والابن والروح القدس)، واعتزامه تأسيس دين جديد ـ متعذِّر على الإثبات الحاسم، غير الرجوع إلى الأدلة التاريخية والنصية»[5].

وقد أضحت قضية تحريف الدين المسيحي محل اهتمام لعدد غير قليل من الباحثين، فتوجهوا تلقاءها، وتناولوها بالدراسة والتحليل والتنقيب من جهات عديدة؛ من جهة أسبابها، والعوامل الداخلية والخارجية التي أثرت فيها، ومن جهة تطوراتها التاريخية، وكشفوا عن معالمها وحدودها، ونقبوا عن مشاربها

---

(١) انظر: أفكار ورجال ـ قصة الفكر الغربي ـ (٤٣)، وانظر: إشارة أخرى (٢٠٧).
(٢) انظر: تاريخ الفلسفة الغربية (١/ ٤١٨).
(٣) انظر: آلام العقل الغربي، ريتشارد تارناس (١٢٦)، وانظر أيضًا: (١٣٩، ١٤٠).
(٤) المرجع السابق (٢٠٠).
(٥) المرجع السابق (١٢٩).

ومستَمَدَّاتها، وحشدوا الأدلة والبراهين الدالة على صحة وقوع التحريف وضخامته[1].

وفي أثناء حديث الدارسين عن تحريف الديانة المسيحية، يكاد يُجمع كثير منهم على أن الشخص الذي تولى كِبرَ أكثر التحريف للدين المسيحي، وإلى جهده وتخطيطه يرجع أضخم معالمه = القديس بولس؛ حيث يعد أشهر الشخصيات في الفكر المسيحي بعد عيسى عليه السلام.

وكل من أقرَّ بالانحراف في المسيحية، تجدُه يربطه بهذه الشخصية، ويجعله السبب الرئيس في إحداثه، وفي بيان الأثر الذي أحدثه دخول بولس إلى المسيحية، يقول هيم ماكبي ـ أحد مؤرخي الأديان ـ: «الحديث الجلل الكبير، الذي كان وراء ولادة هذا الدين المسيحي، وأعني به اعتناق بولس للمسيحية على طريق دمشق، إن هذا الحديث هو الذي حوَّل المسيحية من استمرار للديانات اليهودية الأصلية إلى دين مختلف جديد، ذي لاهوت خاص وأساطير خاصة لا علاقة لها بالأصل»[2].

وقد امتلأت كتب الباحثين والدارسين الغربيين بالتأكيد على أن بولس كان وراء دخول التحريف في الدين المسيحي، وأنه منبع أضخم صُوَرِه[3].

---

(١) انظر في شرح ذلك كله: تأثر المسيحية بالأديان الوضعية، أحمد عجيبة، وتحريف رسالة المسيح، بسمة جستنية، والأصول الوثنية للمسيحية، والمسيحية نشأتها وتطورها، جنيبر، ودراسات معاصرة في العهد الجديد والعقائد النصرانية، محمد البار، والمسيحية وأساطير التجسد في الشرق الأدنى، دانييل إيباسوك (٤٥ ـ ٧٥)، والأديان في تاريخ شعوب العالم، سيرغي توكاريف (٥٠٠ ـ ٥٠٢)، ومختصر تاريخ الكنيسة، أندرو ملر (٢١١، ٢١٧، ٢٢٠، ٢٩٢)، وأوروبا في العصور الوسطى، هلسترس. ورن (٢٨، ٣٠، ٣١)، وتاريخ المسيحية في العصور الوسطى، جاد المنفلوطي (باحث مسيحي) (٤٣).

(٢) بولس وتحريف المسيحية، هيم ماكبي (٣٥).

(٣) انظر: بولس وتحريف المسيحية، هيم، الكتاب كاملًا، والمسيحية نشأتها وتطورها، شارل جنيبير (٣٩)، ومعالم تاريخ الإنسانية، ولز (٣/٥٤٩، ٤٦٠)، قصة الحضارة، ول ديورانت (١١/٢٦، ٣٩)، روح الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى، إتين جلسون (٥٣)، الخالدون مائة، مايكل هارت (٢٣). انظر: عددًا من النصوص والتأكيدات: اختلاف في تراجم الكتاب المقدس وتطورات هامة في المسيحية، أحمد عبد الوهاب (٩٢)، وفجر المسيحية، حبيب سعيد (مؤرخ مسيحي) (٤٥).

أثر التحريف في اللاهوت المسيحي على ظاهرة نقد الدين:

إذا تدخلت الأيدي البشرية في تحديد معالم الديانة الإلٰهية، ورسم حدودها، فإن أثرها سيكون لا محالةَ بالغًا؛ لما بينها من تباين كبير في الأهواء والأغراض والمصالح. ولهذا، حين وجد التحريف له منفذًا إلى العقائد المسيحية، لم يقف عند حدٍّ؛ فقد طال كلَّ الأصول العقائدية والتشريعية الكبرى، وانجرف بها عن صورتها التي جاء بها عيسى عليه السلام.

والتدخل البشري في رسم صورة العقائد المسيحية، أثر في تشويه معالمها النقية، وتنفير الناس من الدين المسيحي، وزيغهم عن قبوله، وتسبب في فتح منافذ واسعة للقدح في المسيحية، وساعدت على إدخال الفكر المسيحي في مآزق وصعوبات دينية وتاريخية كبيرة، كانت أقوى الأسباب في تقوية جانب نُقَّاد الدين، وإضعاف جانب أهل الأديان، وفي تأكيده على هذا المعنى يقول ليكونت دي نوي: «إن إضافة الإنسان إلى الديانة المسيحية، والتفسيرات التي قدَّمها، والتي ابتدأت من القرن الثالث، بالإضافة إلى عدم الاكتراث بالحقائق العلمية، كلُّ ذلك قدَّم للماديين والملحدين أقوى الدلائل المعاضِدة في كفاحم ضد الدين»[1]، فأكثر الاعتراضات التي يلوِّح بها الملحدون وغيرهم في تبرير تمرُّدِهم على الأديان، راجعة إلى تلك الإضافات الانحرافية الخرافية التي أُدخلت في الأديان المحرفة.

وبسبب التدخل البشري في صياغة الدين المسيحي، فقد أضحى متَّصِفًا بأوصاف قبيحة، كلُّ وصف منها يكفي في القدح في صحة الدين والنفور منه، فكيف بها مجتمعة؟! وتتحصل أهم تلك الأوصاف في المظاهر التالية:

المظهر الأول: التشبُّع بسِمات الأديان الوثنية:

فحين وقع التداخل بين العقائد المسيحية مع عقائد الديانات القديمة، واستعارة المسيحية منها كثيرًا من الطقوس والعبادات = أخذت تتشكَّل معالِـمُها بالسَّمت نفسه الذي كانت عليه تلك الأديان، وتتصور بالأنماط الفكرية والسلوكية التي كانت عليها، وتتشابه معها تشابها قويًا جدًّا.

---

(١) مصير البشرية (٢٠٥)، بواسطة: الجفوة المفتعلة بين العلم والدين، محمد علي يوسف (١٥).

وتلك الديانات، فضلًا عمَّا فيها من وثنية؛ فإنها تتسم بالغموض وكثرة الأسرار، وانتشار الخرافات والأساطير في تعاليمها، وتعتمد بشكل كبير على الأرواح المغيَّبَة، التي تقوم بتخليص الناس من الشرور والأخطار.

وكانت تُصوِّر الإلٰه بصورة مشابهة لصورة البشر؛ في قُدرته، وكيفية تعامله مع الأحداث، وفي أسباب غضبه ورضاه، وموجبات انتقامه وعذابه.

وهذه الأوصاف مع الوثنية، والتعلُّق بالمخلوقين وعبادتهم، شاعت شيوعًا واسعًا في اللاهوت المسيحي، وانتشرت فيه انتشارًا ظاهرًا، وهذا ما دعا بعض المؤرخين إلى أن يُدرِج المسيحية في نطاق الأديان الغامضة، ويجعلها آخرَ تشكُّلٍ من تشكلاتها[1]؛ ونتيجة لذلك، امتلأ الكتاب المقدس بالخرافات والأساطير والحكايات المستغربة، التي لا تستقيم مع دلائل العقول، وشاعت في الفكر المسيحي خرافات لا تكاد تحصى، سواءٌ ما تعلق منها بالأمراض، أو الأعشاب، أو النجوم، أو الزراعة، أو قُدرات الكهَّان[2].

وحين تطورت مناهج الدراسات التاريخية في الفكر الغربي، وآليات التنقيب، وتيسَّر للعلماء دراسة الأديان القديمة؛ الهندية، والصينية، والمصرية، والبابلية، واليونانية وغيرها؛ استطاعوا أن يكشفوا عن مقدار العقائد الوثنية التي تسلَّلت بحذافيرها إلى اللاهوت المسيحي، وأن يقفوا على ضخامة الخرافات والأساطير التي تشرَّب بها؛ ونتيجة لذلك، أخذ بعضهم يقرِّرأن المسيحية ما هي إلا نموذج وثنيٌّ، جرى تكوينه من عناصر مختلفة من الأديان الشرقية القديمة، وأنها مجرد تجميع لخرافات وأساطير الناس في ذلك الزمان. وانتهى إلى أن المسيحية ليست أمرًا مبتكَرًا متعاليًا على الواقع، وإنما هي نسخة مكرَّرة مما كان يعتقده الخرافيون والوثنيون[3].

وما زال نقَّاد الدين يلوِّحون بذلك التداخل العَقَدي في هجمتهم على الأديان ونقدهم لها، وما فتئ سلاحًا مشهورًا في وجه المدافعين عن التدين الصحيح والعقائد السليمة.

---

(١) انظر: قصة الحضارة، ول ديورانت (١٢/ ٨٧).

(٢) انظر في توصيف الخرافات الشائعة في الفكر المسيحي: المرجع السابق (١٧/ ١٥٨ ـ ١٦٨)، ومظاهر الأسطورة، مرسيا إلياد (١٥٣ ـ ١٥٨).

(٣) انظر: الأديان في شعوب العالم، سيرغي توكاريف (٤٨٨ ـ ٤٨٩).

المظهر الثاني: الرضوخ للتطور والتعديل:

فنتيجةً للتدخل البشري في الدين المسيحي، أضحت العقائد فيه خاضعة للرغبات البشرية، وقابعة تحت وطأة الظروف التي يمر بها المسيحيون، وبدأت تتشكل معالمها على حسب الحوادث، وأخذت الطائفة المسيحية تقوم بالإضافة والتعديل والتطوير في قانون الإيمان لديهم، بما يتناسب مع الأحوال التي يمرون بها، وأمست الكنيسة تُقيم المجامع باختلاف أنواعها؛ لأجل اتخاذ القرار في تحديد العقيدة الرسمية المناسبة للمسيحيين، وفي كل مجمع يُقرَّرُ شيءٌ جديد من العقائد، أو تُغيَّر صورة عقيدة سابقة، فتسبب هذا في تبدد الوجهة التي يسير عليها الدين المسيحي.

وهذا الحال جعل من اللاهوت المسيحي لاهوتًا ناميًا ومتغيرًا باستمرار، وفي تأكيد هذه السمة البارزة يقول جون هيك في تقديمه لكتاب «أسطورة تجسد الإله في المسيح»: «إن المسيحية على امتداد تاريخها،كانت حركة نامية متغيرة باستمرار؛ ونتيجة لذلك، نما لاهوتُها في اتجاهات كثيرة غير محددة... وكما قال إليوت: تُكيِّف المسيحيةَ نفسها باستمرار لوضع يمكن معه الاعتقاد بها»[1].

فقانون الإيمان الذي تَعُدُّه أكثر الطوائف المسيحية أساسًا لعقائدها، كان خاضعًا للتطور؛فقد وُضع على مراحل متعدد، بعضُه كان في مجمع نِيقِيَة (٣٢٥م)، ثم زِيد عليه في مجمع القسطنطينية (٣٨١م)، ثم زيد عليه فقرات عديدة في مجمع أفسس (٤٣١م)[2].

وهذه السمة، التطور والتعديل، كانت أحد أهم الأسباب الداعية إلى ظهور نقد الدين في الفكر الغربي؛ لأنها كشفت عن المصادر الحقيقية للعقيدة النصرانية، فلو كان مصدره الوحي الإلهي لما خضع للتطور والتبدل، ولما كان

---

(١) أسطورة تجسد الإله في المسيح (٢٣، ٢٤)، وانظر في إثبات التطور في المسيحية: الأديان في تاريخ الشعوب، سيرغي توكاريف (٥٠٠)، وتاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل (١/٤١٨)، ومدخل إلى الفلسفة القديمة. .هـ. أرمسترونغ (٢١٥)، والمسيحية نشأتها وتطورها، جينيبير (١٥٨)، وأفكار ورجال ـ قصة الفكر الغربي ـ، كرين برنتن (١٧٩، ١٩٠)، والمسيح ليس مسيحيًا، جورج برناردشو (٢٨)، وموسوعة آباء الكنيسة، عادل فرج عبد المسيح (١/٢١٧)، ودراسات معاصرة في العهد الجديد والعقائد النصرانية، محمد البار (٣٨٦ ـ ٤٠٨).

(٢) انظر: تاريخ الأقباط، زكي شنودة (١/١٧٨ ـ ١٧٩).

خاضعًا لأهواء القُسُس والرهبان؛ فحين انكشفت سمة التطور، وظهر للعِيان أن العقيدة المسيحية خضعت للتعديل والتبديل عبر العصور؛ رفض كثير من الناس في العصور الحديثة قبول المسيحية[1]، وثاروا عليها وعلى فكرة الأديان جملةً؛ لأن المسيحية عندهم تمثل الدين المقدس الوحيد، فإذا كانت لم تَسلم من التدخل البشري، فكيف بغيرها؟! ولهذا صرح برتراند رسل بأنه ليس مسيحيًّا؛ لأن المسيحية لم تعد موجودة الآن[2].

المظهر الثالث: كثافة المناقضة لمقتضيات العقول:

فحين دخلت أيدي العبث بالديانة المسيحية السماوية، وأضحت تحقن بعقائد وأفكار وثنية، غدت دينًا مليئًا بالتناقضات والتنافر بين عناصره؛ نتيجة لاختلاف المشارب وتنوع المنابع التي استقى منها محرِّفو المسيحية.

وأمسى التناقض والخروج عن مقتضيات العقل السليم سمة بارزة، ووصفًا ملازِمًا للَّاهوت المسيحي. ويصف المؤرخ زاليان ج. ويد جيري ذلك بوصف ظريف فيقول: «إن المسلَّمات الأساسية في العقيدة المسيحية، مع أنها مفارقة للعقل، تجعل من الممكن إجراء عرض للحياة والتاريخ، يضم جميع الوقائع وجميع التناقضات!»[3].

ومن أظهر تجليات التناقض والخروج عن مقتضيات العقل في العقائد المسيحية وأجلاها: قضية التثليث. وهذه العقيدة تمثل حجر الزاوية في اللاهوت المسيحي؛ إذ إنها تعد من أكبر المرتكزات التي تقوم عليها الديانة المسيحية المحرَّفة، ولا يكون المرء مسيحيًّا إلَّا إذا آمن بها، وهي محور قانون الإيمان، الذي تعدُّه كل الطوائف المسيحية أساسًا لها، ووصفته بأنه جوهر المسيحية، وخلاصة الإيمان المسيحي، والقسم الأصعب والسر الأعمق[4].

وقد كثرت تعبيرات علماء النصارى في تعريف التثليث، وتوضيح معناه،

---

(١) انظر: دراسات معاصرة في العهد الجديد والعقائد النصرانية، محمد البار (٣٠٦).

(٢) انظر: لماذا لست مسيحيًّا ـ ضمن مجلة أنا أفكر ـ، العدد السابع (٢١).

(٣) المذاهب الكبرى في التاريخ (١٦٩)، بواسطة: الإسلام والمسيحية في الميزان، شريف محمد هاشم (٢٧٢).

(٤) انظر: المسيحية في عقائدها، مجلس أساقفة كنيسة ألمانية (٩٥).

وذهبت بهم المقالات طرائقَ قِدَدًا[١]، وخلاصة ما عندهم، أنهم يُقِرُّون بالإلٰه الواحد، ولكنهم ـ مع ذلك ـ يجعلون الأقانيم الثلاثة متميزة عن بعضها، كلٌّ له صفته وخواصه الأزلية، وكل واحد منها يطلَق عليه اسم الله.

فهم يقولون: إن إلههم الواحد يتعين في الوجود في ثلاثة أقانيم، وكل واحد من هذه الثلاثة شيء مختلف عن غيره، ومنفصل عنه، وهي ـ مع ذلك ـ تشترك في جوهر واحد؛ فالأقانيم الثلاثة ليست كائنات غيرَ الله، أو كائنات معه، وإنما هي ذات الله نفسِه، ولكن الله يتعين في تلك الأقانيم الثلاثة المنفصلة[٢].

وهذه العقيدة بهذه الصورة، تمثل كابوسًا جاثـمًا على كاهل النصرانية، فإن علماءها عاجزون عن توضيحها وتبيانها؛ لما فيها من التناقض، وما زالت تثير بينهم مزيدًا من الجدال والانقسام[٣].

ونتيجة لكون هذه العقيدة مناقشة لبدهيات العقل؛ لجأ كثير من علماء المسيحية إلى كونها سرًّا لا يمكن معرفة كُنْهِه، وأن طريق الإيمان به هو التسليم المحض وليس العقل، وقد تتالى على تأكيد هذه السرية عدد كبير من علماء اللاهوت النصارى، وفي الإفصاح عن ذلك يقول القس إلياس مقار: «على أننا، ونحن نتأمل هذه العقيدة ـ التثليث ـ بشيء من التفصيل والتوضيح، لا مندوحةَ لنا من الاعتراف أننا إزاءَ سرٍّ من أعمق أسرار الوجود والحياة»، وفي تأكيد ذلك يقول نقولا يعقوب: «لست أحاول تفسير عقيدة لم يستطع تفسيرها الأوائل، ولن يتوصل إلى إدراك كُنْهِها الأواخر»[٤]، ويقول بنيامين بنكرين: «إذا أعلن الله لنا ثالوثَه في الكتاب المقدس، وهو جوهر المعتقد المسيحي، فنحن نقبله بالإيمان لا العقل، ولا نبحث فيه كأننا نَقْدِر أن نُدركه؛ لأنه يفوق العقل»[٥].

---

(١) انظر: تأثر المسيحية بالأديان الوضعية، أحمد عجيبة (٤٣٠).

(٢) انظر في شرح هذه العقيدة: أديان العالم، حبيب سعيد (مؤرخ نصراني) (٣٠٠ ـ ٣٠٢).

(٣) انظر: أديان العالم، حبيب سعيد (٢٨٣)، وقضايا المسيحية الكبرى (٦٠).

(٤) أبحاث المجتهدين في الخلاف بين النصارى والمسلمين (٦٦).

(٥) تفسير إنجيل متَّى (٥١)، وهذا النقل والنقل الذي قبله كانت بواسطة: تأثر المسيحية بالوثنية، أحمد عجيبة (٤٦٤ ـ ٤٦٨). وانظر مزيدًا من الإقرار بتعالي التثليث على العقل: المسيحية في عقائدها، إعداد: أساقفة كنيسة ألمانية (٩٧)، ومسيحية بلا مسيح (٢٧)، والإسلام والمسيحية في الميزان، شريف محمد هاشم (٢٦٨ ـ ٢٧٩).

وهذا الموقف هو الذي استقر عليه اللاهوت المسيحي؛ ولهذا شاع في القرون الوسطى المقولة الذائعة الصِّيت: «لست أسعى للفهم لكي أعتقد، بل إني أعتقد لكي أفهم»[1].

ومع هذه العقيدة، يغدو المرء متراوحًا بين موقفين؛ إما الإيمان بالعقائد المسيحية والتنكر لمقتضيات العقل الضرورية، وإما التسليم لمقتضيات العقل الضرورية والتنكر للعقائد المسيحية.

ولكن كثيرًا من العقلاء على مر التاريخ المسيحي، حزموا أمرهم، ولم يتخلَّوْا عن مقتضيات العقول السليمة؛ فتنكَّروا للعقيدة المسيحية، وثاروا عليها وحكموا ببطلانها.

وكانت الطبيعة المتناقضة مع العقل، هي أحد أهم الأسباب التي أدَّت إلى نفور الناس من الدين، وإلى حدوث ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي في الفلسفة الحديثة؛ فقد ذكرت مؤرخة الأديان الشهيرة كارين آرمسترونغ، أن عقيدة التثليث أربكت المسيحيين خلال القرن الثامن عشر ـ قرن العقل ـ، وحاولوا التخلص من هذا الارتباك، فكانت محاولاتهم إحدى العوامل التي أدت إلى ظهور نظرية: موت الإله[2]!!

المظهر الرابع: الانقطاع التاريخي:

فقد أصيبت النصرانية، جرَّاء الاضطهاد والتحريف الذي طالها في لُبِّها وأصلها، أصيبت في كتابها المقدس، فضاعت أصوله وانقطعت أسانيده، فافتقدت الاتصال التاريخي بينها وبين رسولها عيسى عليه السلام، وهذا حدث جلل وخطب كبير، وفي الأديان السماوية بالخصوص؛ فإنها قائمة على أن المشرع الأول فيها هو الله تعالى، وعلى أن الرسول هو المبلِّغ الوحيد لدين الله إلى الناس عن طريق الوحي.

ولا يمكن للمؤمنين المتأخرين عن الرسول في الزمان، أن يتصلوا به، ويتعرفوا على ما جاء به ويتيقنوا من ذلك، إلا عن طريق ما أبقاه لهم من وحي الله المنزَّلِ عليه.

---

(١) انظر: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل (١/ ١٨٢)، وقصة الحضارة، ول ديورانت (١٧/ ٦١)، وتاريخ الفلسفة في العصر الوسيط، يوسف كرم (٨٥).

(٢) انظر: الله والإنسان (١٢٩).

ولأجل هذا، كانت منزلة الكتاب المقدس في الأديان السماوية عالية جدًّا، وتحتل مكان القطب وحجر الزاوية، وأساس الثبات الذي متى ما تهاوى انقضَّ كيان الدين من أساسه.

وتقتضي الضرورة العقلية أن يكون الكتاب المقدس، من حيث الأصل، ثابتَ النسبة إلى النبي، وصحيحَ الإسناد إليه، بل لا بد أن يصل إلى درجة اليقين والتيقن، وتقتضي ـ أيضًا ـ أن يكون متَّسِقًا مع نفسه، سالـمًا من التعارض والتنافر والتناقض بين مكوناته؛ إذ مصدره الله تعالى، فمن المحال أن يقع فيه ذلك[1].

لكن الكتاب المقدس لدى المسيحيين، لا يُعرف لبداية كتابته تاريخٌ محدد، وهو لم يُكتب في زمن عيسى عليه السلام، ولا في زمن تلاميذه، فإن أقدم تاريخ ذكر هو تاريخ إنجيل مرقس، وهو أقدم الأناجيل، وقد كُتب بعد رحيل المسيحَ بنحو خمس وثلاثين سنة[2].

وهذا يعني أن الإنجيل غير متصل السند بمصدره الأول، وهذه الحقيقة أفصح عنها عدد كبير من علماء اللاهوت والمختصين في تاريخ الأديان، وأكدوا على أن النص الأصلي للكتاب المنزَّل على عيسى عليه السلام لا يوجد الآن، وأنه ضاع في غياهب التاريخ، وفُقِدَ في أحداثه المتتالية[3].

ويدل عدد من المصادر التاريخية على أن أزمة توثيق الكتاب المنزل على عيسى عليه السلام، ظهرت منذ زمن مبكر في الفكر المسيحي، فبعد رفع عيسى عليه السلام وموت تلاميذه، أخذ النصارى في تدوين الإنجيل، كلٌّ على طريقته الخاصة، وكثرت أعداد ما دُوِّنَ منها، حتى ذكر بعض الباحثين أنها بلغت أكثر من مائة

(١) انظر في شروط الكتاب المقدس: الأقوال الجلية في بطلان كتب اليهودية والمسيحية، محمد علي ـ كان مبشرًا قبل إسلامه ـ (٩)، الفارق بين الخالق والمخلوق، باجه جي زاده (٩)، والنصرانية، محمد أبو زهرة (٨١).

(٢) انظر: المسيح في مصادر العقائد المسيحية، أحمد عبد الوهاب (٤٨)، وأديان العالم، حبيب سعيد (٢٥٤).

(٣) انظر في جمع إفصاحاتهم: أديان العالم الكبرى، حبيب سعيد (٢٥٤)، واختلافات في تراجم الكتاب المقدس، أحمد عبد الوهاب (٢٣، ٢٥)، وقصة الحضارة، ول ديورانت (١٢/ ٢١٠)، ودراسات معاصرة في العهد الجديد والعقائد النصرانية، محمد البار (٣٤ ـ ٨١).

إنجيل! وتسببت هذه الكثرة في إحداث اضطراب شديد في الفكر المسيحي، وسعى الرهبان في حل هذه المعضلة، فبادروا إلى اختيار أربعة منها، وهي الأناجيل الأربعة المشهورة؛ مرقس، ومتَّى، ولُوقا، ويوحنا. وصيَّروها الأناجيل المعتمدة دون غيرها؛ ولهذا أكد عدد من الباحثين، أن الكتاب المقدس لم تتحقق مرجعيَّتُه بشكل نهائي إلا في القرن الرابع مع مجمع نِيقِيَة (٣٢٥م)[١].

ولكن المعضلة لم تحلَّ بهذا الإجراء، بل زادت تعقيدًا؛ فقد أثيرت الأسئلة حول شرعية هذا الاختيار، وأصبحت المسوِّغات التي اعتمد عليها المجتمعون في تخصيص أربعة أناجيل بالصدق، تمثل أزمة معرفية في الفكر المسيحي، وهي باقية بلا حلٍّ إلى الآن!

ثم إن الأناجيل الأربعة تعاني من انقطاع في السند، وفقدان للطريق الصحيح الموصل إلى المصدر الأول، وهي ـ مع ذلك ـ متلبسة بإشكالات كثيرة، أثارت سيلًا عارمًا من الأسئلة، وعددًا كبيرًا من الاستفهامات التاريخية والعلمية، ومن تلك الأسئلة: مَن هم المؤلفون لتلك الأناجيل؟ وهل هم معروفو السيرة وموثوقون في الديانة والضبط؟ ومتى كتبت تلك الأناجيل؟ وأين كتبت؟ وهل هي صحيحة النسبة إلى مَن كتبها؟ وما المصادر التي اعتمدوا عليها؟ وما اللغة الأصلية التي كتبت بها؟ ومتى ترجمت؟ ومن الذي ترجمها؟ وما مدى دقة الترجمة وموافقتها للنص الأصلي؟

وعلماء اللاهوت المسيحي، لم يقدِّموا أجوبة مقنعة وواضحة عن هذه الأسئلة، وما زالت مثار إشكال وجدل واسع بين الباحثين المسيحيين.

وزاد من وطأة تلك الأسئلة، وقوة جانب القول بفقدان الاتصال التاريخي في المسيحية: ما بين الأناجيل من اختلافات وتناقضات واسعة؛ حتى غدت سمةً بارزة في الإنجيل، وقد قام عدد من الدارسين بجمع الشواهد الدالة على ذلك، فرصدوا عشرات التناقضات وعشرات الأمثلة على الأخطاء التاريخية، ومثلها من الأخطاء العلمية، وقد بلغت من الشهرة مبلغًا عاليًا[٢].

---

(١) انظر: المسيح في مصادر العقائد المسيحية، أحمد عبد الوهاب (٣٢، ٣٥).

(٢) انظر: إظهار الحق، رحمة الله الهندي، وهو من أجمع المؤلفات في هذا الباب، وهل العهد الجديد كلمة الله؟! منقذ السقار، واختلافات في تراجم الكتاب المقدس وتطورات هامة في =

وفي الإفصاح الإجمالي بهذه الحقيقة، يقول روبرت كيل تسلر: «لا يوجد كتاب على الإطلاق، به من التغيرات والأخطاء والتحريفات مثل ما في الكتاب المقدس!!»، ويقول فالتر شميت: «لا توجد صفحة واحدة من الأناجيل العديدة، لا يحتوي نصُّها الأقدم على اختلافات عديدة».

وتذكر دائرة المعارف البريطانية أرقامًا كبيرة لعدد الأخطاء في الكتاب المقدس؛ فقد أكدت على أن «مقتبسات آباء الكنيسة من العهد الجديد، التي تغطي كلَّه تقريبًا، تظهر أكثر من مائة وخمسين ألفًا من الاختلافات بين النصوص!!»[1]، وهذا العدد ضخم جدًّا، وقد لا يخلو من المبالغة والتجاوز في العدد، ولكنه معبِّر عن كثرة التناقضات في الجملة.

ولعل هذه الأزمات القديمة والحالية في الأناجيل، هي الدافع الحقيقي الذي دفع بالكنيسة إلى إخفاء الإنجيل عن الناس، وتحريم إظهاره ونشره بينهم، ومحاربة كل محاولة إلى نشره؛ فقد بقي الإنجيل في حيز الكتمان والسرية مدة زمنية طويلة، ولم يكن يطَّلع عليه إلا الخاصة فقط، وقامت محاولات كثيرة سعت إلى إخراجه، ولكن الكنيسة قامت بمحاربتها ووأُدها. ولما ظهر الإنجيل للعيان وانتشر بين الأنام، وانْثَالُوا عليه بالدراسة والتمحيص، اكتشفوا أنه لا يقوم على أساس ولا يستند إلى قاعدة، وهَالَـهُم ما شعروا به من انقطاع سنده، وما وجدوه من التناقض والاختلاف بين مكوناته، واهتز إيمان كثير منهم، وتساءلوا كيف يعوَّل على الكتاب المقدس وهو يحتوى على تلك الإشكالات العلمية والتاريخية؟!

وكان هذا من أقوى الأسباب التي دعت إلى نفرة الناس من الدين، وتسببت في حدوث ظاهرة نقد الدين في العصور المختلفة.

المظهر الخامس: الاضطراب والغموض:

فقد كان لدخول العقائد الوثنية المتنافرة في عناصرها، وتعمق الانحراف

= المسيحية، أحمد عبد الوهاب (٢٧ ـ ٨٨)، والكتب المقدسة بين الصحة والتحريف، يحيى محمد ربيع (٦٥ ـ ١٨١، ٢٢٥ ـ ٣٢٢)، وقصة الحضارة، ول ديورانت (١١/ ٢٠٢ ـ ٢١١)، ومعالم تاريخ الإنسانية، هربرت ويلز (٣/ ٥٥٠).

(١) النقول الثلاثة السابقة بواسطة: هل العهد الجديد كلمة الله؟ منقذ السقار (١٧ ـ ١٨).

الذي حلَّ بالعقائد المسيحية، أثرٌ بليغ في إحداث الاضطراب والتداخل في كِيان الفكر المسيحي؛ فقد انثالت عليه الأسئلة من كل حَدَبٍ وصَوْب، وتتابعت الاستفهامات من كل جهة حول العقائد المكـوِّنة للَّاهوت المسيحي، وحول تاريخها، وأصلها، وارتباطها بالمسيح ﷺ، وأتباعه وتلاميذه.

وزاد من فاعلية تلك الأسئلة ومن سطوتها، ضياع كثير من المشاهد التاريخية للقرون الأولى للنصرانية، فأصبح الوصول إلى الحقيقة الواقعية لِمَا كانت عليه، من أصعب الآمال وأعقدِها[1].

ونتيجةً لذلك، وما صاحبه من ضياع المصادر الأصلية؛ كثُرت الاضطرابات، واتسعت الانقسامات بين الطوائف المسيحية في تحديد حقيقة العقائد الكبرى، التي يقوم عليها دينهم؛ حتى أضحى هذا الانقسام مَدْعَاةً للسخرية والاستهزاء بهم، ومنفذًا قويًّا للقدح في دينهم، وقد استثمره سلس ـ وهو من المناوئين للمسيحية ـ لإظهار الاستخفاف بهم، فقال: «إن المسيحيين تفرقوا شيئًا كثيرًا؛ حتى أصبح همُّ كل فرد منهم، أن يكوِّن لنفسه حزبًا!»[2].

ويرجع ذلك في أغلبه إلى أن كثيرًا من العقائد المسيحية، تبدو غير متسقة مع مقتضيات العقول الضرورية، وغير منسجمة مع نفسها، فتسببت في إثارة مزيد من الاضطراب، ودفعت إلى طوفان من الانقسامات والانشقاقات. وفي تأكيد هذا يقول جورج كير في تعليقه على قضية العشاء الرباني: «إن قصة العشاء الأخير في لوقا، تعتبر كابوسًا؛ فهي تُثير مشاكل في أغلب مواضع دراسة العهد الجديد، كما أنها أعطت الأساس لطوفان من النظريات المتصارعة»[3].

ويعد البحث في حقيقة المسيح ﷺ وتحديد طبيعته، من أعقد القضايا التي خاض فيها الفكر المسيحي، ومن أكثرها إثارة للاضطرابات والاختلافات، وهي من أضخم المسائل التي أثيرت في التاريخ المسيحي، حتى غدا سؤال حقيقة المسيح يوصَف بأنه سؤال الأجيال المتعاقبة في الفكر المسيحي[4]؛ ففي كل

---

(١) انظر: المسيحية نشأتها وتطورها، جينيبير (١٧، ٢٦، ٢٦٦).
(٢) قصة الحضارة، ول ديورانت (١١/ ٣١٤).
(٣) المسيح في مصادر العقائد المسيحية، أحمد عبد الوهاب (١٣٦).
(٤) انظر: تاريخ الفكر المسيحي، حنا الخضري (٣/ ١٢).

جيل تُثار إشكالات معرفية وعقدية جديدة حول حقيقة المسيح، وطبيعته التي كان عليها، وأخذت دائرة تلك الأسئلة تتسع شيئًا فشيئًا مع مرور الأجيال والقرون.

ومن تلك الإشكالات التي كانت محل جدل واضطراب: هل المسيح ذو طبيعة واحدة أم طبيعتين؟ وما عمل كل طبيعة؟ وهل يجب الفصل بين الطبيعتين أم يكفي التمييز بينهما فقط؟ وكيف تحقَّق الاتحاد بين اللاهوت والناسوت في المسيح؟ وما الدور الذي يقوم به كل منهما في الأُقنُوم الواحد؟ وهل اللاهوت تألَّم مع الناسوت؟ وهل انفصل عنه عند الموت؟ وهل أُمُّ المسيح ـ مريم ـ أمٌّ للإله أم للناسوت؟[1].

وغيرها من الإشكالات التي خاض فيها الفكر المسيحي، وأحدثت فيه صراعات عنيفة بين الطوائف الكَنَسية، وتسبَّبت في صدامات عارمة بين تياراتها، تناثر جرَّاءَها المسيحيون شِيَعًا وأحزابًا، وذهبت بهم الآراء كلَّ مذهب، وأدخلت المسيحيين في حالة من العَنَت والجدل الذي صرفهم عن أمور هامة في الدين.

وكانت تلك الاضطرابات الصراعية بين طوائف المسيحية، من أقوى الدوافع التي اعتمد عليها عدد من نقَّاد الدين في الفكر الغربي الحديث للتشكيك في وجود عيسى عليه السلام، والزعم بأنه شخصية خرافية لا حقيقة له في الواقع! وأنه لم يظهر في الوجود شخص بهذا الاسم!!

وأدركت الكنيسة أن تلك الانقسامات الواسعة، حول أصول العقائد، تمثِّل خطرًا حقيقيًّا على الدين المسيحي؛ فسعى الرهبان إلى حلها، وبادروا إلى إنشاء ما يسمى بـ«المجامع الكنسية»، وهي عبارة عن هيئات اجتماعية شورية تجتمع للبحث في حلِّ أمور متعلقة بالديانة المسيحية[2]، وعقدوا مجامع عديدة، كانت ـ في أغلبها ـ محاولةً لحل قضية تتعلق بحقيقة المسيح وتحديد طبيعته، فمجمع نِيقِيَة (٣٢٥م) كان أحد أهم أسبابه الخلافُ الذي نشب بين المسيحيين في ألوهية المسيح، ومجمع القسطنطينية (٣٨١م) كان أيضًا بسبب الانقسامات التي وقعت

(١) انظر: تاريخ الفكر المسيحي، حنا الخضري (٢/ ٥٦٤، ٥٩٢)، المسيح إنسان أم إله؟! محمد مجدي مرجان (٢١ ـ ٢٥)، معالم تاريخ الإنسانية، هربرت ويلز (٣/ ٥٦٤).

(٢) انظر: تاريخ الأقباط، زكي شنودة (١/ ١٧٠)، بواسطة: المجامع النصرانية وأثرها، لسلطان عبد الحميد (٨١).

بين المسيحيين في حقيقة المسيح، وهل هو مخلوق أم إله؟ ومجمع خلقيدونية (٤٥١م) كان للبحث في طبيعة المسيح، وهل هو ذو طبيعة واحدة أم اثنتين؟[١].

ولكن تلك المجامع لم تحلَّ المشكلة، وإنما زادت الحالَ اضطرابًا وتعقيدًا؛ فكلما انتهى مجمع، تكاثرت الأقوال وتناثرت الآراء، فلم يزدد الشِّقاق إلَّا انشقاقًا، ولا الاختلاف إلا اتساعًا[٢]، وأضحت العقيدة المسيحية جرَّاءَ ذلك، عقيدةً غامضة معقدة، لا يستطيع المرء أن يصل فيها إلى رأي يقيني في أصول دينه بطريقة سهلة ومريحة؛ ولهذا يقول شارل جنيبير: «أنشأت الكنيسة مجموعة عقائدية جديدة بالغة التعقيد»[٣]، وفي تأكيد ذلك الغموض يقول ليكونت يدنوي في وصف ظريف: «إن العقيدة المسيحية، أصبحت لا يمكن أن تستوعب الغالبية العظمى من الناس في الوقت الحاضر أكثر مما يمكن أن تستوعب النظرية النسبية»[٤]، ومن يعرف النظرية النسبية لأينشتاين، يُدرك عمق الوصف السابق؛ فهي من أعقد النظريات العلمية المعاصرة، وأصعبها؛ حتى وصفها بعض الباحثين بأنه لا يكاد يوجد في العالم اثنا عشر رجلًا يَعرف حقيقتها[٥].

وأصبح كثير من الدَّهْماء لا يفهمون طقوس المسيحية، ولا عقائدها الكبرى، ولا يدركون لها معنى، ولا يشعرون برُوحها، وكانوا يَعُدُّون المسيحية عبارة عن مجموعة من القوانين التي يجب عليهم الالتزام بها حتى لا تُسفك دماؤهم، ولا تصادَر أموالهم، وكان هذا الاضطراب والغموض أحدَ أهم الأسباب التي أدَّت إلى عزوف الناس عن المسيحية، وانصرافهم عن الدين إلى التعلق بأمور أخرى تتَّصف بالاتساق والوضوح والبيان، وتقدم لهم أجوبة واضحة لأسئلتهم الدينية والوجودية.

---

(١) انظر في التعريف بالمجامع الكنسية وبيان أسبابها: المجامع النصرانية وأثرها، سلطان عبد الحميد (٨٥ ـ ١١٥).

(٢) انظر في توصيف ما يحدث بعد المجامع: تاريخ الفكر المسيحي، حنا الخضري (١/ ٦٤٢ ـ ٦٤٣، ٣/ ١٧٥).

(٣) المسيحية نشأتها وتطورها (١٢٧).

(٤) مصير الإنسانية، بواسطة: الجفوة المفتعلة بين العلم والدين، محمد علي يوسف (١٥).

(٥) انظر: كتبٌ غيَّرت وجه العالم، روبرت داونز (٣٢٧).

السبب الثاني

ضخامة فساد الكنيسة وظلام تاريخها

يعتقد المسيحيون أن حكم الكنيسة حكم نافذ؛ لأن الرب يسوع - في زعمهم - فوَّض لها حق التشريع وفرْض الوصايا على المؤمنين[١]؛ ولأجل هذا يعدُّ علماء اللاهوت الكنيسةَ مؤسسة إلهية وسفارة سماوية، وفي هذا يقول الأنبا غريغوريوس: «الكنيسة من فوق وليست من الأرض، الكنيسة أصلًا سفارةٌ، والسفارة لا تنتمي إلى البلد الذي تقيم فيه، وإنما تنتمي إلى البلد الذي تمثله هذه السفارة؛ فالكنيسة أساسها المسيح الذي أتى من السماء»[٢].

ويفصح حبيب سعيد - باحث نصراني - عن منزلة الكنيسة قائلًا: «هي الهيئة التي أقامها المسيح على الأرض؛ لتنوب عنه عند صعوده إلى السماء، وتكون أداة لتوجيه النفوس إلى مصدر الخلاص، وقد أيَّدَها رُوحُه الأقدس... هذه هي الكنيسة المقدسة الجامعة الرسولية.. هذا هو جسد المسيح السري الذي هو رأسه المبارك... هذه هي صورة الكنيسة الخفية غير المنظورة!»[٣].

فالكنيسة تمثل البُعد الروحي والتشريعي لرسالة المسيحي، وهي المعبِّر الوحيد عمَّا يقوله المسيح، والمصدر المعصوم في تبليغ رسالته المنزَّلة عليه، وهي المخوَّل الوحيد في تفسير كلامه وفَهمه، وكلُّ ما خالفها فهو باطل وفاسد.

---

(١) اللآلئ النفيسة في شرح طقوس ومعتقدات الكنيسة، القمس يوحنا سلامة (١/ ٨٤)، وانظر في نشأة الكنيسة وتطورها ومنزلتها: مختصر تاريخ الكنيسة، أندرو ملر (٢٢)، ومدخل إلى حقائق الإيمان المسيحي، الأب صلاح أبو جودة اليسوعي (١٧٨ - ١٨٣)، والمسيحية في عقائدها، أعده أساقفة كنيسة ألمانية (٢٩١ - ٢٩٨)، والعصور الوسطى الباكرة، نورمان كانتور (٥٣ - ٦٢).

(٢) اللاهوت المقارن (٢٤٢).

(٣) فجر المسيحية (١١)، وانظر: أديان العالم، سعيد حبيب (١٤٣ - ١٤٤).

ومع مرور الزمن، أضحت «للكنيسة منزلة عالية في حياة الإيمان المسيحي؛ فهي الوسط الذي يتسلم فيه المسيحي إيمانه، ويعبر عنه وينميه، وهي الجماعة التي تعطي معنى الحياة ويختار فيها العلاقة مع الله ومع إخوته وأخواته، كما أنها نقطة انطلاقه إلى العالم»[1].

تضخم الكنيسة في الفكر المسيحي:

نتيجة لهذه المكانة الروحية والقدسية للكنيسة، أخذت تتضخم مع مرور الأيام حتى غدت تنظيمًا واسعًا يندرج تحته هيكلٌ إداري كبير، وأصبح لها رجال منقطعون لا عمل لهم سواها، وكلٌّ منهم له مرتبة وظيفية ودينية خاصة، وأمسى لها نمط محدَّد في طريقة إنشاء مباني العبادة، ولها طقوس محددة وتسابيح منسَّقة وتراتيب تنظيمية واضحة، وأصبحت مركزًا محوريًّا في حياة النصارى، فجميع شؤونهم الحياتية والدينية؛ كالزواج، والطلاق، وتقييد المواليد، والوراثة، والوصايا وغيرها، مرتبطة بالكنيسة، ومتوقفة على حكمها.

وزاد من سلطة الكنيسة وسطوتها، تشكُّل النظام البابوي، وهي منظمة كنسية ظهرت في القرن الرابع الميلادي، وتُعَدُّ رتبةً أُسقُفِيَّةً سلطوية، من يتقلَّدها يعد الرئيس الأعلى للكنيسة الكاثوليكية، ويُدعى: البابا، أو الحبر الأعظم، وهي مقام ديني مقدَّس، ينوب عن مقام النبوة الإلٰهية في اعتقادهم. والبابا في العُرف الكنسي الكاثوليكي، يعد خليفة للقديس بطرس الأكبر، الذي كان أول أسقف لروما، وأول رسل الكنيسة لديهم[2].

وتصوِّر الكنيسة الكاثوليكية البابا على أنه ممثِّلُ المسيح في العالم، وأنه في منزلة أعلى من سائر الناس وأقل من الله، وتعتقد أنه معصوم من الخطأ في أمور الدين والآداب العامة، إذا ما قدمها في مقامٍ احتفالي باعتباره معلِّمًا، ويقولون: «إن الحبر الروماني ـ البابا ـ عندما يتكلم بسلطانه التعليمي الأعلى من على السدة؛ أي: عندما يمارس وظيفته كَرَاعٍ ومعلِّمٍ لجميع المسيحيين، فيُعلن بقرار

---

(١) مدخل إلى حقائق الإيمان المسيحي، الأب صلاح أبو جودة اليسوعي (١٧٧).

(٢) انظر في التعريف بالنظام البابوي: تاريخ الكنيسة، جون لوريمر (٤/ ٢٧ ـ ٢٠)، الفرق والمذاهب المسيحية، سعد رستم (٨٠)، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، سعيد عبد الفتاح عاشور (٤٧٣ ـ ٤٩٢).

مطلق بسلطانه الرسولي الأعلى، أن عقيدة ما في الإيمان أو الأخلاق، يجب اعتقادها من قِبل الكنيسة جمعاء؛ فإنه يتمتع بفضل العون الإلٰهي الذي وعد به في شخص القديس بطرس بالعصمة التي شاء الفادي الإلٰهي أن يمد بها الكنيسة؛ لكي تحدد مطلقًا التعليم المتعلق بشؤون الإيمان والأخلاق، وإن قرارات الحَبر الروماني هذه لا تقبل التعديل»[١].

وتعد قضية العصمة من أكبر القضايا التي اختلفت فيها الطوائف المسيحية الكبرى؛ فهذه الدعوى لم يقُل بها إلا الطائفة الكاثوليكية، وأما الأرثوذوكسية والبروتستانتية؛ فإنهم يُنكِرونها بشدة، ويعدُّونها من معايب الكنيسة التي يجب التخلص منها.

وقد لَقِيَت البابوية ظهورًا واسعًا في العصور الوسطى، وخصوصًا في آخرها، وتضافرت عوامل عديدة ساعدت على تغوُّلها وانتشارها في الأصقاع الأوروبية، وجعلت لها قوة ونفوذًا في العالم الغربي[٢].

واعتمادًا على المنزلة العالية التي جعلتها الكنيسة الكاثوليكية للبابا، ودعوى العصمة له، وما أحاطته به من الهيبة والقدسية، مارست ـ أي: الكنيسة ـ ألوانًا من التسلط على الشعوب الأوروبية، شملت الحياة الروحية والدينية، والعلمية والفكرية، والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، وفرضت أنواعًا من التشريعات القاسية، وادَّعَت صنوفًا من الخصائص والامتيازات، وانتهت إلى إخضاع كل شيء لحكمها.

ويصوِّر الباحث النصراني جاد المنفلوطي تضخُّمَ الكنيسة فيقول: «في خلال القرنين، الثاني عشر والثالث عشر، مارست الكنيسة سلطانها، وبسطت نفوذها على كافَّة شؤون الحياة اليومية لسكان أوروبا الغربية، وكانت سلطاتها في هذا المجال تفوق أيَّةَ سلطة مدنية؛ لأن الناس كانوا يعتقدون أن ما تَحُلُّه الكنيسة على الأرض يصير محلولًا من السماء، وما تربطه يصير مربوطًا.

---

(١) المسيحية في عقائدها، أعده أساقفة كنيسة ألمانية (٣٤٤)، وانظر نصوصًا مشابهة في: تاريخ الكنيسة، جون لوريمر (٤/ ٢٨ ـ ٣١)، والطائفة الكاثوليكية، محمد الزيلعي (١٢٥ ـ ١٣٤).

(٢) انظر في عوامل انتشار البابوية: تاريخ المسيحية في العصور الوسطى، جاد المنفلوطي (٣١ ـ ٣٦)، وتاريخ أوروبا في العصور الوسطى، سعيد عاشور (٢/ ٤٧٣).

وكانت الكنيسة قد بلغت من التنظيم حدًّا جعل من الناس جميعًا في أوروبا الغربية في متناول أحكامها وقراراتها، وقد وضعت الكنيسة بَصَماتها على كل شأن من شؤون الحياة، وتدخلت حتى في أبسط وأخص الخصوصيات، ولم تَحظَ منظمة أخرى بمثل ما حظيت به الكنيسة آنذاك»[1].

انتشار الفساد في الكنيسة، وأثره في نقد الدين:

إذا كانت الكنيسة نائبة عن الرب وسفيرة عنه ومفوَّضة منه، وإذا كان رجالها لهم اتصال مباشر مع يسوع، وهم خُدَّامُه وحرَّاس دينه والدعاة إليه؛ فإن هذا يستلزم أن تكون هي ورجالها وبابواتها في أعلى درجة من النزاهة، وأرقى منزلة من العِفَّة، وأنقى حالة من التقوى، والورع والزهد في الدنيا، والابتعاد عن رذائل الأخلاق والأعمال، وكان الناس يتعاملون معها على هذا الأساس، ويعتقدون فيها كل جميل ونقي، ويعدُّونها المنبع الصافي الذي يستقون منه تعاليم دينهم، والطريق الواضح الموصل بهم إلى رضا ربهم.

ولكن الكنيسة لم تكن كذلك؛ فقد خيَّبت ظنون الناس وبدَّدت آمالهم؛ فانحرفت عن مسارها وتحولت عن طريق الرشاد، وتلطخت بأنواع كثيرة من الفساد والانحراف.

وأضحت قضية فساد الكنيسة وانحراف رجالها عن الجادَّة، من القَطْعِيَّات التاريخية التي لا تكاد تجد من ينازع في واقعيتها وحقيقتها، واشترك في الإفصاح عنها كثير من أتباع الكنيسة نفسها، وإن كانوا يختلفون في تقدير حجمها ومقدارها.

وقد اهتم المؤرخون بهذه الظاهرة، وانثالوا عليها بالدراسة والتحليل، فأفردوا لها فصولًا وفقراتٍ مطولةً في مؤلفاتهم، وبعضهم أفرد لقضية الفساد في الكنيسة مؤلفات خاصة بها، كما فعلت الكاتبة هيلين إيليربي في كتابها «الجانب المظلم في التاريخ المسيحي»، والقديس دي روزا في كتابه «التاريخ الأسود للكنيسة»، وتتابعوا فيها على حشد شهادات المعاصرين لذلك الفساد، وعلى

---

(١) تاريخ المسيحية في العصور الوسطى (٧١)، وانظر شرحًا مطولًا لذلك في: معالم تاريخ الإنسانية، هربرت ويلز (٣/ ٧١٧ ـ ٧١٨)، وأوروبا في العصور الوسطى، هلسترس. ورن (٢٢٥)، والمسيحية في عقائدها، أعده أساقفة كنيسة ألمانية (٢٩٥).

جمع الشواهد التاريخية والأدلة المجتمعية الدالَّة عليها، وتوسَّعوا في شرح صورها وأشكالها، وكشفوا عن خفاياها وأزالوا الستر عن كثير من خباياها، وتفننوا في التعبير عنها، وإن كانوا يختلفون في تحديد حجم الانحراف بعد اتفاقهم على ضخامته وبشاعته.

وممن سجل شهادته في هذه القضية: القديسة كاترينا السيانية قائلةً: «إنك أينما ولَّيْتَ وجهك ـ سواءٌ نحو القساوسة، أو الأساقفة، أو غيرهم من رجال الدين، أو الطوائف الدينية المختلفة، أو الأحبار من الطبقات الدنيا أو العليا، سواءٌ كانوا صغارًا في السن أو كبارا ـ لم تر إلَّا شرًّا ورذيلة، تُزْكِمُ أنفَك رائحةُ الخطايا الآدمية البشعة. إنهم كلهم ضَيِّقو العقلِ، شَرِهُون، بخلاء... تخلَّوا عن رعاية الأرواح... اتخذوا بطونهم إلهًا لهم، يأكلون ويشربونَ في الولائم الصاخبة، حيث يتمرغون في الأقذار، ويقضون حياتهم في الفسق والفجور... ويُطعمون أبناءهم من مال الفقراء... ويَفِرُّون من الخدمات الدينية فرارَهم من السجون!!»[1].

وفي بيان مقدار الفساد الكَنَسي يقول جويوم دوران ـ أحد الأساقفة ـ في رسالة أرسلها إلى الكنيسة: «قد يكون إصلاح الكنيسة كلِّها مستطاعًا، إذا بدأت كنيسة روما تطهِّر نفسها مما فيها من قدوة سيئة... تَصِمُ رجالها وصمةٌ تتسرب عدواها إلى الناس كلِّهم... ذلك أن كنيسة الله المقدسة، وخاصة كنيسةَ روما، أقدَسُها جميعًا، قد ساءت سُمعتها... في كل مكان، وأخذ الناس جميعًا يَصيحون ويُذيعون في الخارج، أن كل من تضمهم إلى صدرها من أعلاهم إلى أقلهم شأنًا، قد امتلأت قلوبهم طمعًا... ومن الأمور الواضحة التي تَلُوكُها الألسنة، أن جميع المسيحيين يتخذون رجال الدين أسوأ قدوة لهم في الجشع؛ لأن هؤلاء الرجال يأكلون من موائدَأشدَّ تَرَفًا، وأعظم فخامة، وأكثر صِحَافًا من موائد الأمراء والملوك»[2].

وفي مسيرته التاريخية الطويلة، التي رصد فيها تاريخ الحضارة البشرية،

---

(١) قصة الحضارة، ول ديورانت (٢١/ ٨٥).

(٢) قصة الحضارة، ول ديورانت (١٨/ ١٠٠)، وانظر شهادات أخرى مطولة في إثبات الفساد الكنسي: مختصر تاريخ الكنيسة، أندرو ملر (٢٧٤)، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، لأبي الحسن الندوي (١٨٧).

يُفصِح المؤرخ الأمريكي ول ديورانت عن مقدار الانحراف في الكنيسة ورجالها، وينقل شهادات كثيرة على ذلك، فيقول: «كان بوسع الكنيسة أن تحتفظ بحقوقها القدسية، المستمدة من الكتب المقدسة العبرية والتقاليد المسيحية، لو أن رجالها تمسكوا بأهداب الفضيلة والورع. ولكن كثرتهم الغالبة ارتضت ما في أخلاق زمانها من شرٍّ وخير..»[1]، ثم قال بعد بيانه لما قدمه بعض رجال الكنيسة من تضحيات دعوية: «وكان بين هذا التُّقى والورع، الكثير من التراخي في الأخلاق بين رجالالدين، نستطيع أن نثبته بما نضربه من مئات الأمثال»[2].

وأما المؤرخ الإنجليزي ويلز؛ فإنه وقف طويلًا عند فساد الكنيسة، وعقد لها فصلًا مستقلًّا في كتابه عن تاريخ العالم أسماه «معايب البابوية وقيودها»[3]، وشرح فيه بإسهابٍ الفضائح والحماقات التي وقعت فيها الكنيسة، سواء في أحكامها، أو في أخلاق رجالها وأحوالهم العلمية والفكرية، أو في تعاملها مع المخالفين لها والمنشقِّين عنها، وبلغ به الحال إلى أن وصف رجال الكنيسة بأنهم «لا يتحملون أسئلة، ولا يتسامحون في مخالفة، لا لأنهم على ثقة من عقيدتهم، بل لأنهم كانوا غير واثقين منها»[4].

وكان هذا التحول والانحراف عن الجادَّة حدثًا مؤلمًا لكثير من المؤرخين المسيحيين للعصور الوسطى، وكانت مشاهده مقلقة لهم، ومكدِّرة لمشاعرهم، وقد حرص عدد منهم على تتبع تفاصيله، وتجميع خيوطه، ويعد المؤرخ الإنجليزي أندرو ملر من أكثر من فعل ذلك؛ فإنه في عرضه لتاريخ الكنيسة تتبع مظاهر الانحراف الكَنَسي والبابوي، وجمع قدرًا من الشهادات الهامة، وعلَّق على كثير من الأحداث المنحرفة، ويقول بعد نقله لبعض الشهادات الكنسية على الانحراف في مقالة لا تخلو من المبالغة: «إنه لا توجد لغة، مهما كانت خطيرة وسامية، تستطيع أن تعبِّر تعبيرًا كافيًا ودقيقًا عن أعماق الشر الذي كانت تنطوي عليه السياسة البابوية، ونحن لا نقول هذا عن الكنيسة الكاثوليكية باعتبارها شيئًا مميزًا عن البابوية»[5].

---

(١) قصة الحضارة (٢١/ ٨٣).
(٢) قصة الحضارة، ول ديورانت (٢١/ ٨٤).
(٣) انظر: معالم تاريخ الإنسانية، هربرت ويلز (٣/ ٧٢٢ ـ ٧٢٩).
(٤) المرجع السابق (٧٢٤).
(٥) مختصر تاريخ الكنيسة (٢٩٠).

ويصور الفساد الذي وقعت فيه طوائف المسيحية كلُّها فيقول: «إن المؤرخين جميعًا، من كاثوليك وبروتستانت، قد أجمعوا على أن الأديرة وجميع البيوتات الدينية، كانت عُشًّا للخرافة والخمول، ثم انقلبت بعد ذلك أوكارًا للفجور والفسق»[1].

ويقول رولان موسنييه: «من يدقِّق في السجلات الرسمية، والصكوك والوثائق والأضابير الكنسية إذ ذاك، تعتريه الدهشة؛ لكثرة ما تقع منه العين على الدعوى والقضايا المقامة على رجال الدين؛ لأخلاقهم الفاسدة وتصرفاتهم السيئة»[2].

ويكشف الباحث النصراني جاد المنفلوطي، الحالَ الذي وصلت إليه الحياة الكنسية قائلًا: «إن القلب ليُفعَم بالأسى، وتقطر النفس مرارةً عندما نتعرض للحياة الدينية في هذه الفترة من العصور الوسطى؛ فقد عمَّ الانحطاط وساد، ودبَّ في الحياة دبيبُ الفساد، ومن هامة الرأس إلى باطن القدم أصبحت الكنيسة مريضة، مضروبة بضربة طرية، موسومة بسمة الانحطاط الخلقي، لا فرق بين قائد ومَقُود، الجميع زاغوا وفسدوا معًا»[3].

ويقول في تصوير الفساد الواقع في الأديرة من رجال الدين: «ولا نكون مغالِين إن قلنا: إن غالبية رجال الدين في تلك الأيام، كانوا من مدمني الخمر، مستعدين للعديد من الخطايا، كخطيئة الزنا، وكانوا يعيشون في بُحْبُوحَةٍ من العيش، يسعون وراء المتع العالية، ومهملين القيام بواجبات الخدمة الموكولة إليهم»[4].

ولم يبلغ القرن الخامسَ عشرَ منتصفَه، إلَّا والبابوية قد وصلت إلى أدنى دَرَكٍ خُلقيًّا وروحيًّا، وكانت كما يقول أحد الكتاب الكاثوليك: «مركزًا لبلاط غنى عالمي، فاسدٍ وعاجز عن تقديم قيادة روحية فعالة وإرشادات للكنيسة، وحقًّا كان هذا البلاط يغوص منحدرًا إلى أدنى دَرَكٍ في القيم الأخلاقية»[5].

---

(١) مختصر تاريخ الكنيسة (٣٦٤).

(٢) تاريخ الحضارات العام (٤/ ٧١).

(٣) تاريخ الكنيسة في العصور الوسطى (٣٩).

(٤) المرجع السابق (٤٠).

(٥) تاريخ الكنيسة، جون لوريمر (٤/ ٣٥)، وانظر مزيدًا من توضيح الفساد الكنسي: أوروبا في =

وفي سياق الحديث عن الفساد الكنسي، لا بد من التأكيد على أن تصوير حجم ومقدار ذلك الفساد، قد وقعت فيه مبالغات كبيرة، والقارئ لِمَا يُنقل عنه ويُصوَّر به، يجد ذلك بيِّنًا في كثير من المشاهد؛ فليس من شك في أن بعض المؤرخين بالَغَ في توصيف ضخامة الانحراف، ولم يكن نزيهًا في عرضه[١].

وقد اشتركت في إثارة تلك المبالغات عدة عوامل، منها ما هو راجع إلى التحزب الطائفي؛ كبعض المؤرخين البروتستانت. ومنها ما هو راجع إلى العداوات السياسية.

والوصول إلى الصورة الحقيقية للفساد الكنسي، يبدو من الأهداف العسيرة جدًّا؛ لأن التاريخ الأوروبي في العصر الوسيط، يعاني من إشكاليات في توثيق مشاهده، ووقعت فيه الْتباسات متعددة[٢]، والصور التي وقع فيها الفساد الكنسي كثيرة جدًّا، ولكن حسبنا في هذا السياق، أن نشير إلى شيء مما ذُكر عن الفساد الكنسي بصورة مختصرة.

آثار الفساد الكنسي في ظاهرة نقد الدين:

قد كان ذلك الفساد له من الآثار القبيحة ما استطاع فتح الأبواب مُشْرَعَةً لنقد الدين وتنفير الناس منه، وقد كشف عن ذلك بعض المهتمين بتاريخ الإلحاد في الحضارة الغربية؛ فإنه حين أشار إلى مشكلة إنكار وجود الله في العصر الحديث، قال: «قد كانت الكنيسة جزءًا من المشكلة، جزءًا من المرض الذي كان يصيب كل معرفة بالله، لا جزءًا من العلاج؛ لقد كانت الكنائس الأرضَ التي أنبتت الإلحاد»[٣].

وأصبح كثير من فلاسفة ومفكري القرن السابع عشر ومَن بعدهم، يعدُّون الدين والكنيسة المصدر الأعظم لكل الشرور في النواحي السياسية والاجتماعية

= العصور الوسطى، هلسترس. ورن (١٨٠)، وأصول التاريخ الأوروبي الحديث، هربرت فيشر (١٦٩).

(١) انظر في التنبيه على بعض المبالغات: قصة الحضارة، ول ديورانت (١٨/ ١٠١، ٢١/ ٨٥)، والكلام هنا عن تحديد حجم الفساد بدقة، وليس عن الإقرار بوجوده من حيث الأصل، وكونه كان ظاهرًا بشكل بيِّنٍ.

(٢) انظر: قصة الحضارة، ول ديورانت (١٦/ ١٠).

(٣) الفيزياء ووجود الخالق، جعفر شيخ إدريس (٢٥).

والاقتصادية، ومنبعًا لكل مظاهر التسلط على المجتمع، وأشكال القهر والذل التي نزلت به، ويعدون صورة الدين والكنيسة مطابقة لصورة الخضوع والعبودية، والتخلف والانغماس في الخرافات والأساطير التي أضرَّت بحياة الناس وصحتهم ومعاشهم.

وكان الفساد الديني والأخلاقي، من أقوى ما أضر بالمسيحية، ومن أصلب الأسباب التي أدَّت إلى نفرة الناس من الدين، والعزوف عن التدين، وقد أقر بهذا الأثر البابا إينوسنت الثالث؛ حيث قال مخاطبًا قومه: «إن أكبر سبب في فساد الخلق، هو فساد رجال الدين أنفسهم، وهذا هو مصدر كل ما في العالم المسيحي من شرور؛ فقدانمحى الإيمان، وطمست معالم الدين.... ووُطِئت العدالة بالأقدام، وكثر الخارجون على الدين، وجَرُؤ الناس على الانشقاق، وازداد غير المؤمنين قوة، وانتصر المسلمون!»[١].

وكان الفساد المالي من أقوى الأسباب التي أدَّت بالناس إلى الثورة عليها، والتفلُّت من تعاليمها، والقيام بشنِّ الحرب النقدية ضدها، والسعي إلى تقويض بنيانها، وأغلب الطوائف المسيحية الناقدة التي ظهرت في العصور الوسطى، كان منبع شرارتها الأولى الفسادُ المالي في الكنيسة.

بل إن ذلك الفساد، دفع بكثير من الناس إلى الثورة على الدين نفسه، وزيَّن لهم طريق الإلحاد والتنكُّر لكل الأديان والرسالات[٢].

وفي سياق الحديث عن أسباب ظهور المذاهب الناقدة للمسيحية، والثائرة على الدين، أقر بعض المهتمين بالدفاع عن المسيحية بأن الفساد المالي الذي كان سائدًا في العصور الوسطى، وأدَّى إلى تكدُّس الأموال في أيدي النبلاء ورجال الكنيسة = جعل العامةَ من الناس يتصورون أن الدين يساند الأغنياء ضد الفقراء، وأنه يشرع لهم قوانين تصبُّ في مصالحهم[٣].

وكانت الدموية والقسوة التي قامت بها الكنيسة في مواجهتها للهراطقة بمحاكم التفتيش، وفي حروبها الصليبية، من أقوى العوامل التي دعت الناس إلى

(١) قصة الحضارة، ول ديورانت (١٦/ ٦٤).
(٢) انظر: المرجع السابق (١٦/ ٧٢).
(٣) انظر: الكتاب المقدس يتحدى نقَّاده والقائلين بتحريفه، القس عبد المسيح أبو الخير (٢٠).

التشكك في الدين؛ لأنهم غدوا يربطون بين تلك الوحشية وبين الإلٰه العادل الرحيم، الذي فُعِلت تلك الجرائم باسمه[1].

وأما الفساد السياسي، الذي كانت من أجلى صوره اصطفاف رجال الكنيسة مع الأمراء الظلمة الفاجرين؛ فقد كان له أثر بليغ في دفع الناس إلى الثورة على المسيحية وبُغضها، فعدَّهم الناس شركاء في الظلم والبطش.

فلما ثارت المجتمعات الغربية ضد الحكومات الظالمة، كما وقع في الثورة الفرنسية وغيرها، أدرجوا في ثورتهم الثورة على الدين ورجاله؛ فإنهم أضحوا لا يفرقون بين الظلم والاستبداد والقهر، وبين الدين، ويكشف عن هذا الشعور مقولة توماس جفرسون التي قال فيها: «إن القسيس في كل عصر من أعداء الحرية، وهو دائمًا حليف الحاكم المستبد، يعينه على سيئاته في نظير حمايته لسيئاته هو الآخر»[2]، ويظهر ذلك الشعور بصور أكبر، في الشعارات التي كان يهتف بها الجماهير الثائرة على الواقع البئيس، من ذلك هتافهم: «اشنُقوا آخِرَ ملِك بأمعاء آخر قسيس»[3].

فهذه العبارات الغاضبة، تكشف عن مقدار التداخل الواقع بين رجال الدين وبين الملوك الظلمة، وتبيِّن مقدار الأثر الذي تسبب فيه فساد الكنيسة في انحراف الناس عن الدين، وثورتهم عليه، والقدح في تعالميه، وعدم قبوله.

---

(١) انظر: الله والإنسان، كارين آرمسترونغ (٣٠٧).

(٢) أفكار ورجال (قصة الفكر الغربي)، كرين برنتين (٥٠٢).

(٣) قصة الفلسفة، ول ديورانت (٢٨٩)، تشكيل العقل الحديث، جون هرمان (١/ ٤٦٢).

السبب الثالث

تطور الوعي الأوروبي وتوسع مداركه وتجاوزه الكنيسة

مع السيطرة الشديدة، والقبضة الحديدية التي كانت تمارسها الكنيسة على الوعي الأوروبي في العصور الوسطى، حتى جعلت من نفسها ومما يقوله رجالها، ممثلًا للحقيقة في كل المجالات المعرفية؛ كالطب، والفلك، وعلم الأحياء والنبات وغيرها، وجعلت الكتاب المقدس هو المصدر الوحيد لدراسة تلك العلوم كلِّها، وحكمت على كل قول يخالف ما هي عليه بالبطلان، وصاحبُه مستحِق للعقاب الشديد.

ومع ذلك كله، فإن الفكر المسيحي والأوروبي، لم يكن مستسلمًا لطغيان الكنيسة وتسلُّطِها استسلامًا تامًّا، وإنما كان يشهد بين الفَيْنَة والأخرى، انتفاضةً فكرية على ذلك الطغيان، تعدو إلى الثورة على القوانين الكنسية، وتسعى إلى الخروج من النسق المعرفي المفروض بالقوة، وما إن تهدأ تلك الانتفاضة حتى تعقبها مثيلةٌ لها.

وتتابعت تلك المشاهد، وتعاقبت في ظهورها، ومن أقوى التطورات التي شهدها الفكر المسيحي، ذلك التطور الذي نشأ في القرن الثاني عشر؛ فقد شهدت الحالة الأوروبية تطورات علمية وفكرية، وروحية، وعمرانية، وتجارية كبيرة، حتى غدا بعض المؤرخين يعدُّ ذلك العصر نقطة تحوُّل في مسيرة التاريخ المسيحي، وسماه بعضهم: «عصر النهضة الأول»[1]؛ فقد ظهرت فيه مدارس فلسفية عديدة، كان لها أثر بليغ في توجيه سهام النقد نحو المنظومة الكنسية،

---

(١) انظر: مدخل إلى الفلسفة، جون لويس (٦١).

وأخرجت سيلًا عارمًا اجتاح الأسوار الكنسية بغير هَوَادَةٍ، وظهرت فيه أيضًا جماعاتٌ مسيحية كبيرة، قامت بتوجيه نقد شديد إلى الكنيسة وبابواتها ورجالها، وتضخمت تلك الجماعات حتى قامت بينها وبين الكنيسة حروب طاحنة، كان لها أثر بليغ في تطور الفكر المسيحي، وتفلته من قبضة الكنيسة.

ومن خلال ما قدمه الفكر المسيحي في القرن الثاني عشر، وما بعده من تضحيات، استطاع أن يقفز على الأسوار الكنسية، التي أحاطت بها العالم الأوروبي في آخر القرون الوسطى، وانتهى التاريخ إلى ما أضحى يسمى بـ«عصر النهضة»، الذي يستغرق قرنين متتاليين، هما القرن الخامسَ عشرَ والسادس عشر؛ فقد شهدت الأجواء المسيحية في هذه المرحلة تطورات كبيرة، زادت من الوعي الأوروبي، ودفعته إلى مواجهة الكنيسة، وتعد هذه المرحلة نقطة تحوُّل كبير، ونقلة نوعية في التفكير الأوروبي، وكان ذلك التحول شاملًا لمجالات متنوعة؛ كالعلوم الفلكية، والطبية، والجغرافية، والسياسية وغيرها، وهي تطورات اجتماعية وذهنية عظيمة جدًّا، كما وصفها المؤرخ الإنجليزي ويلز[1].

ويصف الكاتب ريتشارد تارناس ما حصل في تلك المرحلة، قائلًا: «ومثل هذا التطور الاستثنائي المدهش للوعي والثقافة الإنسانيين، لم يكن قد حصل منذ المعجزة الإغريقية القديمة، لحظةَ ولادة الحضارة الغربية بالذات، حقًّا وُلد الإنسان الغربي ولادة جديدة»[2]، وأما رونالد سترومبرج؛ فإنه يصف التحول الذي وقع في القرن الخامس عشر «بالثورة التي هزَّت أركان أوروبا... وليس لها مثيلٌ سوى سقوط الإمبراطورية الرومانية، والثورة الفرنسية»[3].

وأما أرنولد توينبي؛ فإنه يعد ما حصل في عصر النهضة «ثورة عقلية وروحية، أكبر من أي ثورة مرَّ بها هذا المجتمع منذ أن ظهر بين أنقاض الإمبراطورية الرومانية»[4].

وبهذا التحليل، يظهر أن الحديث عن تطور الفكر الغربي، أوسع من

---

(١) انظر: معالم تاريخ الإنسانية، ويلز (٣/ ٨١١).

(٢) آلام العقل الغربي، ريتشارد تارناس (٢٦٨).

(٣) تاريخ الفكر الأوروبي الحديث (٢٩).

(٤) تاريخ البشرية (٥٩٧)، وانظر في وصف ما حصل في عصر النهضة: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل (٣/ ٥)، مواقف حاسمة (٢٣)، ومغامرة الفكر الأوروبي، جاكلين روس (١٠٧ ـ ١١١).

الحديث عن ظاهرة الصراع بين الكنيسة والعلم؛ فالسبب المؤثر بالفعل يرجع إلى معنى التطور والتقدم، والخروج من قبضة الكنيسة، وهذا معنى أوسع من مجرد الصدام مع الكنيسة في مجال العلم.

فالمتأمل في التطورات التاريخية، يجد أن تشكل ظاهرة الدين ونموها بشكل قوي، كان قبل احتدام الصراع بين الكنيسة والعلم، ولا شك أن ذلك الاحتدام كان له أثر كبير في تقوية ظاهرة نقد الدين، ولكنه ليس هو السبب الوحيد، ولا الأسبق في إذكائها وتقويتها.

مظاهر تطور الوعي الأوروبي:

نتيجةً لاختلاف العوامل المؤثرة في الفكر الغربي في آخر العصور الوسطى وعصر النهضة، فقد اختلفت مظاهر تطور الوعي الأوروبي، وتعددت أشكاله، وتكاد تستوعب في شمولها أهمَّ المجالات المؤثرة في الحياة: المجال الاجتماعي، والفكري، والفلسفي، والسياسي، والاقتصادي، وغيرها.

فأمَّا تطوره في المجال الاجتماعي؛ فقد أدى انتشار اكتشاف البوصلة واستخدامها في الملاحة البحرية، واكتشاف الخرائط البحرية، وتطور صناعة السفن، أدى كلُّ ذلك إلى فتح آفاق البحار أمام العقل الأوروبي؛ فاكتشف ذلك العقل القارَّات المجاورة الغنية؛ كالقارة الأمريكية والهندية، وكثرت احتكاكات المسيحيين بأجناس مختلفة عنهم في تصوراتهم وعقائدهم وعاداتهم، وقامت بسبب التجارة البحرية المدنُ التِّجارية الساحلية الكبيرة؛ كمدينة البندقية الإيطالية، وغيرها، وكثُر الثراء في ألمانيا وإنجلترا، ونشأت في المجتمع طبقة وسطى، تحمل ثقافة واسعة وبُعدًا واسعًا، ولها تجارات كبيرة، وأعلنت هذه الطبقة استقلالها عن رجال الدين، وأظهرت تفلُّتَها من قوانين الكنيسة، وعدم الخضوع لها[1].

وأكد عدد من المؤرخين على أن من التطورات التي كان لها آثار بليغة على الوعي الأوروبي: انتشار اكتشاف البارود، وما تبعه من صناعة آلات القتال

---

(١) انظر: معالم تاريخ الإنسانية، ويلز (٣/ ٨١١)، وأثر العلم في المجتمع، برتراند رسل (٢١ - ٢٤)، وآلام العقل الغربي، ريتشارد تارناس (٢٦٩).

المختلفة؛ فقد ساهمت بشكل كبير في إزالة النظام الإقطاعي الطاغي على المجتمع الأوروبي، وغيرت من طبيعة الحروب والثورات، وبدَّلت من مسيرة المعارك ومواقع الأطراف المتقابلة فيها، وهذا التطور لعب دورًا كبيرًا في إعادة التوازن إلى المجتمع الأوروبي، فبعد أن كانت الطبقات العليا الظالمة تمكث في قصورها العالية الحصينة ولا تبالي بثورات المظلومين، ولا بمطالبهم؛ فإن حصونهم لم تعد تمنعهم من بنادق ومدافع الثوار، التي ستصل إليهم لا محالة[١].

وأما المجال السياسي؛ فقد تطور الحال فيه كثيرًا، وأخذ الناس يتدارسون نظريات فلسفية سياسية عديدة، وتناولوا أنواع الحكومات وطبيعة كل نوع منها بالتحليل والبحث، وصاحَبَ ذلك انقساماتٌ سياسية كبيرة في البقاع الأوروبية، وأخذت المقاطعات الأوروبية تنفصل في دول مستقلة، لكل دولة منها طبيعةٌخاصةٌ بها في إدارة الحكم.

ولعل من أشهر التصورات السياسية الفكرية في الوعي الأوروبي، ظهور كتاب «الأمير» في القرن السادس عشر، للعالم الإيطالي ميكافيلي، الذي حمل فيه على الكنيسة، ورسم خطوطًا عريضة تؤدي إلى الاستقلال عنها في الشؤون السياسية؛ حيث نادى بفصل الدولة عن الكنيسة، وقد أحدث دويًا صاخبًا في الأوساط الأوروبية الفكرية، وكثرت طبعاته، وانتشر بين الناس في حياة مؤلفه، وبلغت طبعاته خمسًا وعشرين طبعة خلال عشرين سنة[٢]، وعدَّه بعض المؤرخين من قائمة المؤلفات التي غيَّرت وجه العالم[٣]، ووصفه روبرت داونز بأنه: «لم يقم رجل قبل كارل ماركس أحدث انقلابًا أخطر من ميكافيلي في التفكير السياسي؛ فهو يعتبر ـ بحق ـ مؤسسَ علم السياسة»[٤].

وأمَّا مجال الفكر المعرفي والفلسفي؛ فقد شهد العقل الأوروبي يقظة كبيرة في عصر النهضة، فبعد اختراع الطابعة في القرن الخامس عشر، شهدت الساحة

---

(١) انظر: أثر العلم في المجتمع، برتراند رسل (٢٠ ـ ٢١)، وآلام العقل الغربي، ريتشارد تارناس (٢٦٩).

(٢) انظر: كتب غيرت وجه العالم، روبرت داونز (٤٠).

(٣) انظر: المرجع السابق (٢٥).

(٤) انظر: المرجع السابق (٤٤).

الفكرية انتشارًا كبيرًا للقراءة والكتابة، بعد أن كانت خاصة بطبقة الأشراف ورجال الدين، وأدى ذلك الاكتشاف إلى سرعة انتشار الآراء والأفكار، واتساع نطاق تداولها بين الناس؛ فساعد ذلك كلُّه على سهولة تشكُّل التيارات الفكرية.

ومن آثار هذا التطور: كثرة انتشار نُسَخ الكتاب المقدس بين الناس، وتكاثر ترجمات نسخه، بعد أن كانت الكنيسة تحرِّم نشرَه، والقراءة فيه، وتمنع من الاطلاع عليه.

ومن مظاهر التطور المعرفي: انتشار ظهور الجامعات في البقاع الأوروبية؛ وقد أكد عدد من الباحثين المهتمين بدارسة الفكر الأوروبي على أنه لا يُعرف ـ على وجه الدقة ـ تاريخُ أول جامعة ظهرت في أوروبا، ولكن أكثر المؤرخين على أن الظهور الفعلي لها، كان في القرن الثاني عشر الميلادي[١].

وفي أول ظهورها لم يكن لها كبير أثر؛ لأنها كانت خاضعة لسلطة الكنيسة، ولكن طبيعة التعليم الجامعي، ساعد على ظهور تيارات فلسفية أعلنت الثورة على الكنيسة وتعاليمها، وظهر فيها شخصيات فلسفية كانت ناقدة للفكر الكنسي نقدًا بليغًا، وأكثر الفلاسفة الذين كان لهم أثر على من جاء بعدهم، كانوا من منتسبي تلك الجامعات.

وقد نبَّه برتراند رسل على أن عصر النهضة لم يكن «فترة إنجاز عظيم في الفلسفة، ولكنه أدى إلى بعض الأمور التي كانت تمهيدات جوهرية لعظمة القرن السابع عشر»[٢]؛ فعصر النهضة لديه «شجع إعادة النظر إلى النشاط العقلي على أنه مغامرة اجتماعية مبهجة»[٣].

وقد قام عدد من الباحثين برصد أبرز الفلاسفة الذين كان لهم تأثير في الساحة المعرفية في عصر النهضة[٤]، ويمكننا في هذا الموطن أن نشير إلى أبرزهم وأكثرهم ظهورًا، وهو الفيلسوف جيوردانو برونو (١٦٠٠م)، فهو يعد من

(١) انظر: نشأة الجامعات، جوزيف نسيم (٢٤٣).
(٢) تاريخ الفلسفة الغربية (٣/ ١٩).
(٣) المرجع السابق (٣/ ١٩).
(٤) انظر في التعريف بأبرز فلاسفة عصر النهضة: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل (٣/ ٣٦ ـ ٥١)، معالم تاريخ الإنسانية، هربرت ويلز (٣/ ٨٠٨).

أقوى فلاسفة القرن السادس عشر، وقد اطلع على الفلسفة اليونانية، وتبنَّى نظرية ديمقريطس الذرية، التي تقول: إن الكون مكون من عدد لا نهائي من الذرات، وتبنى آراءً عديدة خارجة عن القانون الكنسي؛ كتبنِّيه نظرية كوبرنيكوس في إثبات دوران الأرض، وتبنِّيه القول بأن الشمس هي مركز العالم، وقد قبضت عليه محاكم التفتيش، وحكمت عليه بالإعدام حرقًا بالنار[1].

وأما على مستوى العلوم التجريبية؛ فقد شهدت الساحات الغربية في هذه المرحلة ثورة هي من أكبر الثورات العلمية التي هزَّت مكانة الكنيسة هزة عنيفة، وكان لها أثر مدوٍّ في الساحة الفكرية، تلكم هي الثورة الكوبرنيكية، وهي ثورة ضخمة كبيرة، اشترك في تطويرها ودفع عجلاتها شخصيات علمية متعددة، ابتداءً من الراهب كوبرنيكوس، الذي قرر في نظريته أن الشمس هي مركز الكون، وأن الأرض هي التي تدور حولها، خلافًا لما كانت تعتقده الكنيسة، وقد أعلن كربونيكوس نظريته تلك سنة ١٥٠٠م، ولكنه لم يُظهرها على أنها حقيقة علمية، وإنما على أنها قول يحتاج إلى دراسة وتمحيص[2].

وكان على يقين بأنه لو أعلن نظريته على أنها حقيقة يقينية، لأدَّى ذلك إلى إنزال العقوبة والأذى به، ولكنه استطاع أن ينشر نظريته في أثناء كتاب له، ولم يظهر ذلك الكتاب إلا بعد موته، وأثار آنذاك لَغَطًا كبيرًا في الدوائر اللاهوتية.

وقد رأى عدد من المهتمين بتطور الفكر الغربي، أن نظرية كوبرنيكوس أهم التطورات العلمية التي غيَّرت مسار فكر التاريخ الغربي، وهزَّت كيان المسيحية[3]، وعدَّ بعضُهم كتابه حول دوران الأجرام السماوية، الذي شرح فيه نظريته، من أهم الكتب التي غيرت وجه العالم[4]، وتفنن عدد كبير من الكتاب في مدح تلك النظرية، ودبَّجوا في إطرائها عبارات كبيرة جدًّا[5].

---

(١) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلي رايت (٥٠ ـ ٥٩).

(٢) انظر في التعريف بكوبرنيكوس وبنظريته: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل (٣/٥٨ ـ ٦٣)، والدين والعلم، برتراند رسل (١٤ ـ ١٧)، وكتب غيرت وجه العالم، روبرت داونز (٢٣٥ ـ ٢٣٧)، وآلام العقل الغربي، ريتشارد تارناس (٢٩٧)، وعندما تغير العالم، جيمس بيرك (١٦٩).

(٣) انظر: مواقف حاسمة في تاريخ العلم، جيمس كونانت (١٣٠)، وحكمة الغرب، برتراند رسل (٢/٢١).

(٤) انظر: كتب غيرت وجه العالم (٢٤٩).

(٥) انظر: كتب غيرت وجه العالم (٢٤٧ ـ ٢٤٩).

ثم تفجرت النظرية مرة أخرى في حدود سنة ١٦١٦م، على يد العالم الشهير جاليليو، الذي وُصف بأنه أعظم مؤسسي العلم الحديث[١]، ولكنها هذه المرة كانت أكثر وضوحًا وأوسع انتشارًا، وأقوى ثبوتًا واستدلالًا، وقامت الطوائف المسيحية ـ الكاثوليكية والبروتستانتية ـ بمحاربتها ومطاردتها في كل مكان، ومحاسبة كلٍّ من يعتنقها أو يؤيدها، ومنعوا تدريسها في الجامعات، وباتت محرَّمةً غاية التجريم، ولم يكتفوا بذلك، وإنما عقدوا لجاليليو مجالس كَنَسية عديدة؛ لمناظرته، وإقناعه بترك النظرية المشؤومة! التي تخالف عقيدة الكنيسة، حتى اضطر لإعلان تراجعه عن آرائه[٢].

وفي بيان أثر ما أحدثه جاليليو يقول القس الهندي رافي زكراياس: «ما شكله عمل جاليليو من تهديد حقيقي لعقلية عامة الناس لم يكمن في إخضاع الكون المادي للدراسة العلمية، ولا في رفض النموذج البطلمي الذي يقول بمركزية الأرض، ولكن الخطورة هي ما أعقب اكتشاف جاليليو من رفض كثيرين لمعقولية أشياء معنية، كالصلاة وتدخل الله في الكون، الذي أصبحت له تفسيرات آلية بحتة تغنينا عن الإلٰه باعتباره علة ما يحدث في الكون، وظلت تطبيقات هذه الفكرة في تصاعد مستمر حتى وصلت إلى درجة الاعتقاد بأنه لو كان العالم نفسه عن نموذج آلي ميكانيكي فما المانع أن يكون الإنسان أيضًا كذلك؟ ثم أصبح مصطلح الحتمية من المصطلحات المألوفة في معاجم الفلسفة وعلم النفس، فتأثير اكتشاف جاليليو كانت له نتائج عميقة»[٣].

أثر تطور الوعي الأوروبي في ظاهرة نقد الدين:

استطاعت التطورات الفكرية والعلمية والسياسية، أن تُحدث تغيرًا جذريًّا في نمط الحياة الأوروبية، وساعدت بشكل كبير جدًّا على زيادة الوعي المعرفي، والعقلي والحقوقي في الأوساط المسيحية، وأضحت الظاهرةُ الرئيسية في عصر النهضة، كما يقول جون هرمان راندل ـ وهو من المهتمين بتحليل العقل الغربي ـ: «زيادة النمو، وتحررًا من روابط أثبتت الأيام أنها قيود»[٤]، ويقول، بعد أن شرح

---

(١) تاريخ الفلسفة، برتراند رسل (٣/٦٦)، الدين والعلم، له أيضًا (٢٥).
(٢) انظر: الدين والعلم، برتراند رسل (٣٢، ٣٥).
(٣) الوجه الحقيقي للإلحاد (٢٦).
(٤) تكوين العقل الحديث (١/١٩٦).

أهم التطورات الفكرية والاقتصادية، والسياسية والاجتماعية التي شهدها المجتمع الغربي: «أدى كل هذا، بالطبع، إلى ثورة على الأخلاق المسيحية؛ فبدلًا من المحبة حلَّ الفرح باستعمال الإنسان للقُوى التي وهبه الله إيَّاها، وحلَّت الحرية والمسؤولية، بتوجيه العقل، محلَّ الخضوع لإرادة الله، وأخذ البحث الفكري الجريء يحتل مكان الإيمان... وانفجرت العاصفة بكامل عنفها على رأس الراهب»[1].

وبعد ارتقاء الناس في قدراتهم، وازدياد دخلهم المعيشي، أخذوا يربطون بين الكنيسة وبين الحالة السيئة القبيحة التي كانوا يعيشونها، واستقر في أذهان كثير منهم أن الدين سبب رئيس لحالة الفقر والإعواز، والتخلف، والقهر والظلم؛ ولهذا نفروا منه، وثاروا على قوانينه، وتعاليمه[2].

وقد كشف عالم التحليل النفسي الشهير فرويد، عن جملة من الأسباب التي أدَّت إلى التمرد على الدين في الحضارة الغربية؛ فقال بعد تأكيده لذلك التمرد: «إن علة هذا التطور، هي تعزُّز الروح العلمية لدى الشرائح العليا من المجتمع الإنساني؛ فقد أعمل النقدُ، رويدًا رويدًا، مِعوَلَ الهدم والتفتيت في قوة ثبوتية الوثائق الدينية، وأماطت العلوم الطبيعية اللِّثامَ عمَّا تنطوي عليه من أخطاء، وسلطت مناهج الدراسة الموازنة الضوءَ على التشابه المحتوم القائم بين الأفكار الدينية، التي نُجِلُّها ونوقرها، وبين الإبداعات الفكرية للعصور والشعوب البدائية»[3].

ويلخص ول ديورانت أهم الأسئلة التي أثارها تطور الفكر الأوروبي حول الدين، فيقول: «إن تأثير العلم على الدين ـ أو على الأصح: على المسيحية ـ مميتٌ، إن الناس كانوا سيمضون ولا ريب في تكوين، أو تحبيذ مفاهيم عن العالم تمنح الأمل والعزاء، والمغزى والكرامة للنفوس المعذَّبَة القصيرة الأجل، ولكن كيف تستطيع ملحمة المسيحية عن الخليقة، والخطيئة، والفداء الإلٰهي، أن تثبت في منظورٍ اختزلهذه الأرض إلى ذرة وسط مليون من النجوم؟ وما هو

(١) المرجع السابق (١/ ٢١١).

(٢) انظر: قصة الحضارة، ول ديورانت (٢٨/ ٧٠).

(٣) مستقبل وهم، فرويد (٥٣).

الإنسان حتى يذكره إلٰه كونٍ كهذا ويُعنَى به؟ وكيف يستطيع شعر سِفر التكوين أن يثبت لكشوف الجيولوجيا؟ وما الرأي في الأديان العشرة، أو تزيد، التي تَدين بها أقطارٌ كشفت عنها الجغرافيا؟ أهي منحطَّةٌ انحطاطًا لا ريب فيه عن المسيحية من حيث عقائدُها، ونواميسها، ونتائجها الأخلاقية؟ وكيف يمكن التوفيقُ بين معجزات المسيح، فضلًا عن المعجزات التي ينسبها الكثيرون للقديسين والشيطان، وبين ما يبدو من سيادة ناموس الكون؟ وكيف يمكن أن تكون نفس الإنسان، أو عقله، خالدًا إذا كان معتمدًا هذا الاعتماد على الأعصاب وغيرها من الأنسجة الواضح أن مصيرها الفناء؟ وما الذي لا مناص من حدوثه للدين الذي يتحداه، على هذا النحو، علمٌ ينمو يومًا بعد يوم في رقعته ومنجزاته ومكانته؟ وما الذي لا مناص من حدوثه لحضارة قائمة على ناموس أخلاقي قائم على ذلك الدين؟»[١].

وبسبب اختراع المطبعة، اكتشف الناس ـ بعد تطور معارفهم، وانتشار نسخ الكتاب المقدس والقراءة بينهم ـ قصور الكنيسة في معارفها وعلومها، ولم تَعُد الكنيسة المصدر الوحيد للمعرفة، وإنما أضحت هناك مصادر أعلى وأتقن.

وأدى انتشار الكتاب المقدس بين أيدي الناس، إلى إزالة الوصاية الكنسية على فَهم الدين، أوضح ذلك المؤرخ الإنجليزي برتراند رسل بقوله: «وبظهور الطباعة، اتسع نطاق تداول الأفكار الجديدة إلى حدٍّ هائل جدًّا، وهذا هو الذي ساعد ـ في النهاية ـ على هدم السلطات القديمة؛ وذلك لأن توافر الكتاب المقدس مطبوعًا بين أيدي الناس، ومترجَمًا إلى لغات محلية، قد أفسد على الكنيسة ادعاءها الوصايةَ على أمور العقيدة، أما عن المعرفة بوجهٍ عام، فإن هذه الأسباب ذاتَها، **عجَّلَت بالعودة إلى العلمانية**، ولم يقتصر تأثير الطباعة على نشر نظريات سياسية جديدة كانت ناقدة للنظام القديم، بل إنه أتاح لعلماء الحركة الإنسانية أيضًا،أن ينشروا طبعات لمؤلفات القدماء، وهذا بدوره شجع على التعمق في دراسة المصادر الكلاسيكية، وأدَّى إلى رفع مستوى التعليم بوجه عام»[٢].

---

(١) قصة الحضارة (٢٧/ ٢٦٣).

(٢) حكمة الغرب (٢/ ٢١ ـ ٢٢).

وبات كثير من الناس، جرَّاءَ كل ذلك، يدرك أن الكنيسة عاجزة عن تزويدهم بالمعارف التي ترتقي إلى ما وصل إليه الوعي الأوروبي، عن الكون والحياة والإنسان[١].

وبسبب التطورات الكبيرة في العلم التجريبي، وفي علم الفلك بخصوصه، اهتزت منزلة أرسطو وتزعزعت مكانته، وقد كانت القوانين الأرسطية تقول: إن الحالة الطبيعية لكل الأشياء الأرضية ثابتة؛ ولذلك فإن الأجسام الثقيلة تميل إلى الاقتراب من مركز الأرض، وتتجه إلى الاستقرار فيها بخط مستقيم، ولكن طلقة المدفع المعتمد على البارود أثبتت العكس؛ فقد اكتُشِف أن مقذوف المدفع ينطلق في مسار مُنحنٍ وليس مستقيمًا[٢]، وكان أرسطو يرى أن سرعة سقوط الأجسام على الأرض مرتبطة بوزنها، ولكن العالم «جاليليو» أثبت أن سرعة سقوطها ليس مرتبطًا بثقلها، وإنما بقدرتها على اختراق الهواء[٣].

وفي عام ١٥٧٢م ظهر نجم، وظل مشتعلًا يحترق لمدة عامين كاملين، وهزَّ هذا الظهور أركان النظرية الأرسطية عن الكون؛ لكونه يرى أن السماوات كاملة لا تتغير[٤].

وإذا كانت الكنيسة تضررت باهتزاز منزلة أرسطو العلمية لكونه يمثل الوجه العلمي لهيكلها، فإن الضرر الذي أنزل بها أقوى ضربة هي الثورة الكوبرنيكية؛ فقد كان لها أبلغ الأثر، وأعمق التأثير؛ لأنها كشفت للناس عن مقدار الخلل المتجذر في الرؤية العلمية التي تتبناها الكنيسة عن الكون، وتفرضها على الناس على أنها الدين.

وهذه التطورات بمجموعها، جعلت الناس يتشككون في منزلة الكنيسة ورجالها، وفيما تمثله من الدين، ولم يعُد لها في نفوسهم القدرُ الذي كان من قبل. وفي تصوير هذه الحالة يقول المؤرخ الإنجليزي ماكس فيبر: «فقد أضعفت عناصر التحصيل العلمي الجديد، الميلَ التقليدي إلى تقديس الكثير من العقائد

---

(١) انظر: تشكيل العقل الحديث، كرين برينتون (١٣٠).
(٢) انظر: عندما تغير العالم، جيمس بيرك (١٧٤).
(٣) انظر: المرجع السابق (١٧٧).
(٤) انظر: المرجع السابق (١٧٨)، والدين والعلم، برتراند رسل (٣٩ ـ ٤٠).

والتقاليد والعادات، التي كانت سند الكنيسة الرومانية منذ زمن بعيد»[1]، ويقول ولتر ستيس في بيان أثر نظرية كوبرنيكوس: «كانت صدمة مدمرة للنظام اللاهوتي»[2].

وظهرت جرَّاءَ ذلك دعواتٌ كثيرة، تحذِّر من الاعتماد على رجال الدين، ومن الأخذ بما لديهم من علوم، ويكشف شيئًا من تلك الروح مقطعٌ يطلب فيه أحد رجال تلك المرحلة الهروبَ من «أولئك الرعاع ذوي العقول الزائفة، الماكرين والقِدِّيسين والمزورين الوقوري الهيبة، المُرَائين مدَّعي الإيمان، الإخوان الخَشِنين، الرهبان الذين يلبسون النعال، ومَن كان في شاكلتهم من الناس الذين يتنكرون كَلَابِسِي التقاليع؛ ليخدعوا الناس... اهرُب من هؤلاء الرجال! عليك بكراهتهم واحتقارهم قدرَ ما أكرههم أنا! وإنني لَأقسم لك أنك إن فعلت، فستجد نفسك أفضل حالًا، وإذا كنت ترغب أن تعيش في سلام وفرح، وعافية وسرور دائم؛ فإيَّاك أن تثق بأولئك الذين يتلصَّصون من خلال ثقب صغير»[3].

وقوف الكنيسة ضد التطور العلمي، وأثره في نقد الدين:

لو لم يكن في تطور الوعي الأوروبي من أثر في توجيه الناس إلى الثورة على الكنيسة، وصورة الدين التي تمثله، إلَّا أنه كشف عن مقدار الخلل العلمي الذي تجذَّر في منظومتها، وأزال الغطاء عن البنية المعرفية المتهالكة لها = لكان ذلك كافيًا في الشناعة والقبح، إلَّا أن الكنيسة زادت من ذلك البلاء؛ بأن وقفت في وجه تطور الوعي المجتمعي، وقامت بمحاربة كل النظريات والاكتشافات التي تخالف ما هي عليه، وبلغت في تلك المواجهة مبلغًا كبيرًا من الشطط والغلو؛ فمنعت، وعذَّبت، وقتلت، وأحرقت وخوَّفت، وحاكمت؛ سعيًا منها في إيقاف عجلة التقدم والتطور، التي أخذت في التحرك والسير.

فقد أصدرت الكنيسة بيانًا تُدين فيه نظرية دوران الأرض، وحكمت فيه عليها بالبطلان والفساد، وجاء فيه: «من حيث إن القضية الأولى، وهي أن

---

(١) أصول التاريخ الأوروبي الحديث (٩٦).

(٢) الدين والعقل الحديث (١٠٣).

(٣) تكوين العقل الحديث، جون هرمان راندل (١/ ٢١٧).

الشمس ثابتة في مركز الكون، وأنها لا تدور حول الأرض؛ فقضية سخيفة معتلة، مردودة لا يُقِرُّها الدين، وهي زيغ وكفر؛ لمناقضتها لما ورد في الكتب المقدسة. وأما القضية الثانية، ومقتضاها: أن الأرض هي التي تدور حول الشمس، وأنها ليست مركز الأرض؛ فهي منقوضة من الناحيتين، العقلية والنقلية، ومجانبة للإيمان الصحيح»[1].

وأصدرت بيانًا آخر، أدرجت فيه مؤلفات كوبرنيكوس في قائمة الكتب المحظورة، ومنعت من تداولها؛ لزيغها عن الدين. وأدرجت معها كل الكتابات التي تقول بدوران الأرض، وظلت كل هذه المؤلفات في القائمة السوداء، مدة تقرب من قرنين من الزمان، حتى رُفع عنها الحظر نهائيًّا عام ١٨٣٦م[2].

ولم تكتفِ الكنيسة بذلك، بل مارست التعذيب، والتنكيل والإرهاب على العلماء الذين أعلنوا تبني النظريات التي تخالف ما هي عليه؛ ففي القرن الخامس عشر، ظهر عالم مهتم بالتاريخ الطبيعي اسمه «باقون»، وكانت له آراء طبيعية تخالف ما تعتقده الكنيسة، فقامت بحملة عنيفة ضده، وهددته بالعذاب والقتل، حتى اضطر إلى التراجع عن آرائه، وأعلن اعتذاره بقوله: «أعلن إقلاعي عن كل ما جاء في كتابي خاصًّا بتكوين الأرض، وجملةً عن كل ما جاء فيه مخالفًا لقصة موسى»[3].

وحين أعلن برونو تبنِّيه نظرية كوبرنيكوس في دوران الأرض، ورفض التراجع عن آرائه، حكمت عليه الكنيسة بالإعدام حرقًا بالنار، ونفِّذ الحكم فيه عام (١٦٠٠م)[4].

ومن أشهر العلماء الذين تصدت لهم الكنيسة، وقامت بقطع الطريق عليهم: جاليليو؛ فإنه حين أعلن آراءه التي خالف فيها ما كانت عليه الكنيسة، قامت الصعوبات حوله، ودعت الكنيسة لمحاكمته أمام محاكم التفتيش في روما، وأصدرت الحكم بسجنه وتعذيبه عذابًا شديدًا؛ حتى اضطر إلى التراجع عن

---

(١) العلم والدين، أندرو ديكون وايت (٧٠)، وانظر أيضًا: كتب غيَّرت وجه العالم، روبرت داونز (٢٤٥).

(٢) انظر: كتب غيرت وجه العالم، روبرت داونز (٢٤٦).

(٣) بين العلم والدين، أندرو ديكون وايت (٢٧٩).

(٤) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلي رايت (٥٢).

آرائه، وأُجبر على إعلان ذلك أمام البابا، فقال: «أنا جاليليو، وفي السبعين من عمري، سجين جاثٍ على ركبتي، وبحضور فخامتك، وأمام الكتاب المقدس الذي ألمسه بيدي، أعلن أني لا أشايع، بل ألعن وأحتقر خطأ القول، وهرطقة الاعتقاد بأن الأرض تدور»[١].

ولم تقتصر الكنيسة في محاربتها للعلم والتطور على ذلك، وإنما أخذت في تتبع العلماء، وفي البحث عنهم، وبلغ عدد من قامت بمحاكمته وتعذيبه العشراتِ، بل المئات[٢].

وكانت تلك العدائية للتقدم العلمي، من أكبر الأسباب التي أضرَّت بصورة الدين ورجاله وتعاليمه، وأخذ كثير من الناس يربطون بين الدين والتخلف العلمي والفكري، واعتقدوا أنه محارِبٌ لكل ما يؤدي إلى تطورهم ورفاهيتهم وسعادتهم، واستقر في عقولهم أن الدين مُعَادٍ لكل ما يخلِّصهم من الجهل والفقر والأمراض والأوبئة.

وكثير من المعارضين للدين من الملاحدة وغيرهم، الذين كانوا مقموعين وشواذَّ في ذلك العصر، استثمروا تلك الحالة العدائية؛ لينفِّروا الناس من كل ما يتعلق بالدين والتدين.

فأدى ذلك إلى إحداث أضرار بليغة، غيرِ قابلة للإصلاح، في بنيان الكنيسة الفكري والروحي والديني؛ فالتزام الكنيسة بالأرض ثابتة، شكَّل صفعة قوية لمكانتها ونفوذها لدى فِئَامٍ من المثقفين والمشتغلين بالعلم.

ويكشف بعض الباحثين المعاصرين عن شيء من آثار تلك النكبة، فيقول: «إن النزاع مع جاليليو، لم يكن ـ آخر المطاف ـ إلا صراعًا وحربًا شنَّتها الكنيسة على العلم، ومن ثم شنَّها الدين على العلوم، وإجبار جاليليو على التوبة والتراجع بالقوة، جاء منطويًا على هزيمة الكنيسة نفسها، جنبًا إلى جنب مع انتصار العلم، إن المسيحية المؤسسية بمجملها، عانت من الانتصار الكوبرنيكي.. فالغرب الذي نجح مع لوثر في تأكيد استقلاله في إطار ملكوت

---

(١) بين العلم والدين، أندرو ديكون وايت (٧٩).
(٢) انظر: المرجع السابق (١٢٢).

الدين، ما لبث أن أقدم مع جاليليو على قطع شوط على طريق الخروج من دائرة الدين كلها»[1].

وقد أقرَّ بهذه الحقيقة بعضُ المدافعين عن الكنيسة، وأكد على أن أقوى أسباب تشكُّل ظاهرة الإلحاد المعاصر، يرجع ـ في المقام الأول ـ إلى انهيار صورة العالم التي كانت سائدة في العصر القديم والوسيط، والتي كانت معتمدة من قبل الكنيسة؛ فمنذ كوبرنيكوس، وكبلر، وجاليليو، أخذ الناس يدركون أن ما كانوا يعتقدونه عن العالم، بناءً على ما تقرره الكنيسة، لا يعد علمًا صحيحًا ولا تصورًا صائبًا عن الكون؛ فكيف يكون الدين إذن منزَّلًا من الله؟! وكيف يكون محلًّا للقَبول والاعتماد وقد ضلَّل العالمَ قرونًا طويلة؟![2].

ومع ذلك فقد أنكر عدد من العلماء النصارى المعاصرين التوصيف السابق، وذكر أن محاربة الكنيسة للعلم وقعت فيها مبالغات كبيرة، وبعضهم ذكر أن الصراع إنما وقع بين الكنيسة والعلم وليس بين الكتاب المقدس والعلم[3]، ومع التسليم بوقوع المبالغة في تصوير ذلك الصراع التاريخي إلا أنه ذلك لا ينفي وجود قدر كبير منه كان له تأثيرا بالغا في نفرة الناس من الدين، وهذا هو القدر المطلوب إثباته هنا.

---

(١) آلام العقل الغربي، ريتشارد تارناس (٣١٢ ـ ٣١٣).

(٢) انظر: المسيحية في عقائدها، جماعة من أساقفة كنيسة ألمانية (٢٥).

(٣) انظر كلام وليم لين كريغ عن ذلك في كتاب: من صنع الله، تحرير رافي زكراياس (٦٢)، وكتاب: الوجه الحقيقي للإلحاد، رافي زكراياس (٢٤).

السبب الرابع

فشل الإصلاح الديني وتلبُّسُه بالأخطاء

شهد الفكر المسيحي حركات إصلاحية كثيرة وناقمة على الانحراف الكنسي منذ القرن الثاني عشر وقبله بقليل، ومن أشهر تلك الحركات: الكاثاريون، والولدانيون، واللولارديون، والبوهيون[1].

وقد اشتركت هذه الحركات في الثورة على الفساد الكنسي، وعلى الفجور والمظالم التي يقوم بها رجال الدين، وكان لبعضها أثر بليغ في الواقع، اضطر الكنيسة إلى استعمال القوة في مواجهتها.

ومن أشهر تلك الحركات وأكثرها تأثيرًا وعمقًا في الواقع: حركة الإصلاح البروتستانية، وقد ظهرت في القرن السادس عشر الميلادي على يد مارتن لوثر (١٥٤٦م)، وتعد هذه الحركة امتدادًا طبيعيًّا لحركات النقد الديني، التي ظهرت في أواخر العصور الوسطى، بعد أن أصرَّت الكنيسة على فسادها، وقامت باضطهاد ومحاربة كل الناقدين لأخطائها، ولم تغير من مسارها العَقَدي والفكري؛ فقد تضافرت الأوضاع المعرفية، والسياسية والمجتمعية، في أواخر القرن الخامس عشر، وتهيأت لقيام ثورة إصلاحية كبيرة ضد الكنيسة، وفي بيان هذا التوجه يقول جورج لوريمر: «يتفق المؤرخون عمومًا، على أن أوروبا في

---

(١) انظر في التعريف بهذه الطوائف: تاريخ الكنيسة، جون لوريمر (٤/ ٤٢، ٤٣)، مختصر تاريخ الكنيسة، أندرو ميلر (٣٨٧ ـ ٣٩٤)، وتاريخ أوروبا في العصور الوسطى، هربرت فيشر (٣٦٢)، وتاريخ الفلسفة المسيحية، برتراند رسل (٢/ ٢٥٥ ـ ٢٥٧)، وقصة الحضارة، ول ديورانت (١٦/ ٧٩ ـ ٨٥، ١٧/ ٧٦ ـ ٨٧، ٢٣/ ٤ ـ ١١)، والهرطقة في المسيحية، ج. ويتلر (١٧٠ ـ ١٧٦)، وتاريخ الإنسانية، ويلز (٧٢٤)، وتاريخ الكنيسة في العصور الوسطى، جاد المنفلوطي (١٣١ ـ ١٣٦).

سنة ١٥٠٠م، كانت متأهبة للإصلاح»[١].

وتعد حركة الإصلاح البروتستانتي من أكبر الحركات التي هزَّت الفكر المسيحي وغيَّـرت من مساره، ووصفت بأنها «نقطة تحوُّل في التاريخ، ليس بالنسبة لتاريخ الكنيسة فحسبُ، بل في حضارة الغرب أيضًا»[٢]، وأضحى القرن السادس عشر يسمى بقرن الإصلاح الديني، وأصبحت الحادثة الأبرز والـمَعْلَمَ المميِّز لذلك القرن.

وأضحت حركة محورية في الفكر المسيحي؛ ولهذا اشتغل المؤرخون والفلاسفة بها، وتناولوها بالدراسة والتحليل من عدة جهات؛ فتناولوا أسبابها، وآثارها الفكرية والاقتصادية والاجتماعية، وتوسعوا في شرح تاريخها وتطوراتها، وملابساتها، ومسارها الفكري.

وقد اشتَهَرت ظاهرة الإصلاح في هذا العصر بـ«الإصلاح البروتستانتي»، وهي كلمة إنجليزية تعني: اِلمحتَجِّين. وهذه التسمية تطلق بشكل أكبر على أتباع مارتن لوثر؛ لأنهم كانوا السبب في إطلاقها، ولكنها ليست خاصة بهم؛ فقد أطلقها عدد من المؤرخين على كل الطوائف الناقدة للكنيسة في القرن السادس عشر[٣].

وكذلك تسمى بـ«الإصلاح الإنجيلي»؛ لأن المصلِحين في هذه المرحلة، اتفقوا على المطالبة بالرجوع إلى الإنجيل مباشرةً، ومن غير واسطة الرهبان، وجعلوا ذلك مرتكزًا أساسيًّا في إصلاحهم.

واشترك في حركة النقد في القرن السادس عشر أشخاص كُثُر، إلا أن أشهرهم وأكثرهم تأثيرًا ونفوذًا في الفكر المسيحي ثلاثة نَفَر، هم: مارتن لوثر، وزوينجلي، وكالفن.

ولكن أشهرهم وأشدهم تأثيرًا، مارتن لوثر؛ فهو من أبرز الشخصيات الإصلاحية التي أثرت في مسيرة الفكر المسيحي، ومن أكثرهم إثارة للجدل

---

(١) تاريخ الكنيسة (٤/ ٢٤)، وانظر في إرهاصات حركة الإصلاح البروتستانتي: الفرق والمذاهب المسيحية منذ ظهور الإسلام إلى اليوم، سعد رستم (١٢١ ـ ١٢٣).

(٢) تاريخ الكنيسة، جون لوريمر (٤/ ٢٤)، وانظر: آلام العقل الغربي، ريتشارد تارناس (٢٨٥).

(٣) انظر: مختصر تاريخ الكنيسة (٤٦٣).

والخصومة، وقد كُتبت حول حياته وسيرته كتابات يصعب حصرُها، وتوالت الثناءات عليه من جهات عديدة؛ يقول أندرو ميلر: «كان لوثر هو الآلة المعدة لجمع حصاد حركة الإصلاح المجيد»[١]، ويكرر الثناء عليه فيقول: «كان هو صوت الله الذي أيقظ أوروبا، ووجَّه انتباهها إلى هذا العمل العظيم»[٢]، ويقول جون لوريمر مُثنيًا عليه: «إنه الشخص الذي افتتح عصرًا جديدًا في تاريخ الكنيسة، بل الواقع في تاريخ أوروبا نفسها»[٣]، ويقول ول ديورانت في مدح لوثر: «كان صوتَ عصره المدوِّيَ، كما كان قمة من قمم التاريخ الألماني»[٤].

وقد كان لوثر في أول حياته منتميًا إلى الكنيسة، وُوُكِل إليه تدريس الكتاب المقدس، واختير سنة١٥١٠م عضوًا في وفد مرسل إلى روما من قِبَل الكنيسة، وتشكَّلت عنده في هذه الأثناء، نظرات نقدية حول الكنيسة، ورجالها وأخلاقها.

وكانت القشة التي قصمت ظهر البعير، والحادثة التي هي نقطة إعلان تحوُّل لوثر إلى ناقد ومصلِح، اعتراضه على القديس حنَّا تينزل حين قدم إلى ألمانيا ليبيع صكوك الغفران سنة ١٥١٧م، وجمع الأموال للكنيسة، فبادر لوثر وكتب عريضة مطوَّلة، قدَّم فيها خمسًا وتسعين اعتراضًا على بيع صكوك الغفران، وعلَّقها على باب كنيسة في «ويتنبرج»[٥]، تضمنت نقدَ سلطة البابا على الناس، وإنكار أن يكون للبابا أيُّ سلطة في مغفرة الذنوب، وقد قام عدد من الباحثين بدراسة مضمون تلك العريضة، وتحليل مفرداتها[٦].

ولم يكن انتقاد لوثر للكنيسة مقتصرًا على صكوك الغفران، بل كان أوسع من ذلك؛ فقد أنكر عصمة البابا، وعصمة المجامع الكنسية، وأنكر احتكار البابا لتفسير الكتاب المقدس، وأنكر تحريم الزواج، بل وبادر هو إلى فعله، وكان صنيعه ذلك مثارَ جدل واسع في الأوساط المسيحية[٧].

---

(١) المرجع السابق (٤٢٥).
(٢) المرجع السابق (٤٢٧).
(٣) تاريخ الكنيسة (٤/ ١٠٠).
(٤) قصة الحضارة (٢٤/ ١٣٠).
(٥) انظر: تاريخ الكنيسة، جون لوريمر (٤/ ١١٣ ـ ١١٤).
(٦) انظر: المصلح لوثر، حنا الخضري (٥٥ ـ ٦٠).
(٧) انظر في انتقادات لوثر: تاريخ الكنيسة، جون لوريمر (٤/ ١٢١ ـ ٢١٥).

وما إن صدر من لوثر ذلك النقد، حتى توالت عليه الانتقادات، وأصبح هدفًا للهجوم من كل حَدَب وصَوْب، وجرت بينه وبين المناوئين له حوارات ونقاشات مطولة، وبدأ البابا يشعر بخطورة نقد لوثر حين علم أن مبيعات صكوك الغفران آخذةٌ في التراجع بسبب كتابات لوثر[1]، وأصدرت الكنيسة قرارًا بحرمانه، وحكمت بهرطقته سنة ١٥٢١م[2].

وبعد ذلك، أعلن لوثر انشقاقه التام عن الكنيسة، وبادر إلى تأليف ثلاثة كتب، سميت: «كتابات المصلح الكبير»، وكان لها وقع كبير على الواقع المسيحي[3].

وقام بترجمة الإنجيل إلى الألمانية، ولاقت ترجمته انتشارًا واسعًا وسريعًا، وقام بإنشاء الكنائس الخاصة بأتباعه، وأخذ في تأليف مجموعة من المؤلفات، تشرح أصول الإيمان الذي يدعو إليه[4].

ونتيجة لمجيء هذه الحركة بعد توغل الفساد الكنسي، وغرق الناس في المظالم والمفاسد والقهر = فرحت الشعوب المسيحية بها، وتلقَّوها بقلوب مفتوحة، وآمال مبسوطة، فلاقت تلك الدعوة انتشارًا واسعًا في كثير من البلدان الأوروبية؛ فقد «سَرَت بصفة عامة في جميع ممالك أوروبا؛ فالسويد، والدنمارك، وهولندا، وسويسرا، وبلجيكا، وإيطاليا، وأسبانيا، وفرنسا، والجزر البريطانية، كلها انجذبت مع تيار الثورة الدينية العظمى، التي سرعان ما تغيرت صفتُها فلم تعد مسألةً محلية، أو حتى قضية قومية، بل أصبحت موضوع ذلك العهد مسألته الكبرى.. وكان الناس يروحون ويجيئون، ولا حديثَ لهم سوى آخر الأخبار عن الأمور العجيبة التي تسير على قدم وساق في كل مكان»[5] عن الإصلاح البروتستانتي.

وكان المؤمَّل أن تقوم تلك الحركة بالقضاء على كل مظاهر الفساد الديني والخلقي، وتعيد للدين ورجاله وتعاليمه صورته الحقيقية البرَّاقة، وأحكامه

---

(١) انظر: المصلح لوثر، حنا الخضري (٥٩).
(٢) انظر: تاريخ الكنيسة، جون لوريمر (١١٧/٤).
(٣) انظر في التعريف بمضمونها: المصلح لوثر، حنا الخضري (٧٥ ـ ٧٩).
(٤) انظر في التعريف بها: المرجع السابق (١٠٦).
(٥) مختصر تاريخ الكنيسة، أندرو ميلر (٤٥٥).

العادلة، وشرائعه المتَّسقة مع العقل والفطرة، وتخلِّص الشعوب مما كانت تعانيه من الاضطراب والقهر والذل، ولكن الأمر كان مخيِّبًا للآمال؛ فإن هذه الحركة لم تُصلح كل المفاسد، وإنما أبقت على كثير منها، وسعت إلى تأكيدها وتعميقها، ولم تكتفِ بذلك، بل أحدثت مفاسد أخرى، وضمَّت إليها قبائح جديدة، كان لها أعظم الأثر في ازدياد نفرة الناس من الدين جملةً، وفي تعميق تفلُّتِهم من تعاليمه، وسعيهم إلى تقويضه.

وفي الإشارة إلى شيء من تلك الآثار، يقول رونالد سترومبرج: «على الرغم مما أثارته ثورة لوثر في نفوسهم من مشاعر إيجابية، سرعان ما تبين لهم أنها ثورة عقيمة لم تُسفِر إلَّا عن دوغمائية جديدة، الأمر الذي أسفر عن خيبة أمل شديدة لدى العديد من المفكرين»[١]، وأخذوا يقولون: إذا كان هذا هو حال الحركة التي تدَّعي الإصلاح، وأنها تعيد شكل الدين الحقيقي؛ فهذا يعني أن الدين في جملته فاسد وباطل.

ويصور المؤرخ الأمريكي ول ديورانت خيبة الأمل التي أصابت الناس من الإصلاح الديني، فيقول ـ بعد ذكره لجملة من مفاسد تلك الحركة ـ: «وبدا أن الأمة آسفة على الإصلاح الديني، إنها تتطلع بشغف إلى ماضٍ كان في الإمكان وقتَذاك أن تعد نموذجًا، طالما أنه لن يعود، والحق أن الإصلاح الديني لم يظهر حتى الآن إلَّا جانبُه المرير لإنجلترا، فلم يكن تحريرًا من المذهبية ومحاكم التفتيش والطغيان، بل كان تثبيتًا لها، ولم يكن انتشارًا للاستنارة، بل كان سلبًا للجامعات وإغلاقًا لمئات المدارس، ولم يكن توسعًا في الرِّقة، بل كان ـ تقريبًا ـ قضاءً على البر، ورقعة بيضاءَ للجشع، ولم يكن تخفيفًا للفقر، بل كان سَحْقًا للفقراء بلا رحمة»[٢].

ويقول كرانكفي وصف ما حدث بسبب حركة الإصلاح: «إن تعاليم لوثر قد أدت إلى الفوضى والخلق السيئ، ولم تتمكن من إصلاح المستوى الخلقي للكاثوليكية»[٣].

---

(١) تاريخ الفكر الأوروبي الحديث (٣٥).

(٢) قصة الحضارة (٢٥/ ١٦٧).

(٣) بواسطة: عصر الإلحاد، محمد تقي الأميني (٤٣).

مظاهر الفشل الإصلاحي لحركة البروتستانت:

ويمكن أن نكشف عن مظاهر القصور والفشل الإصلاحي البروتستانتي، الذي كان سببًا هامًّا من أسباب الثورة على الدين، والتوجه نحو نقده، والسعي إلى تقويضه، وإزالته من الوجود، **بالأمور التالية**:

الأمر الأول: الإبقاء على كثير من الانحراف الكنسي:

فالبروتستانتية لم تكن حركة تصحيحية لما وقع في الدين المسيحي نفسِه من تحريف وتبديل، وإنما هي حركة معاضدة للفكر الكنسي من حيث الأصلُ؛ ولأجل هذا أبقت على عدد غير قليل من العقائد المنحرفة، التي كانت الكنيسة تدعو إليها وتعتقدها.

فقد أبقت الحركة البروتستانتية على عقيدة التثليث ـ تلكم العقيدة المخالفة للعقل والفطرة ـ ولم تَسِمْها بسوء، وكذلك أبقت على عقيدة الصلب والفداء للتكفير عن خطيئة البشر، وسلَّم لوثر بالعشاء الرباني وآمن به، وكذلك أبقت على الكتاب المقدس كما هو، بتحريفاته وتبديلاته وانقطاعه التاريخي، ولم تتعرض له بأي تصحيح، وأكدت على أنه سالم من كل خلل[1].

فالتغييرات التي أحدثتها الحركة الإصلاحية البروتستانتية، كما يقول جون هرمان راندال: «لم تمسَّ بشيء مجموع الدراما المسيحية وتصويرها للإنسان، ولم تمس العقيدة الأساسية في فساد طبيعة الإنسان وانحطاطها وغضب الله عليه، وقصاصه الأبدي، ولم تتعرض أبدًا لحاجة الإنسان القوية للخلاص، وحياة الخلاص المتعالية على الطبيعة، التي تتم بوساطة تضحية المسيح... وقد كان المذهب البروتستانتي متفقًا في كل ذلك تمامَ الاتفاق مع كنيسة القرون الوسطى، ومعارضًا تمامَ المعارضة لإنسانية النهضة»[2].

وقد انتهى عدد من المحللين، إلى أن الحركة البروتستانتية لم تخرج عن عقلية العصور الوسطى، وأنها ـ في الحقيقة ـ استمرار لها، وأنها أبقت على كثير من الخرافات والأساطير التي كانت شائعة في تلك العصور، وأدرجتها ضمن

---

(١) انظر: تاريخ الكنيسة، جون لوريمر (٤/ ١٢٤)، ومختصر تاريخ الكنيسة، أندرو ميلر (٤٧٣، ٥٥١، ٥٧٢).

(٢) تكوين العقل الحديث (١/ ٢٤٤).

منظومتها العقائدية[١].

ومن العقائد القبيحة التي أبقت عليها البروتستانتية: النظرة التشاؤمية للإنسَان، واعتقاد أن طبيعته طبيعة شريرة، شديدة الارتباط بالشر. ومن تلك العقائد أيضًا: تبنِّيهم لعقيدة الجبر، والإيمان بأن الإنسان مجبور على أفعاله[٢]. ومن ذلك أيضًا: النظرة التشاؤمية للمرأة؛ فقد كان لوثر يعد المرأة أقلَّ منزلة من الرجل، وأنها لم تُخلق إلا للحمل، والطهي، والصلاة[٣]!!

وكل هذه الأمور متنافية مع العقل السليم، وكانت محلَّ انتقاد لكثير من المصححين عبر العصور، وما زال نقاد الدين والساعون إلى تقويضه، يُثِيرونها في وجه أهل الأديان، ويجعلونها تُكَأَةً لهم في تبرير نِقمتهم على الدين وأهله، وتمردِهم على قوانينه[٤].

الأمر الثاني: محاربة التطور العلمي:

اعتقد رجال الحركة البروتستانتية، أن الكتاب المقدس معصوم من الخطأ وسالم من التناقض، وأنه المنبع الوحيد لكل المعارف والعلوم، وحكموا على أي نظرية تخالِف ما فيه بالبطلان؛ يقول هوبز فيشر عن لوثر: «لم يكن يؤمن بالبحث الحر ولا بالتسامح؛ ولهذا رفض أن يسلِّم باحتمال القصور في الفكر الديني، بل تمسك ـ بكل شدة ـ باعتقاده أن كل الحقائق المتصلة بالمشاكل القصوى للحياة والفكر، كامنةٌ في الكتاب المقدس»[٥].

ووقفت كل الشيع البروتستانتية ضد التطورات العلمية الجديدة، وكانت من أشد الناس ممانعةً لها، وفي تصوير موقفهم يقولأندرو وايت: «الحق أن البروتستانت لم يكونوا بأقل تحمسًا في العمل ضد مبادئ العلم الحديث، مما كان أضدادُهم ـ الكاثوليك ـ يفعلونه؛ فكل فروع الكنيسة البروتستانتية: لوثريون، وكالفينيون، وإنجليكانيون، قد تكاتفوا على مقاومة المذهب الكوبرنيكوسي، وهم

---

(١) انظر: تاريخ الكنيسة، جون لوريمر (٥/ ٢٨)، وقصة الحضارة، ول ديورانت (١٧/ ١٦٣، ٢٧/ ١١٦).

(٢) انظر: قصة الحضارة، ول ديورانت (٢٤/ ١٢٢).

(٣) انظر: قصة الحضارة، ول ديورانت (٢٤/ ١٣١ ـ ١٣٥).

(٤) انظر: الله في الفلسفة الحديثة، جيمس كولينز (١٨٨).

(٥) أصول التاريخ الأوروبي الحديث (٩٨).

معتقدون أنه مناقض لنصوص الكتاب المقدس»[1].

وكذلك، وقفوا ضد كل النظريات العلمية الأخرى، وأصدروا ضدها وضد أصحابها أحكامًا قاسية جدًّا؛ يقول لوثر عن كوبرنيكوس: «يُصغي الناس إلى منجِّم مأفون، يحاول أن يثبت أن الأرض تدور، وليس كذلك السماوات والأفلاك والشمس والقمر، ولا جَرَمَ أن كل من يريد أن يحوز شهرة اللباقة، يحاول أن يثبت مذهبًا جديدًا، زاعمًا أنه أصح المذاهب وأصدق الحقائق، غير أن هذا المُوَسْوِس يريد اليوم أن يقلب قواعد علم الفلك رأسًا على عقِب، في حين أن نصوص الكتاب المقدس تدل على أن يوشع قد أمر الشمس أن تقف، ولكنه لم يأمر الأرض»[2].

وأما كالفن؛ فإنه أجاب كوبرنيكوس بآية من المزمور الثالث والتسعين، وفيها: «تثبت المسكونة ولا تتحرك»، ثم عقَّب قائلًا: «فمن يجرؤ على ترجيح شهادة كوبرنيكوس على شهادة الروح القدس؟!»[3].

ولم تكتفِ البروتستانتية بمجرد المعارضة السلمية، بل قامت بحملة اضطهادية كبيرة، تتبعوا من خلالها المشتغلين بالعلم والمنخرطين في سلكه، إلى درجة أن العلم كان أكثرَ انتشارًا وقوة في البقاع الكاثوليكية منه في البقاع البروتستانتية[4].

وهذه المحاربة الشرسة، أعطت رسالةً قبيحة للناس بأن الدين حتى في حالته الإصلاحية، سيكون محاربًا للعلم والتقدم والتطور، وساعد هذا الحال على تقدم الفكرة المنافرة للدين في المجتمعات الغربية، وقدم للناقمين عليه مادة خصبة وقوية جدًّا.

---

(١) بين العلم والدين (٥٠)، وانظر أيضًا: (٨٢، ٩٨).

(٢) بين الدين والعلم (٥٠)، وانظر: الدين والعلم، برتراند رسل (١٧)، وقصة الحضارة، ول ديورانت (٢٧/ ١٣٠).

(٣) قصة الحضارة، ول ديورانت (٢٧/ ١٣٠).

(٤) انظر في محاربة البروتستانتية للعلم وتطوره: حكمة الغرب، برتراندرسل (٢/ ٥١ ـ ٥٦)، وعرض تاريخي للفلسفة والعلم، أ. وولف (٤١ ـ ٤٢)، وقصة الحضارة، ول ديورانت (٢٤/ ٥٦)، وقصة العلم، ج. ج. كراوثر (٨٣)، وآلام العقل الغربي، ريتشارد تارناس (٢٩٠)، وقصة الاضطهاد الديني في المسيحية والإسلام، توفيق الطويل (١٠٠ ـ ١٠٣).

الأمر الثالث: العداء للعقل والفكر:

لم تكتفِ حركة الإصلاح البروتستانتية بمحاربة العلم، بل سعت إلى محاربة العقل، والتحذير من استعماله، والتقبيح منه ومن قوانينه، والحكم عليه بأنه مُنافٍ للدين، وأنه يؤدي إلى معارضته دائمًا، وأنهما لا يجتمعان أبدًا، وفي الكشف عن شيء من ذلك يقول لوثر: «أنت لا تستطيع أن تقبل كلًّا من الإنجيل والعقل؛ فأحدُهما يجب أن يُفسِح الطريق للآخر»[1]. ويقول في نص صارخ في الاعتراف بأن العقائد البروتستانتية مخالِفة للعقل، وفي المطالبة بالتخلي عنه: «إن كل آيات عقيدتنا المسيحية، التي كشف لنا الله عنها في كلمته أمام العقل، مستحيلة تمامًا، منافية للمعقولوزائفة؛ فإذن كيف يعتقد ذلك الأحمق الصغير الماكر، أن هناك شيئًا يمكن أن يكون أكثرَ مجافاة للعقل، واستحالة من أن المسيح يعطينا جسده لنأكله، ودمَه لنشربه في العشاء الأخير؟... أو أن الموتى سيُبعَثون من جديد يوم القيامة؟... أو أن المسيح ابنُ الله، حملت به مريم العذراء وولدته، ثم غدا رجلًا يتعذب ثم يموت مِيتةً مخجِلة على الصليب؟... إن العقل هو أكبر عدوٍّ للإيمان... إنه أفجر صنائع للشيطان؛ كبَغِيٍّ فتكَ بها الجرب والجذام، ويجب أن تُوطأ بالأقدام، ويُقضى عليها هي، وحكمتها... فاقذفها بالرَّوْث في وجهها... وأغرِقْها في العماد»[2].

فالبروتستانت كانوا لا يختلفون عن أقرانهم الكاثوليك في كُرههم للعقل ومحاربتهم له، بل بالَغَ لوثر في ذمِّه العقلَ ووصفه بأنه من الشيطان، ويقول في نَعتِه له: «تلك المجنونة الصغيرة الحمقاء، عروس الشيطان، السيدة العقل، ألدُّ أعداء الله»[3]، ويقول عنه أيضًا: «نحن نعرف أن ملكة العقل من الشيطان، لا تفعل سوى التشهير والأذى في كل ما يقوله الله ويفعله»[4].

وهذه المحاربة الصارخة، كان لها أثر بليغ في تصور الناس عن الدين، فإذا كان الدين في حالته الإصلاحية محاربًا للعقل والتفكُّر، ويدعو إلى تركه ويصفه بالشيطنة؛ فالدين إذن في كل حالاته سيكون لا محالة محاربًا للعقل

---

(١) قصة الحضارة، ول ديورانت (٢٤/ ٥٦).

(٢) المرجع السابق (٢٤/ ٥٦).

(٣) تكوين العقل الحديث، جون هرمان راندال (١/ ٢٧٢).

(٤) المرجع السابق (١/ ٢٧٢).

ومتنكِّرًا له، وقد أخذ نقاد الدين يلوِّحون دومًا بهذا الأمر، وتراهم في كل مَحفِل يؤكدون على أن الدين لا يمكن أن يكون مقبولًا؛ لكونه متناقضًا للعقل، ولا يرى له أي قيمة.

الأمر الرابع: طغيان البروتستانت وعدم تسامحهم مع الآخرين:

كان من أبشع مظاهر الفساد التي تلطخ بها تاريخ الكنيسة الكاثوليكية، الطغيانُ مع المخالفين، والتزمُّتُ معهم، وإنزال العقوبة بهم، وحين ابتدأت الدعوة البروتستانتية بالثورة، كان من أول ما أُعلنت الثورة عليه، تلك المظاهر الطغيانية القاسية، فأعلنوا وجوب التسامح مع كل المخالفين، ولزوم إعطائهم حقوقهم؛ فقد كان لوثر يطالب بالتسامح مع كل مخالف، ويسعى إلى ذلك جاهدًا، وكان يُنكر على السلطات السياسية أن تتدخل في شؤون المتدينين[1].

ولكن الأمر انقلب، والحال تغيَّر؛ فأصبح هو وأتباعه من أشد الناس ضراوةً على المخالفين، وحكموا عليهم بأقسى أنواع العقوبات، وأنزلوا بهم أبشعَ صور العذاب والتنكيل، وتبنَّوا سياسة الحرمان من غفران الذنوب، ومارسوا التجسس والرقابة على كل المخالفين!

وقد تتابع عدد من المحلِّلين على تأكيد هذه الحقيقة المؤلمة، وفي تصوير شيء من ذلك يقول غوستاف لوبون: «من الخطأ بطبيعة المعتقد، اعتبار ثورة الإصلاح الديني رمزًا لانتصار حرية الفكر؛ فقد كان البروتستانت في أول الأمر أشد من الكاثوليك تعصبًا، وما أتى لوثر وأتباعه إلا بمبادئَجامدةٍ، مجردة عن الحكمة، مشبعة من روح التعصب الذميم، ثم كَالْفِن قسم الناس إلى أخيار وضالين، فقال: يجب على أولئك أن يضطهدوا هؤلاء، وعندما أصبح سيد مدينة جنيف، سامَهَا سوءَ العذاب، وأقام فيها محكمة ضاهت محكمة التفتيش في مَيْلها إلى سفك الدماء، وقد أعدم مخالفه ميشل سيرفيت حرقًا بالنار»[2].

ويقول أندروميلر في تأكيد الطغيان البروتستانتي: «كثيرون من قادة الإصلاح

---

(١) انظر: تاريخ التسامح في عصر الإصلاح، جوزيف لوكلير (٢٠٢ ـ ٢٠٣)، وتكوين العقل الحديث، جون هرمان راندال (١/ ٢٧٣)، وقصة الحضارة، ول ديورانت (٢٤/ ١٤٠).

(٢) الآراء والمعتقدات، غوستاف لوبون (١٦٦).

في ألمانيا وسويسرا، على السواء، كانوا يعتقدون أن من واجبهم معاقبة الهراطقة بالإعدام»[(١)].

وأما ول ديورانت؛ فإنه لا يفرق بين ما كانت تفعله الكاثوليكية، وبين ما انتهت إليه البروتستانتية من الاضطهاد والتعذيب للمخالفين لهم، وقد رصد كثيرًا من الممارسات التعذيبية التي أنزلها البروتستانتية بالمخالفين لهم، وخاصة التي نزلت بأقرانهم الكاثوليك[(٢)].

وقد كان لهذه الاضطهادات أسوأُ النتائج وأقبحها، على تصور الناس عن الدين وأحكامه، فقد كرَّسَت التصورات القبيحة السابقة، وأكدت لديهم على أن الحالة الدينية لا يمكن أن تنفصل عن اضطهاد الناس، وتعذيبهم وقهرهم، وكثيرًا ما كان ناقدو الدين يُبرِزون هذه الممارسات في وجه المدافعين عن الدين، ويجعلونها حُجة لهم في تبرير هجمتهم على كل الأديان.

الأمر الخامس: التداخل مع الحكومات الأرضية الظالمة:

لم تقتصر الحركة الإصلاحية على اضطهاد الآخرين وتعذيب المخالفين، وإنما جمعت مع ذلك، أن استعانت بالحكومات الأرضية وتداخلت معها وتماهت في كيانها، وتبادلت المصالح المشتركة، وقد عدَّ المؤرخ البروتستانتي أندرو ميلر هذا التداخل غلطةً كبيرة، وخطًا قاتلًا للدعوة الإصلاحية[(٣)].

وفي تأكيد ذلك التداخل، يقول المؤرخ الشهير أرنولد توينبي: «في القرن السادس عشر، اتفق رجال الدين والحكومات البروتستانتية والكاثوليكية على السواء، على أنه من حق الحكومة المحلية أن تفرض على رعاياها المذهب الذي تختار، والمخالفون عليهم أن يهاجروا، أو أنهم قد يتعرضون لخطر الموت»[(٤)].

---

(١) مختصر تاريخ الكنيسة (٦٢٥).

(٢) انظر: قصة الحضارة (٢٥/ ١٦٤، ١٨٨، ٢٤/ ١٤٥، ١٤٧)، وانظر مزيدًا من صور الطغيان البروتستانتي: تاريخ الكنيسة، جون لوريمر (٤/ ٣٣٩)، وتاريخ الفكر الأوروبي الحديث (١٠٤، ١٠٦، ١٠٧)، ومحاكم التفتيش، غي تستاس (٧٢)، وقصة الاضطهاد الديني في المسيحية والإسلام، توفيق الطويل (١٠٢، ١٠٣)، وحقول الدم الدين وتاريخ العنف، كارين أرمسترونغ (٣٧٢، ٣٧٤).

(٣) انظر: مختصر تاريخ الكنيسة (٥٥٣).

(٤) تاريخ البشرية (٥٧٧).

وهذا التداخل أدى بالدعوة الإصلاحية إلى أن تستميت في الدفاع عن الحكومات الأرضية الظالمة، وتقف معها ضد الشعوب المقهورة، ومن أشهر المشاهد التاريخية المؤلمة: وقوف لوثر وأتباعه مع الحكومة والإقطاعيين الظلمة ضد ثورة الفلاحين؛ ففي عام ١٥٢٤م ثار الفلاحون في المجتمعات الأوروبية، بعد أن حاقت بهم المظالم، فما كان من لوثر إلا أن وقف ضدهم، وحذَّر منهم، بعد أن كان في أول أمره يحرِّضهم على الثورة ضد الظلمة، ويُمَنِّيهم ويَعِدُهم بالمساواة والعدل، وأخذوا يتجمعون، ويحشدون قواهم، وأمست لهم قوة ضاربة، وشوكة عالية، وأعلنوا ثورتهم، ودخلوا المدن والقرى؛ فقامت الحكومات بالتصدي لهم، وسَحقِهم، وقامت بينهم معاركُ طاحنة، قُتل فيها أعداد كبيرة جدًّا من الطرفين، بلغت عشرات الآلاف[1].

وفي وسط هذه الأحداث، اصطف لوثر وأتباعه مع الحكومات، وأصدر كتابًا يحذِّر فيه من ثورة الفلاحين، ويحثُّ على مواجهتهم، وبعدها، أصبح الفلاحون والمتعاطفون معهم ينتقمون من البروتستانتية، ويقتلونهم، وأطلق بعضهم على لوثر لقب «الدكتور ليجثر»؛ أي: الدكتور الكذاب، وسمَّوه: المنافق صنيعة الأمراء. وظل سنواتٍ بعد الثورة لا يحظى بشعبية، وكتب يقول: «لقد نسوا كلَّ ما فعله الله للناس عن طريقي، والآن هاهم السادة والقساوسة والفلاحون، يتجمعون كلهم ضدي، ويتوعدونني بالموت»[2].

وفي بيان أثر ذلك يقول وِيمكن: «إن لوثر أقام صِلات وطيدة مع الرؤساء والأمراء بدل الشعب، واستعان بهم في معاركه البدائية، واعتمد عليهم في الأيام الأخيرة، وقد ظهر لهذا ردَّةُفعل في أوروبا ضد مذهب البروتستانت في أواخر القرن السادس عشر»[3]. وفي سياق حديث جماعة من أساقفة كنيسة ألمانية عن أسباب الإلحاد، اعترفوا بتأثير ذلك السبب وبغيره؛ فيقولون: «لا شك أن الإلحاد هو ردَّةُ فعل نقدي على صورة لله أُسيء فَهمُها، وعلى تحققٍ ناقص

(١) انظر في تفاصيل ثورة الفلاحين: تاريخ الكنيسة، جون لوريمر (٤/١٥١)، تاريخ البشرية، أرنولد توينبي (٥٧٦).

(٢) قصة الحضارة، ول ديورانت (٢٤/٩٣)، وانظر: حقول الدم الدين وتاريخ العنف، كارين أرمسترونغ (٣٦٩).

(٣) بواسطة: عصر الإلحاد، محمد تقي الأميني (٤٣).

للإيمان بالله في الحياة الخلقية والاجتماعية؛ فكثيرًا ما قاوم الناس، باسم الله، ما توصَّل العلم إلى معرفته، وأعلنت الحروب ودُوفع عن أوضاع ظالمة، واستخدمت وسائل الإكراه لامتهان الحرية، واستغلال الدين في سبيل إخضاع الإنسان»[١].

الأمر السادس: التسبب في نشوب الحروب الدينية:

لم تقتصر الدعوة الإصلاحية في التعاون مع الحكومات في فرض معتقداتها فحسب، وإنما تماهت معها في تمزيق وحدة الدين المسيحي، وتفتيت هيكله، وثارت بسبب ذلك التداخل نزاعاتٌ عقائدية صاخبة بين الطوائف المسيحية المنتمية إلى الحكومات المختلفة، ونشبت جرَّاءَ ذلك حروب طاحنة ومروعة، سميت في تاريخ الفكر المسيحي بـ«الحروب الدينية»، وهي الحروب التي قامت بها الكنيسة باسم الدين في مواجهة مخالفيها بحجة الدفاع عن الكنيسة، وقد عرف التاريخ المسيحي هذا النوع من الحروب منذ القرن الثاني عشر الميلادي[٢]، ولكنها ازدادت ظهورًا وفتكًا في القرن السادس عشر وما بعده، في المواجهات التي قامت بين البروتستانت والكاثوليك، فقد أضحت كل طائفة من تلك الطوائف منتمية إلى حكومة من الحكومات الأرضية، فسادت الاضطرابات والقلاقل بين المجتمعات الأوروبية المنقسمة، فمزَّقت أوروبا تمزيقًا، وشتَّتَتْها تشتيتًا.

وقامت بينهم حروب متتالية، ومعارك متعاقبة، نتج عنها مذابح مروِّعة، ذُبح فيها الأطفال والنساء والشيوخ، وأُلقيت الجثث في الشوارع، وغاصت الأقدام في الدماء، واختلطت بالأحشاء، وقد وصل عدد القتلى في بعض الممالك إلى أكثر من خمسين ألفًا!! وكانت مشاهدها مؤلمة حتى اعتذر بعض المؤرخين بقوله: «لا نريد أن نكسر قلوب قُرَّائنا بإيراد التفاصيل المرعبة»[٣].

واستمرت تلك الحروب القذرة، التي دخلت فيها الأطماع الدنيوية،

---

(١) المسيحية في عقائدها (٢٧).

(٢) انظر: تاريخ أوروبا الحديث، فيشر (٣٧٦).

(٣) مختصر تاريخ الكنيسة، أندرو ميلر (٦٥٥)، وانظر: أصول التاريخ الأوروبي، هربرت فيشر (١٨٣ ـ ١٩٢).

وغلبت عليها المصالح الذاتية الضيقة، سنوات عديدة، بلغت أكثر من قرن من الزمان، ومن أشهر مراحلها ما بات يسمى: «حروب الثلاثين عامًا»، التي استمرت من ١٦١٨م إلى ١٦٤٨م، واشتركت فيها معظم القوى الأوروبية في ذلك العصر، وقد دُمرت فيها مدن بأكملها، وتركت جرداء، بسبب النهب والسرقة، وقُتل فيها أعداد كبيرة من البشر، وانتشرت خلالها المجاعات والأمراض، وهلك بسبب ذلك أعداد كبيرة من الناس[١].

ولم تقتصر الحروب الدامية على ذلك، بل إن طائفة البروتستانت نفسها، تفتتت إلى طوائف وأحزاب، وتشعبت إلى طرائقَ قِدَدٍ، وفِرَقٍ شتَّى، نشبت بينها حروب لا تقلُّ بشاعة، ولا دموية، ولا وحشية عن الحروب التي كانت بين الكاثوليك والبروتستانت[٢].

وقد كان لهذه الحروب الدامية أثرٌ بليغ في نفوس الناس، وأدَّت بكثير منهم إلى التشكك في صحة العقائد الدينية جملة، بل إلى الثورة عليها، والنفرة منها، والسعي إلى التخلص من أحكامها، وقد كثر بسببها عدد الشاكِّين والملحدين، وبات كثير من الناس لا يحافظ على واجبات الدين، ولا على تشريعاته، بل أضحوا يسخرون ويأنفون من رجال الدين[٣].

وكشف عدد من الباحثين عن شيء من آثار تلك الحروب والانقسامات العقائدية، وفي ذلك يقول فرنسيس بيكون: «إن أسباب الإلحاد هي الانقسامات في العقيدة»[٤]، ويقول ول ديورانت بعد أن رصد مشاهد تلك الحروب: «زاد الاضطراب الديني من نزعة الشك، بل حتى الإلحاد هنا وهناك، وباتت العقول العملية الواقعية شكَّاكة في كل النظريات اللاهوتية، بسبب الصراع بين المذاهب، والنقد المتبادل بينها، وتعصبها الدامي، والتناقض بين الإيمان الذي يجهر به المسيحيون وبين سلوكهم»[٥]. ويؤكد ذلك، فيقول: «إن تعدد الطوائف والشيع،

---

(١) انظر في ذكر تفاصيل حرب الثلاثين عامًا: أصول التاريخ الأوروبي، هربرت فيشر (٢٣٥ - ٢٥٨).

(٢) انظر: قصة الحضارة، ول ديورانت (٣٠/ ٢٧٠، ٢٨٨).

(٣) انظر: المرجع السابق (٢٨/ ٢١).

(٤) المرجع السابق (٢٨/ ٢٦٦).

(٥) المرجع السابق(٢٨/ ٢٦٦).

ومساجلاتها الحادة الجريئة، أدَّت بنَفَر من الناس إلى الشك في جميع صيغ المسيحية وأشكالها»[1]، ويقول: «إن كارثة الحروب الدينية انصبَّت على رأس الديانة نفسها، فكانت هي ضحيتها»[2]، وذكر أن الناس أخذوا يتشكَّكون في الدين «بسبب بذاءة الجدل الديني، ووحشية الحرب وقساوة العقيدة»[3].

ويقول رونالد سترومبرج، بعد أن ذكر ما أشاعته سيول الدماء من رعب وآلام في أوروبا طولًا وعرضًا: «لكنها أسفرت واقعًا عن ردَّة فعل عميقة وطاغية، ضد تلك الجرائم، وضد الأفكار التي استندت إليها، ونبعت منها، وقد اتضح للناس جميعًا أن الدولة العلمانية القائمة على أسس جديدة، هي وحدَها القادرةُ على استعادة الأمن والنظام والطمأنينة إلى قلوب الناس»[4]، وأكد على أن تلك الحروب أدَّت إلى ازدياد ظهور الدعوات التي تدعو إلى ترك الأديان جملة، والاقتصار على الإيمان بوجود الله فقط، حتى لا تنشأ تلك الصراعات الدموية[5].

ويقول عالم الأحياء البريطاني بيتر مدور في تعليل نفرة الملاحدة من الدين: «لقد كان الثمنالذي اضطرت البشرية في عمومها لتدفعه مقابل الراحة والانتعاش الروحي، الذي أثاره الدين لدى قِلَّة من الناس، دمًا ودموعًا، وهو من الغلاء بحيث لا يسوغ لنا أن نأتمن الاعتقاد الدين يعلى الخلق»[6].

وفي سياق تبرير بعض نقاد الدين لموقفه القاسي من الأديان وعدائه لها، يقول جون تيلر: «زعزعت الخلافات الدينية أركان الإمبراطوريات، وأدت إلى الثورات، ودمرت الملوك، وخرَّبت أوروبا بأسرها، ولم يكن من الميسور إخماد هذه النزعات الحقيرة حتى في أنهار من الدماء، إن الأنصار المتحمسين لدينٍ يدعو إلى البر والإحسان، والتآلف والسلام، أثبتوا أنهم أشد ضراوة وقساوة من

---

(١) المرجع السابق (٢٨/ ٢٨٠).
(٢) المرجع السابق (٣٠/ ٣٨٤).
(٣) المرجع السابق (٣٠/ ٢١٩).
(٤) تاريخ الفكر الأوروبي الحديث (١٠٤).
(٥) انظر: المرجع السابق (١٠٧)، وانظر أيضًا: آلام العقل الغربي، ريتشارد تارناس (٢٩٦)، تاريخ البشرية، أرنولد توينبي (٥٩٨)، الله والإنسان، كارين أرمسترونغ (٢٨٧).
(٦) عندما دقت ساعة الصفر، جون تايلر (٤)، بواسطة: الفيزياء ووجود الله، جعفر شيخ إدريس (٢٧).

أَكَلة لحوم البشر، أو المتوحشين، في كل مرة يستثيرهم فيها مُعلِّموهم إلى تحطيم إخوتهم، وليس هناك جريمة لم يرتكبها الناس في سبيل إرضاء الرب، أو تسكين سورة غضبه... أو إقرار خداع الدجالين لحساب كائنٍ لا يوجد إلا في خيالهم وحدهم»[1].

وفي سياق تحليله لتشكُّل العقل الحديث، كشف كرين برينتون عن آثار الانقسامات البروتستانتية قائلًا: «أدى انقسام الحركة البروتستانتية ذاتها إلى طوائف كبرى وصغرى، إلى تمهيد السبيل لنزعة الشك الدينية؛ إذ العقل النَّزَّاع بطبيعته إلى الشك، أو الملتزم بالتفكير المنطقي، حين يرى مشهدًا يضم كمًّا هائلًا من المعتقدات المتناقضة والمتعارضة ـ كل منها تزعم احتكار الحقيقة ـ لا بد وأن يتخذ من هذا المشهد ذاتِه بيِّنةً على ألَّا وجود هناك لحقيقة حتى يحتكرها هؤلاء»[2].

الأمر السابع: المبالغة في نزعة التمرد والفردية:

تقوم الدعوة البروتستانتية على تأكيد الذاتية والإنسانية، واستقلالها الديني، ففي أثناء ثورتهم على التسلط الكنسي، ذهبوا بعيدًا في الطرف المقابل، فبالغوا في الدعوة إلى التمرد عليها، وفي كون كل إنسان يملك الاستقلال التام في قراره الديني، وأن كل إنسان قسيسُ نفسِه، وفي المقابل، بالغ لوثر في الحطِّ من قيمة رجال الدين ومنزلتهم، وأكثرَ من التنفير منهم؛ فقد وصف البابا بأنه بذرة الشيطان، ووصف الأساقفة بأنهم دِيدانٌ وهراطقة، وكفرة جهلة، ولم يترك قبيحةً إلَّا أطلقها عليهم، ولا سُبَّةً إلا أنزلها بهم[3].

فقد حطم لوثر وحدة النظام الكنسي، وأكد أنه يمكن إيجاد طريق للخلاص خارج الكنيسة، ونادى بأنه يمكن للفرد أن يحقق التدين بذاته، من غير أن يرجع إلى سلطة البابا، وأن له حق التأويل الشخصي للكتاب المقدس دون الرجوع إلى رجال الدين، ونقل السلطة من الكنيسة إلى الكتاب المقدس مباشرة[4].

---

(١) قصة الحضارة، ول ديورانت (٣٨/ ١٤).

(٢) تشكل العقل الحديث (١٠٨)، وانظر كتابه الآخر: أفكار ورجال (٤٥٦).

(٣) انظر: قصة الحضارة، ول ديورانت (٢٤/ ١٣٥، ١٣٦).

(٤) انظر: تكوين العقل الحديث (١/ ٢٧١).

وفي ضَخِّ البروتستانت للروح التمردية والنزعة الفردية، لم تقدم الضمانات الكافية التي تَحُول دون التمرد على الدين في جملته، وتقف ضد الثورة على الخضوع للأمر النازل من السماء، وتصمد في وجه المستغلين من أعداء الدين والحاقدين عليه، من الملاحدة والسياسيين وغيرهم، فتضخمت تلك المعاني ـ الفردية والتمرد ـ وتوجهت نحو الصمود والقوة، وامتصت المؤسسات الناشئة تلك المعاني، فتحول الدين إلى أول ضحايا تلك المعاني التي كانت البروتستانتية سببًا في نشأتها وظهورها[1].

وبسبب تلك النزعة المتمردة، ضاعف الإصلاح الديني من دفع حركة النهضة إلى خارج الكنيسة، فأصبح الناس مستقلين في تطورهم ومعاشهم عن المرجعية الدينية المتحكمة فيهم[2].

ومع أن الطابع الأساسي للحركة البروتستانتية كان دينيًّا، فإن تأثيراتها النهائية في الثقافة الغربية كما يقول ريتشارد تارناس: «كانت مُعلمِنة بعمق، وبأشكال متعددة، متبادلة التعزيز»[3]؛ فقد فتحت الأبواب أمام التعددية الدينية، فانتعشت نزعة الشك الدينية، ونَـمَت نموًّا سريعًا وقويًّا، وكل ذلك ساهم في ارتفاع سهم العلمانية والانتفاضة على الدين، وقوانينه[4].

ويقول المؤرخ فليسيتي دي لامي عن البروتستانتية: «ابتدعت فكرة الفحص الحر والثقة بالعقل الفردي، فبلبلت الأفكار، وزعزعت مبدأ السلطة في الدين، فانزلقت العقول من البدع في الدين إلى المذهب الطبيعي، الذي يقيم الإيمان بالله، وبخلود النفس والحرية، والثواب والعقاب على حجج عقلية، ولما أدركت وهن هذه الحجج، ورأت تناقضها العقلي، انتهت إلى الإلحاد في الدين، والشك في العقل؛ فانهارت أسس الأخلاق»[5].

---

(١) انظر: آلام العقل الغربي، ريتشارد تارناس (٢٨٦).

(٢) انظر: المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق (٢٨٧).

(٤) انظر: المرجع السابق (٢٩٣ ـ ٢٩٥).

(٥) تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم (٣١٢)، وانظر في أثر الدعوة إلى الفردية والتمرد: الله والإنسان، كارين أرمسترونغ (٢٧٧)، وحقول الدم الدين وتاريخ العنف، كارين أرمسترونغ (٣٦٧، ٣٦٩).

ويلخص المؤرخ الأمريكي ول ديورانت صلب ما نتج عن التهور في الدعوة إلى التمرد والاستقلالية البروتستانتية قائلًا: «إن حركة الإصلاح البروتستانتي، برغم تعصُّبِها في أول عهدها، أَسْدَت صنيعَيْن لحركة التنوير؛ فقد حطمت سلطان العقيدة، وبعثت عشرات الـمِلل والنِّحل، التي لو وجدت قبلها لماتت حرقًا، وسمحت بأن يقوم فيما بينها جدل كان من القوة بحيث اعترف في النهاية بأن العقل هو المحكمة التي يتعين على جميع المذاهب أن تترافع أمامها عن قضاياها، ما لم تكن مسلحة بقوة مادية لا تقاوَم. وفي تلك المرافعة، في ذلك الهجوم والدفاع، تضعضعت كل المذاهب والعقائد، ولم ينقضِ قرنٌ على تمجيد لوثر للإيمان حتى أعلن فرانسيس بيكن أن المعرفة قوة، وفي ذلك القرن السابعَ عشرَ بعينه، قدَّم المفكرون من أمثال: ديكارت، وهوبز، وسبينوزا، ولوك، الفلسفةَ بديلًا للدين، أو أساسًا له. وفي القرن الثامن عشر، جهر هلفتيوس، وهولباك، ولامتري بالإلحاد، ونعت فولتير بالتعصب؛ لأنه آمن بالله»[1].

* * *

وبعد هذه الدراسة المطولة للأسباب التي كانت وراء نشأة ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي، ينجلي بوضوح أنها كانت أسبابًا متنوعة ومختلفة في طبيعتها وحقيقتها، وأنها كانت نتيجة تراكمات طويلة نَـمَت واتسعت عبر العقود المتعاقبة.

ومما يمكن أن نستخلصه من ذلك الاستعراض، أن أسباب ظاهرة نقد الدين ليست كلُّها راجعة إلى الانحراف الواقع في الكنيسة فقط، وإنما اشترك معها كثير من العوامل الفكرية والاقتصادية والسياسية المختلفة، ومع ذلك، يبقى التأثير الأكبر راجعًا إلى ضخامة الانحراف الفكري والسلوكي، الذي وقع فيه رجال الكنيسة والعاملون فيها.

ولكن من أهم النتائج التي يمكن استخلاصها من دراسة تلك الأسباب، أن اجتماعها بالصورة التي سبق توضيحها، ليس أمرًا عامًّا في كل الحضارات والأديان، وإنما هو خاص بالحالة الغربية التي كان ينتشر فيها الدين المسيحي الكنسي؛ فالدوافع التي كانت تَؤُزُّ المجتمع إلى النفرة من الدين، والثورة عليه

---

(١) قصة الحضارة (٢٧/ ٢٦١).

وعلى أحكامه، وتدعو إلى ظهور العلمانية، لم يشهد واقع في العالم مثل ما شهدها الواقع الغربي الأوروبي.

ومن الأخطاء المنهجية، تعميم الأسباب الداعية إلى نقد الدين على كل الحضارات والأديان والمذاهب، ويزداد الخطأ شناعة فيما يتعلق بالإسلام والعالم الإسلامي؛ فهو من أبعد الأديان عن الوقوع في الانحراف والخطأ والمخالفة للعقل، وكتابه المقدس لم يتعرض للتحريف والتبديل، ولم يختفِ عن الأنظار، ولم يُمنع أحد من قراءته، والاطّلاع عليه، والعالم الإسلامي لم تكن فيه مؤسسة «كنيسة»، تدّعي أنها تتحدث باسم الله، وأنها الممثل الوحيد للدين، وأن كل مَن خالفها كافر ضالٌّ، ولم تظهر فيه محاكم التفتيش، وجرائمها التي كانت تقوم باسم الدين، وتحت إشراف المؤسسة الممثلة للدين، ولم يشهد العالم الإسلامي حروبًا دينيةً مثلَ الحروب الصليبية الفظيعة، التي كانت تدعو إليها الكنيسة، وتباركها!!

ونحن لا نُنكر أنه وُجد في التاريخ الإسلامي مَن حاول أن يضطهد المخالفين له بغير حق، ومن كان يعذب المعارضين له، ويسعى في قتلهم والفتك بهم، ومن تبنَّى آراء مخالفة للعقل والفِطرة والأخلاق النبيلة، ويدَّعي أن ذلك هو مقتضى دلالة النصوص الشرعية في الإسلام، كل ذلك لا يُنكِره أحد، ولكن تميُّز الإسلام عن غيره من الأديان، يبقى في سلامة مصدره المقدَّس من التحريف والضياع، وكذلك حفظ السُّنَّة النبوية من التبديل، ومن إدخال ما ليس منها فيها، وقد شكَّلت هذه المادةُ قاعدةً صُلبة، تحاكم إليها جميع التصرفات التي تنسب إلى الإسلام، ويميز صوابها من باطلها، وكذلك لم توجد في التاريخ الإسلامي مؤسسة تدَّعي أنها الممثل الوحيد للدين، وأن أيَّ فَهْمٍ يخالف فهمها يعد مخالفًا للدين ذاته، كما هو الحال في الكنيسة، وهذا يعني أن كل تصرف يقع في العالم الإسلامي، يمكن أن يكون قابلًا للرد والرفض؛ لكونه لا يملك القدسية التي يتّصف بها الدين ذاتُه.

الفصل الثاني

تشكلات ظاهرة نقد الدين ومنابعها

مدخل

لم يكن بزوغ ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث وتَشكُّل معالمها حدثًا مفاجئًا، وإنما كانت له إرهاصات وامتدادات تاريخية طويلة الأمد؛ فمنذ أن انتشر الفساد في الكنيسة في العصور الوسطى، واستشرى الغضب من تردِّي الأحوال الدينية بين الناس، وتوسعت الحركات الإصلاحية المسيحية الناقدة لانحرافات الكنيسة وفسادها= ظهر مع ذلك أفراد وجماعات أخذت تعلن الإنكار لكل الأديان، وتعلن النقد لأصول الدين الكبرى؛ فقد وُجد في بعض المقاطعات المسيحية مَن ينكر الجنة والنار، ويقول عنهما: إنهما هَذَيَانٌ وخرافات اخترعها الأقدمون؛ ليُضللوا بها الناس. وظهرت جماعات كبيرة تسخر من المسيحية ومن كل الأديان! بل وجد فيها طائفة من الشُّكَّاك الذين لا يعتقدون وجود الله[1]!!

وأخذت ظاهرة النقد الديني تزداد قوَّتها يومًا بعد يوم، إلى أن بلغت حدًّا أُجبرت فيه الكنيسة على الاعتراف بها واقعًا مخالفًا لها، وفي وصف كثرة الطوائف الناقدة للكنسية في هذه المرحلة يقول ول ديورانت: «وقبل أن ينتصف القرن الثاني عشر، كانت بلدان أوروبا القريبة مُعَشَّشًا للشيع الملحدة، حتى قال أحد الأساقفة في عام ١١٩٠م: إن المدن ملأى بأولئك الأنبياء الكذبة»[2]، وما زالت أعداد تلك الطوائف تتكاثر حتى أحصى بعض المؤرخين منها مائة وخمسين طائفة في القرن الثالث عشر[3].

(١) انظر: قصة الحضارة، ول ديورانت (١٦/ ٧ ـ ١٠).
(٢) المرجع السابق (١٦/ ٧٨).
(٣) المرجع السابق (١٦/ ٧٦)، وانظر أيضًا: تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، فيشر (٢٣٦).

وازدادت قوة الحركة الناقدة للأديان مع ظهور الاتجاه العقلي في الفكر الغربي في آخر العصور الوسطى، وهو الاتجاه الذي يعتمد على النظر العقلي المجرد من النزعة الكنسية، وقد بدأ تشكُّل هذا الاتجاه بصورة ظاهرة في القرن الثاني عشر على يد عدد من الفلاسفة المشهورين.

ومن أولهم الفيلسوف الفرنسي «روسلان»، ويعد من أول الفلاسفة القائلين بالمذهب الاسمي، وهو الاتجاه الذي يذهب إلى أن المعاني الكلية عبارة عن صور وألقاب فحسبُ، وليس لها وجود في الواقع؛ إذ الواقع لا يوجد فيه إلا الجزئيات فقط[(١)]، وقد طبق نظريته هذه على القضايا اللاهوتية، وتوصَّل إلى نتائج مخالفة للكنيسة؛ فقال: إن اسم «الله» إذا أطلق على الأقانيم الثلاثة، فإنه يعني ثلاثة أجزاء منفصلة في الواقع، كما أن لفظ «الإنسان» إذا أطلق على أناس كثيرين، فإنه يعني كل شخص مستقلٍّ في وجوده، وهذه النظرية مخالفة لنظرية الكنيسة في التثليث، التي تذهب إلى أن الأقانيم الثلاثة ليست أجزاء منفصلة في الواقع، وإنما هي جزء واحد[(٢)].

وقد استُدعي روسلان للمثول بين يدي مجمع ديني مقدس سنة (١٠٩٢م)، وخُيِّر بين الرجوع عن قوله وبين الحرمان، فاختار الرجوع[(٣)].

ونتيجة للاتجاه العقلي الذي تشكل في هذه المرحلة، توجه الفيلسوف الإيطالي «أنسلم» للدفاع عن الكنيسة، ودعا بوضوح إلى ترك محاكمة العقائد إلى العقل، وأنكر على العقلانيين محاولتهم إخضاع الإيمان للمنطق والعقل، وسعى إلى تكريس مبدأ أوغسطين الذي يقول: «لست أسعى للفَهم لكي اعتقد، بل إني أعتقد لكي أفهم»[(٤)].

وتَبِع روسلان الفيلسوف «أبيلار»، وكان ذا نزعة قوية جريئة نحو تحرير

---

(١) انظر: موسوعة الفلسفة، أندريهلالاند (٢/ ٨٧٧)، والمعجم الفلسفي، عبد المنعم الحنفي (٢١)، والمعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربيةب القاهرة (٢١)، والمعجم الفلسفي، جميل صليبا (١/ ٨٣).

(٢) انظر: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل (٢/ ٢١٠)، وقصة الحضارة، ول ديورانت (١٧/ ٦٠)، وفلسفة العصور الوسطى، عبد الرحمٰن بدوي (٦٤).

(٣) انظر: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل (٢/ ٢٠٩)، وقصة الحضارة، ول ديورانت (١٧/ ٦٠).

(٤) انظر: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل (١/ ١٨٢)، وقصة الحضارة، ول ديورانت (١٧/ ٦١)، وتاريخ الفلسفة في العصر الوسيط، يوسف كرم (٨٥).

العقل من رِبقة العقيدة الدينية، وسعى جاهدًا إلى نشر الاعتماد على الدليل العقلي بين قومه وتلاميذه، وتبنَّى موقفًا وسطًا بين الاتجاهات المختلفة في قضية المعاني الكلية: بين الاتجاه الواقعي الذي يذهب إلى أن الكليات أمور موجودة في الخارج كليةً، وبين الاتجاه الاسمي، الذي يذهب إلى أن الكليات مجرد ألفاظ لا مقابلَ لها في الواقع. وقرر أبيلار مذهبًا وسطًا يذهب إلى أن الكليات ليس لها وجود في خارج الذهن، وأن الذي يوجد في الخارج إنما هو الجزيئات فقط، وأما الكليات فهي ليست مجرد ألفاظ، وإنما هي أسماء تحمل معاني مستمدة من الجزئيات في الخارج.

ونتيجة لاعتماده على العقل، انتقد الكنيسة في قضايا عديدة؛ فقد أنكر فكرة الفداء القائمة على أن عفو الله عن البشر لا يكون إلا بهذه الآلام المبرحة التي تعرض لها ابنه المسيح ـ كما تقول العقيدة الكنسية ـ وكان يؤكد على أن عفو الله أيسر من ذلك وأقرب، وأنكر كذلك فكرة الأسرار المتعالية على الفهم العقلي، وذهب إلى أن العقائد كلَّها يجب أن تكون قابلة للتفسير العقلي[1].

وألَّف كتابًا لطيفًا أسماه: «نعم ولا»، أثار فيه أكثر من مائة وخمسين سؤالًا يناقش من خلالها أهمَّ العقائد الدينية في زمنه، ويقوم أسلوبه فيه على الجدل والمناظرة، وفي كل قضية يذكر فيها القول المؤيَّد والقول المعارَض، ويذكر لكل قول حجته من الكتاب المقدس، ومن مؤلفات الآباء؛ ليظهر بذلك التناقض بين العقائد الكنسية، حتى يصل إلى إقناع القرَّاء بأنه يجب الرجوع إلى العقل والمنطق لمعرفة العقائد الصحيحة.

وألَّف كتابًا آخرَ أسماه: «في وحدة الله والتثليث»، أنكر فيه فكرة التثليث التي تقوم عليها الكنيسة، وفسرها تفسيرًا مغايرًا[2].

وقد أثر أبيلار في الفكر المسيحي تأثيرًا بالغًا، وأثار إعجاب أعداد كبيرة من الناس، وكان له أتباع متحمسون لآرائه، واتُّهم أبيلار بالإلحاد والخروج عن الدين الحق، وانعقد لمحاكمته مجلس سنة ١١٤١م، وقضى بإحراق كتبه، وأمر

---

(١) انظر: قصة الحضارة، ول ديورانت (١٧/ ٨٦).

(٢) انظر: المرجع السابق (١٧/ ٧٣ ـ ٧٤).

به فحُبس في دير حتى وافَتْه مَنِيَّته[1].

وزادت قوة الاتجاه العقلي بظهور الفلسفة الأرسطية في القرن الثالث عشر؛ فقد بدأ الفكر المسيحي يتعرَّف عليها عن طريق ترجمة كتب ابن رشد في الأندلس، وكتب أرسطو في أنطاكية، ولقي هذا المنهج قبولًا واسعًا لدى كثير من المشتغلين بالفلسفة في القرن الثالث عشر، وأخذ يتشكَّل تيار جديد سمي فيما بعد بـ«الرُّشدية»؛ لأنهم اقتفوا آثار ابن رشد، وتبعوا أقواله في بناء فلسفتهم[2].

وأخذ هذا التيار يُظهر مخالفته للَّاهوت الكنسي بشكل بارز، ويدعو إلى التمرد على الكنيسة؛ لأن قدرًا من النظريات الرشدية تخالف ما كانت عليه الكنيسة من آراء؛ كالقول بقِدَم العالم، والقول بنفي علم الله بالجزئيات، والقول بالعقل الكلي، والقول بأن الكون لا يخضع للعناية الإلٰهية!!

واستمر التيار الرشدي يزداد في قوته، وأخذ ينفذ في أعماق الفكر المسيحي، وبات تيارًا كبيرًا، ولكن أتباع ابن رشد في حِدَّة مخالفتهم للفكر المسيحي، كانوا على صِنفين:

أما الصنف الأول: فهم من اقتنع بأفكار ابن رشد الفلسفية، ولكنه ما زال مقدِّسًا للعقائد الكنسية، فحاول أن يجمع بين الفكرين، فاستمسك بنظرية فلسفية شهيرة، هي نظرية «الحقيقة المزدوجة»، ويُقصد بها: أن الشيء قد تكون له حقيقتان منفصلتان؛ إحداهما عقلية والأخرى دينية، ويكون لكل حقيقة منهما حكم خاص، باعتبار الصحة التي بنيت من خلالها؛ فالحكم بصحة إحداهما لا يعني بطلان الأخرى، وكذلك العكس، ونسبوا هذا القول إلى ابن رشد[3].

ومن أشهر من تبنى هذا القول، الفيلسوف «سيجر البرابانتي»؛ فقد آمن

---

(١) انظر: مختصر تاريخ الكنيسة، أندرو ميلر (٢٧٦)، وتاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل (٢/ ٢١١، ٢١٢)، ومعجم الفلاسفة، جورج طرابيشي (٤٢ ـ ٤٣).

(٢) انظر في أثر ابن رشد: معالم تاريخ الإنسانية، هربرت ويلز(٣/ ٨٠٥)، وقصة الحضارة، ول ديورانت (١٧/ ١٠٤، ١٠٦)، وتاريخ أوروبا في العصور الوسطى، فيشر (٢/ ٢٦٨).

(٣) انظر: الموسوعة الفلسفية، لجنة من العلماء والأكاديميين السوفيات (١٨٣،٨)، وقصة الحضارة، ول ديورانت (١٧/ ١٠٦، ٢١/ ٢٩)، ومدخل إلى الفلسفة، جون لويس (٦٧)، وتاريخ الفلسفة والعلم في أوروبا الوسيطة، جونو بوجوان (١٣٠)، وتاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلي رايت (٤٢)، وفلسفة العصور الوسطى، عبد الرحمٰن بدوي (١٦٣).

بالحقيقة الدينية بوصفه مؤمنًا، وأيقن بالحقيقة الفلسفية بوصفه فيلسوفًا، وهو إنما قال بذلك ليَسلم من محاكمة الكنيسة.

وأما الصنف الثاني: فهو من اقتنع بنظريات ابن رشد، وهاجم العقائد الكنسية، ووجَّه إليها نقدًا عنيفًا باعتبارها عقائد باطلة مخالفة للعقل[1].

وأضحى التيار الرشدي يشكِّل خطرًا حقيقيًّا على الفكر المسيحي، وزلزل عقائد كثير من الطلاب في الجامعات، ويفسر ذلك الخطرَ مقدارُ الهجمة المضادة له؛ فقد أكثر علماء المسيحية من التأليف ضد التيار الرشدي، وأصدرت الكنيسة عددًا من البيانات تحرِّم فيه النظريات الرشدية، وتحذر منها، ومن أخطارها[2].

واستمر التيار الفلسفي في توجيه النقد إلى الكنيسة حتى انقضت العصور الوسطى، وظهر فلاسفة آخرون قاموا بنقد الكنيسة في عقائدها، وهاجموا البابوية في أنظمتها وقوانينها، ومن أشهرهم: الفيلسوف الفرنسي أوكهام (١٣٥٠م)؛ فإنه تبنى المذهب الاسمي في الكليات، وزاد على ذلك إنكاره الاستدلال العقلي والتجريبي، وبنى تصوراته الفلسفية على الحدس فقط، وجعل المعرفة راجعة إلى أمور ذاتية محضة؛ ولأجل هذا انتقد كل الأدلة العقلية التي أقامها الفلاسفة قبله على وجود الله، وألَّف كتابًا في نقد العقائد الكنسية أسماه: «مائة لسان»، توصل فيه إلى أن كثيرًا من العقائد تؤدي، منطقيًّا، إلى نتائج سخيفة لا تُحتَمل، وطالب بالرجوع إلى الوحي المتحقق في الكتاب المقدس لمعرفة الحقائق، ولم يجعل للعقل في معرفتها سبيلًا، وانتقد عصمة البابوات، وطالب بمحاكمة أقوالهم إلى الكتاب المقدس[3].

إلَّا أن تلك الظواهر لم تَلْقَ نجاحًا واسعًا في الأوساط الغربية؛ لقوة محاربة الكنيسة لها، وعدم اشتداد الدوافع التي تشد من عضدها، ومع ذلك، فقد اشتد نشاطها وقَوِيَ وجودُها في عصر النهضة، وهو المدة الزمنية التي تشمل

---

(١) انظر: قصة الحضارة، ول ديورانت (١٧/١٠٢).

(٢) انظر تفاصيل موقف الكنيسة من فلسفة ابن رشد: ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، زينب الخضري (٥٠ ـ ٧٧)، وفلسفة العصور الوسطى، عبد الرحمٰن بدوي (٨٩ ـ ٩٠).

(٣) انظر في تفاصيل ما يتعلق بأوكهام: قصة الحضارة، ول ديورانت (٢٣/١٤١ ـ ١٤٨)، وتاريخ الكنيسة، جون لوريمر (٤/٦٣ ـ ٦٥)، وتاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، يوسف كرم (١٠٠ ـ ١٠٢)، وفلسفة العصور الوسطى، عبد الرحمٰن بدوي (١٨٢ ـ ١٨٩).

القرن الخامس عشر والسادس عشر الميلادي[١]، فإن هذا العصر يعدُّ في نظر كثير من المؤرخين مقدمةً هامة للتطورات التي وقعت في العصر الحديث، وتمهيدًا أساسيًّا لها، ويمثل انبعاثًا حقيقيًّا، عميق الأثر، ساعد بشكل فاعل في تشكيل كثير من الاتجاهات الفكرية والدينية والسياسية، وقد وصف المؤرخ رونالد سترومبرج ذلك بوصف لطيف قال فيه: «قدَّم عصر النهضة للإنسان الأوروبي وجباتٍ فكريةً خيالية، في تنوعها ودسمها»[٢].

ومن أهم الظواهر الفكرية التي كان لها أثر بالغ في ظاهرة نقد الدين، حركة «الإنسانيون»، ويقصد بها في مرحلة عصر النهضة: التيار الفكري الذي اتجه إلى الدراسات الإنسانية والأدبية، وسعى إلى إحياء العلوم اليونانية والرومانية في الفكر المسيحي، واعتقد بأنها كفيلة بتحقيق العقلانية، والخروج من مأزق الخرافة والركود الفلسفي[٣]، ويطلق عليه في بعض الموارد: المذهب الإنسي، أو الإنسية.

وقد ابتدأ ذلك الاتجاه في التشكل منذ القرن الرابع عشر الميلادي، وأخذ في التطور حتى بلغ أَوْجَ قوته في القرن الخامس عشر، وأخذ يأخذ اسمًا خاصًّا، وتتشكل لدى المنتمين إليه رؤية متقاربة من الأحداث والقضايا.

وانتشر المذهب الإنساني في بقاع كثيرة من القارة الأوروبية، فشكَّل حضورًا هامًّا في إسبانيا، وفرنسا، وإنجلترا، وإيطاليا وغيرها من البلدان، وكان له حضور مؤثر فيها.

ولم يكن رموز هذه الحركة في مرحلة عصر النهضة من المنخرطين في نقد أصل الأديان، وإنما كان نقدهم مرتكزًا على العقائد الكنسية، والانحرافات العقدية والسلوكية التي كانت فيها، ولكن حركتهم أدت إلى تقوية جانب ظاهرة نقد الدين، وإضعاف جانب الأديان، المتمثل في الكنيسة في تلك المرحلة.

---

(١) انظر: دراسات في الفلسفة الحديثة، محمود زقزوق (١٦).

(٢) تاريخ الفكر الأوروبي الحديث (٢٠)، وانظر في قيمة عصر النهضة: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل (٣/١٩)، وآلام العقل الغربي، ريتشارد تارناس (٢٦٧).

(٣) انظر في تعريف هذا الاتجاه وأثره: تاريخ الكنيسة، جون لوريمر (٤/ ٧٠ ـ ٨٦)، وتشكيل العقل الحديث، كرين برينتون (٢٢)، وتاريخ الفكر الأوروبي الحديث، رونالد سرتومبرج (٢٩ ـ ٣١)، المعجم الفلسفي، مراد وهبة (١١٠)، والمعجم الفلسفي، عبد المنعم الحفني (٣٤).

ومع بزوغ شمس العصر الحديث في الفكر الغربي مع القرن السابع عشر وما بعده، أخذت معالم ظاهرة نقد الدين تبرز للأعين، وطفقت مظاهرُها ورسومها تنتشر في الأجواء الفكرية بشكل سريع جدًّا، وكلما تقدم الزمن ازدادت انتشارًا وظهورًا وتداخلًا في المشاهد، حتى أضحت ظاهرة واسعة الانتشار فسيحة الأرجاء.

ومن خلال استعراض مناهج وطرائق الدارسين والمؤرخين في توضيح معالم ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي، نجد أنها مختلفة ومتنوعة جدًّا، وكلٌّ يسلك فيها طريقة تناسب مسلكه البحثي، ويمكن دراسة ظاهرة نقد الدين واستعراض معالمها وتشكلاتها بعدة طرق:

الطريقة الأولى: من خلال البلدان المختلفة؛ بحيث يقوم الباحث بدراسة ظاهرة نقد الدين في كل بلد بخصوصه، ويكشف عن معالمها، ويحدد أعلامها المؤثرين، وجهودهم في نصرة مواقفهم.

الطريقة الثانية: من خلال الشخصيات المكونة للظاهرة؛ بحيث يقوم الباحث برصد أهم الأعلام والشخصيات، التي كان لها أثر بارز في الثورة ضد الدين، سواءٌ كانوا من الفلاسفة، أو الأدباء، أو العلماء أو غيرهم، ويكشف عن جهودهم وأعمالهم.

الطريقة الثالثة: من خلال المراحل التاريخية؛ بحيث تقسم المدة الزمنية التي يشملها وصف العصر الحديث ـ وهي ثلاثة قرون ونَيِّفٌ ـ ويُخصص لكل قرن منها حديث خاصٌّ يحدد فيه معالم ظاهرة نقد الدين وتشكُّلاتها، وتحركاتها، ورجالاتها.

والطريقة التي اعتُمدت في هذا البحث لعرض تشكلات ظاهرة نقد الدين، تجمع بين وصفين:

الأول: اعتماد التقسيم على حسب القرون؛ فيبدأ الحديث بالقرن السابع عشر، ثم يَعقُبه القرن الثامن عشر، ثم يتلوه الحديث عن القرن التاسع عشر، ثم يختم الاستعراض بالجزء الأول من القرن العشرين، وقد سلك هذا التقسيم عدد كبير من المؤرخين للفكر الغربي، وهو أنسب شيء لدراسة ظاهرة نقد الدين؛ لأن كل قرن من تلك القرون تميز بخاصية متعلقة بظاهرة نقد الدين ليست لغيره.

وفي اعتماد هذه الطريقة، لا بد من التنبيه على أمرين هامَّين نبَّه عليهما عدد من المؤرخين؛ **أما الأول**: فإن الفصل بين المراحل والقرون عَسِرٌ جدًّا؛ لأن تطور الفكر لا يخضع لمسيرة السنين وانتقالاتها، وعليه فالفصل بين تلك القرون يكون على جهة المقاربة والتقريب، وليس على جهة الدقة والجزم. **وأما الثاني**: فإن إطلاق الأوصاف العامة على القرن، ليس إطلاقًا مطابقًا وجازمًا، وإنما هو مقارب؛ لتعدد المعالم الفكرية والاجتماعية في كل قرن، وتشعُّبِها وتشتتها(١).

والثاني: التركيز على الوصف الإجمالي لحالة نقد الدين في كل قرن، وتحديد أهم التشكلات والتطورات لظاهرة نقد الدين في كل قرن بخصوصه، بحيث يركز في تلك التشكلات على أهم الرسوم والمعالم التي تكوَّنت فيه، وعلى أهم المظاهر الاجتماعية والفكرية التي كان لها أثر بالغ في تأجيج وَهَجِ تلك الظاهرة.

وبناءً على ذلك، فإن هذا الفصل سيكون مخصصًا للكشف عن ثلاثة أمور أساسية، وهي:

الأمر الأول: تشكُّلات ظاهرة نقد الدين في القرن السابع عشر.

الأمر الثاني: تشكلات ظاهرة نقد الدين في القرن الثامن عشر.

الأمر الثالث: تشكلات ظاهرة نقد الدين في القرن التاسع عشر.

---

(١) انظر في تأكيد هذين الأمرين: تشكيل العقل الحديث، كرين برينتون (١٦ ـ ١٧، ٢٠٢).

الأمر الأول

تشكلات ظاهرة نقد الدين في القرن السابع عشر

يعد القرن السابع عشر، عند كثير من المؤرخين، فاتحةَ العصور الحديثة في الفكر الغربي، وبوَّابته الرئيسة التي وَلَـجَ منها إلى تطوراتها المعاصرة، وتخلَّص فيها من روح العصور الوسطى، ونفض ركامها المتكدس، وهو عصر خصب ومتنوع جدًّا في معارفه وعلومه.

وقد أُطلقت عليه ألقاب كثيرة، منها: لقب «عصر العقل»؛ لكون البحث الفلسفي أخذ يعتمد فيه على العقل كثيرًا، وظهر فيه عمالقة المدرسة العقلية؛ كديكارت وسبينوزا وليبنتز، وغيرهم. ومنها: لقب «عصر المناهج»؛ لكونه شهد اهتمامًا كبيرًا من المفكرين الكبار بالمناهج وصناعتها، وقد شُيدت فيه أكبر المناهج الفلسفية وأضخمها؛ فشُيِّد فيه المنهج التجريبي على يد فرنسيس بيكون، والمنهج العقلي على يد ديكارت، والمنهج المادي على يد توماس هابز. وأطلق عليه بعض المؤرخين: «عصر التباينات الكبرى»؛ لأن أوروبا في حينه، كانت تعيش حالة من الانقسامات والاستقطابات الرهيبة، بين التيارات الفكرية والسياسية المتصارعة[1].

وقد شهد هذا القرن تغيرات كبيرة وعميقة، في طريقة التفكير، والتناول الفلسفي والعلمي، وظهرت فيه أسماء من أعظم الأسماء الفلسفية والعلمية، المؤثرة في الفكر الغربي، واكتُشفت فيه أعظم الاكتشافات التي كان لها الأثر البليغ في تغيير خارطة المعرفة الغربية، وأَحدَثت فيه انقلابًا كبيرًا في جميع

---

(١) انظر في ألقاب القرن السابع عشر: الفكر الأوروبي الحديث (القرن السابع عشر)، فرانكلين باومر(٤٠)، وعصر العقل (القرن السابع عشر)، ستيوارت هامبشر (١٤).

مجالات الحياة، وفي وصف هذا القرن يقول برتراند رسل: «تجد القرن السابع عشر يشمل أعظم الأسماء، ويسجل أبرز تقدُّمٍ منذ أيام اليونان»[1].

حالة نقد الدين في القرن السابع عشر:

مع أن الكنيسة قد تلقَّت ضربات قوية، وأخذت هيمنتها تضعف، وسلطتها تَذبُل، إلَّا أنها ما زالت محتفظة بتماسكها وشيء من هَيبتها، وقد قامت في هذا القرن بتعذيب عدد من مخالفيها، وإحراق بعض الخارجين عن قانونها بالنار[2].

وقد حَظِيت القضايا الدينية بحضور كثيف في الأوساط الفكرية والفلسفية في هذا القرن، وظهر الاهتمام الشديد والمستمر بتلك المسائل لدى أكبر الفلاسفة المفكرين فيه، ودارت حولها حوارات عنيفة، ونقاشات حادة، ولكن ذلك الحضور لم يكن دائرًا ـ في أغلبه ـ حول إثبات، أو نفي وجود الله، ولا حول صحة الأديان وبطلانها، وإنما كان يدور ـ في أغلبه ـ حول الأدلة الدالَّة على وجود الله، وتحديد نوعها، وضبط العلاقة بين الخالق وبين الكون المخلوق، وحول طبيعة الأديان وعلاقتها بالعلم والتطور[3].

ومع ذلك، فقد شهد هذا القرن حالات قوية من النقد للدين والثورة عليه؛ فقد ظهرت فيه مشاهد عديدة تَصْبُو إلى الاعتراض على فكرة الدين، وتحث على النفرة منه.

وفي وصف ذلك يقول بيل في سنة ١٦٨٦م: «إن هذا العصر الذي نعيش فيه، يحفل بأحرار الفكر الربوبيين، ويدهش الناس لكثرة عددهم»[4]، وقال نيكولا: «ليكن معلومًا أن الهرطقة الكبرى في العالم، ليست الكالفينية ولا اللوثرية، بل الإلحاد»[5]، وقالت الأميرة بالاتين في سنة ١٦٩٩م: «قلَّ أن تجد الآن شابًّا لا يشتهي أن يكون ملحدًا!»[6].

---

(١) تاريخ الفلسفة (٣/ ٧١،٥٦)، ومغامرة الفكر الأوروبي، جاكلين روس (١٤٢).

(٢) انظر: قصة الحضارة، ول ديورانت (٣١/ ٨٨).

(٣) انظر: الفكر الأوروبي الحديث (القرن السابع عشر)، فرانكلين باومر (٩٠).

(٤) قصة الحضارة، ول ديورانت (٣١/ ١٣٤).

(٥) المرجع السابق (٣١/ ١٣٤).

(٦) المرجع السابق (٣١/ ١٣٥)، وانظر: الفكر الأوروبي الحديث (القرن السابع عشر)، فرانكلين باومر (٧٦).

فهذه البيانات من بعض رجال ذلك العصر، تدل على وجود كثيف لظاهرة نقد الدين، وعلى انتشار كبير لها، ومع ذلك، فإن القرن السابع عشر يعدُّ أقل قرون العصر الحديث وجودًا للمظاهر الناقدة للدين وأضعفها قوة، فقد ظلت القضايا الدينية؛ من الإيمان بوجود الله، والتصديق بالنبوات والمعجزات، راسخةً وثابتة لدى كثير من المفكرين والفلاسفة والعلماء والأدباء[1].

ولم تتميز فيه التيارات الناقدة للدين، ولم ينفصل بعضها عن بعض، ولم تُحرَّر فيه المصطلحات الخاصة بكل تيار؛ فقد كان مصطلح الإلحاد يطلَق على كل ناقد للدين، سواء كان منكرًا لوجود الله، أو متشككًا فيه، أو مقِرًّا به، ولكنه منكر للنبوات فقط[2].

وكان الظهور الأبرز فيه للتيار الربوبي، الذي يؤمن بوجود الله ولكنه مُنكِر للأديان ولإمكان النبوة، وأما التيار المنكر لوجود الله، فمع وجوده القليل، فقد كان يتخفى ولا يستطيع أن يعلن آراءه[3].

أهم مشاهد نقد الدين في القرن السابع عشر:

ويمكن أن نجمل أهم التشكلات الممثلة لظاهرة نقد الدين في القرن السابع عشر في المشاهد التالية:

المشهد الأول: اشتداد المذهب المادي:

وهو المذهب الذي يرجع كل الوجود إلى المادة، وينكر كل ما عداها، ويحصر طرق المعرفة في طريق الحس فقط[4]؛ وقد كان لهذا المذهب وجود في سائر المراحل التاريخية، إلا أنه شهد تحركًا واشتدادًا في القرن السابع عشر، بظهور عدد من الفلاسفة المرموقين المنتسبين إليه، ومن أشهر أولئك الفلاسفة: الفيلسوف الإنجليزي توماس هوبز، وقد وصفه بعض المؤرخين بأنه «أول

---

(١) انظر: الفكر الأوروبي الحديث (القرن السابع عشر)، فرانكلين باومر(٨٦)، الفلسفة الحديثة من عصر النهضة وحتى التنوير، فوادسواف تاتاركيفتش (٦٧).

(٢) انظر: تاريخ الفلسفة (القرن السابع عشر)، إميل برهييه (١٩٣).

(٣) انظر: المرجع السابق (٣٤٧).

(٤) انظر: موقف من الميتافيزيقا، عزمي إسلام (٣٦)، وموسوعة الفلسفة، جميل صليبا (٢/٣٠٦).

فليسوف، وربما أعظم فيلسوف ماديٍّ في عصورنا الحديثة»[1].

وقد كان مغاليًا جدًّا في المادية، فأرجع كل شيء إلى المادة؛ فالوجود - في جميع نواحيه - عبارة عن مادة، ولا اعتبار لأي شيء إلا للأجسام المادية فحسب. وتوغل في المادية حتى فسر العلميات الذهنية في العقل الإنساني بأنها عبارة عن تحركات مادية في الدماغ، وفسر المشاعر الوجدانية؛ كالحب، والخوف، والخجل بأنها عبارة عن تحركات ذرات الجسم المادي، وليست شيئًا غير ذلك[2]!

وكان موقفه من الدين قاسيًا جدًّا؛ فهو شديد الذم له، ويكاد يكون الفيلسوف المشهور الوحيد، الذي هاجم الأديان هجومًا صريحًا في القرن السابع عشر؛ فقد أكد على أن الدين خرافة اخترعها الناس بسبب اعتقادهم في الأرواح وجهلهم بالعلل الحقيقية، وخلطهم بين الأحلام والعالم الحقيقي، وجعل الدين نتيجة لما يخافه الناس ويهابونه[3]!!

وأما وجود الله؛ فقد اختلف الباحثون كثيرًا في تحرير موقفه منه، وهو من أكثر الموضوعات المتعلقة بتوماس هوبز، التي وقع فيها الاختلاف والاضطراب، وذهب أكثر معاصريه إلى وصفه بالإلحاد، ولكن هذا لا يعني أنه منكر لوجود الله بالضرورة؛ لكون لفظ الإلحاد في عصره لم يتمحض في الدلالة على ذلك المعنى، وإنما كان شاملًا لكل أنواع النقد للدين، ولكن بعض أتباعه، ممن جاء بعده، يعده من المنكرين لوجود الله، وروَّجوا القول بأنه ممن لا يؤمن بوجود الله؛ سعيًا منهم في تقوية موقفهم الإلحادي.

وذهب عدد من المؤرخين إلى أنه لم يكن منكرًا لوجود الله حقيقةً، ولم يصرح بذلك، وإنما ذهب إلى أنه لا يمكن للفلسفة إدراكُه، ولا الاستدلال على وجوده، وأن البحث في وجود الله وطبيعته، ليس من الموضوعات التي تندرج

---

(١) تاريخ الفلسفة الحديث، وليم كلي رايت (٨١)، ومغامرة الفكر الأوروبي، جاكلين روس (١٦٧).

(٢) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلي رايت (٨٤ ـ ٨٦)، والفلسفة الحديثة من عصر النهضة وحتى التنوير، فوادسواف تاتاركيفتش (١٣١).

(٣) انظر: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل (٣/ ٩٠ ـ ٩٢)، وموسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي (٢/ ٥٥٩)، وتوماس هوبز فيلسوف العقلانية، إمام عبد الفتاح إمام (٤٠٢ ـ ٤٠٥)، والفكر الأوروبي الحديث (القرن السابع عشر)، فرانكلين باومر (٧٦).

ضمن موضوعات الفلسفة[1].

ومع ذلك، ظل عبر العصور التي جاءت بعده رمزًا للإلحاد، حتى إن نعت الهوبزيين يُستخدم في وصف الماديين والملحدين[2].

المشهد الثاني: حضور المذهب الشكِّي:

وهو المذهب الذي يؤكد على أن المعرفة اليقينية الكلية، أمر لا سبيل إلى بلوغه، وأن غاية ما يمكن للعقل الإنساني الوصول إليه، هو المعرفة الاحتمالية الشكية[3].

وقد ظهر هذا التيار قديمًا في الفكر اليوناني، وما زال يتكرر ظهوره عبر مراحل التاريخ الفلسفي، ولكنه نشط في القرن السادس عشر، وحقق انتشارًا كبيرًا في أوائل القرن السابع عشر، وظهر الشك البيروني ـ نسبة إلى بيرون أحد أشهر الشُّكَّاك في الفكر اليوناني ـ على يد مونتانبي (١٥٩٢م)، وأخذ ينتشر في الأوساط الفكرية، وظهرت شخصيات قوية قامت بتدعيمه في القرون المتلاحقة، وبات يشكل خطرًا على العقائد الدينية، وبدأ أتباعه يشكِّكون في الأدلة الدالة على وجود الله، ويقدحون في دلالتها، ويُثيرون الشكوك حول صحة الأديان، وسلامة بنيانها وشرائعها من القوادح[4].

وأكدوا على أن الفلسفة لا تستطيع أن تُثبت إلهًا حقًّا، ولا عناية إلهية للكون، ولا بعْثًا، ولا خلودًا، وكان لنشاطهم أثر بارز على الفلسفة الحديثة. ويؤكد جيمس كولينز ذلك الأثر، فيقول: «لقد أثرت الطريقة التي وضعها مذهب الشك في مشكلة الله تأثيرًا عميقًا على دور الإله في مذاهب الفلسفة الحديثة»[5]، وأدت إلى تضاؤل الثقة في البراهين المقامة على وجود الله، وفي صحة الوحي

---

(١) انظر: تاريخ الفلسفة، فردريك كوبلستون (٥/ ٢٢ ـ ٢٣)، وتاريخ الفكر الأوروبي الحديث، رونالدسترومبرج (٧٩)، والموسوعة الفلسفية المختصرة (٥٠٦).

(٢) انظر: معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي (٧١٠).

(٣) انظر: الموسوعة الفلسفية، لجنة من العلماء السوفيات (٤٠٢).

(٤) انظر: الله في الفلسفة الحديثة، جيمس كولينز (٥٨ ـ ٨٤)، والإلحاد في الغرب، رمسيس عوض (٥٣ ـ ٥٤)، وتاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم (٢٩ ـ ٣٠).

(٥) الله في الفلسفة الحديثة (٥٧).

والدين المسيحي بشكل كبير جدًّا[1]، ويعد هذا الاتجاه أقوى مَن «زوَّدَ عصر التنوير بمنهج نقدي في حملته على المؤسسات الدينية، والاجتماعية، والتقليدية»[2].

ونتيجةً لقوة التيار الشكي وحضوره، سعى عدد من كبار فلاسفة القرن السابع عشر، من الاتجاه العقلي والتجريبي، للتصدي لاحتجاجاته، وقدَّموا حلولًا فلسفية متعددة، ومختلفة باختلاف المرجعية الفلسفية لكل فيلسوف، وكلُّها تتَّحد في التأكيد على إبطال مذهب الشك، وإثبات إمكان الوصول إلى المعرفة اليقينية.

المشهد الثالث: اشتداد النقد العالي للكتاب المقدس:

ما زال الفكر المسيحي يشهد، عبر مراحله التاريخية، مشاهدَ نقدية للكتاب المقدس، يقوم بها بعض المفكرين المنتسبين للمسيحية، ولكن مع مطلع القرن السابع عشر، بدت دراسة الكتاب المقدس تعرف منعطفًا جديدًا، وتشهد صورة مختلفة في النقد، تتمثل في ظهور مناهج جديدة، مع وضوحٍ وقوة وصراحة في النقد، والتحليل والأحكام.

وممن قام بنقد الكتاب المقدس في هذا القرن: تشارلزبلاونت ١٦٩٣م، وهو من أتباع الدين الطبيعي ـ الذي يؤمن بوجود الله وينكر النبوات ـ وقدم أعمالًا متعددة، سعى فيها إلى التشكيك في صحة الكتاب المقدس، وإثبات أنه كتاب مكذوب مفتعَل لم ينزل من عند الله[3].

وممن قام بنقد الكتاب المقدس في هذا القرن أيضًا: ريتشارد سيمون (١٧١٢م)؛ فقد ألَّف كتابًا أسماه «التاريخ النقدي للعهد القديم»، وقد وُصف كتابه بأنه «ألقى ظلالًا كثيفة من الشك في الأصل الموسوي لأسفار موسى الخمسة»[4]، انتهى فيه إلى أن الكتاب المقدس لم يكتبه شخص واحد، وإنما اشترك في كتابته أشخاص مختلفون، وأكد على أن العهد القديم لا يمكنه أن

---

(١) انظر: الفكر الأوروبي الحديث ـ القرن الثامن عشر ـ، فرانكلين باومر (٥٥).

(٢) الله في الفلسفة الحديثة، جيمس كولينز (٥٩).

(٣) انظر: الإلحاد في الغرب، رمسيس عوض (١١٧ ـ ١١٨).

(٤) تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، رونالدسترومبرج (١٧٣).

يكون كتَبه موسى، وأنه كتاب تتابع عليه التحريف والتبديل على مَرِّ العصور[1].

ومن أشهر الشخصيات التي قامت بنقد الكتاب المقدس في القرن السابع عشر، الفيلسوف الشهيرسبينوزا (١٦٣٢م)، في كتابه «رسالة في اللاهوت والسياسة»، ويعد نقده من أقوى وأعمق ما نُقد به الكتاب المقدس في تلك المرحلة، وهو بنقده هذا، يعد مؤسس القنبلة الضخمة التي انفجرت في وجه ثبوت الكتاب المقدس، وكشفت عن فقدان الاتساق بين نصوصه، وانعدام الانضباط في مضامينه، وزعزعت صدقه في نفوس الناس، وقد عدَّه بعض الدارسين مؤسسَ ما يسمى بالنقد الأعلى[2]، وهو النقد الذي يقوم على فحص الكتاب المقدس من كل جهاته؛ اللغة التي كُتب بها، وهُوية كُتَّابه، وتاريخ كتابته، ومكانها، ومصير النُّسَخ التي كتبت[3].

وقد سار نقد سبينوزا للكتاب المقدس في مسارين متوازيين؛ **أما المسار الأول**: فهو نقد ثبوت ألفاظ الكتاب المقدس، فقد ابتدأ بالعهد القديم، وبرهن على أن الأسفار الخمسة ـ سِفر التكوين، وسفر الخروج، وسفر اللاويين، وسفر العدد، وسفر التثنية ـ والأسفار الأخرى، ليست صحيحة، ولا ثابتة، ولم يكتبها موسى عليه السلام، ولا أتباعه!! وقام بدراسة مفصَّلة لإثبات ذلك، وأقام أدلة تاريخية عديدة من نصوص الكتاب المقدس نفسه، كشف من خلالها عن التناقضات الكثيرة بين نصوص الكتب المقدسة، ودلَّل بذلك على أن إسناد تلك الكتب منقطع، لم يكتبها رسول معصوم[4].

وبعد دراسة مطولة للعهد القديم، خلص إلى نتيجة مهمة لخَّصها بقوله: «يبدو واضحًا وضوحَ النهار، أن موسى لم يكتب الأسفار الخمسة، بل كتبها شخص عاش بعد موسى بقرون عديدة»[5].

ثم عَرَّج بعد ذلك على العهد الجديد، وأكد ـ بعد دراسة نصوصه ـ النتيجةَ

---

(١) انظر: اتجاهات نقد العهد القديم، محمد خليفة حسن (٩٢).

(٢) انظر: حكمة الغرب، برتراند رسل (٢/ ٢٧٩).

(٣) انظر في تعريف النقد العالي، وغيره من مناهج النقد الأخرى: تاريخ وعقائد الكتاب المقدس بين إشكالية التقنين والتقديس، يوسف الكلّام (٢٣ ـ ٥٢).

(٤) انظر: رسالة في اللاهوت والسياسية، اسبينوزا (٢٧٩ ـ ٢٨٠).

(٥) رسالة في اللاهوت والسياسة، سبينوزا (٢٧١).

نفسَها؛ فقال: «الواقع أن الكتب المقدسة ليس لها مؤلِّف واحد، ولم تكتب للعامة الذين عاشوا في عصر بعينه، بل هي عمل عدد كبير من الناس، ذوي أمزجة مختلفة، عاشوا في عصور مختلفة»[1].

وبعد إثباته لتحريف نصوص الكتاب المقدس، وإثبات وقوع التبديل فيه، خلص إلى أنه لا سلطة له على البشر، ولا يصح أن يكون مرجعًا لهم؛ لكونه فاقدًا للمصدر الإلٰهي[2].

وأما المسار الثاني: فهو منهجية تفسير الكتاب المقدس؛ فقد حذر سبينوزا من الفَهم الحرفي لنصوص الكتاب المقدس، ومن الاعتقاد بأن ألفاظه دالَّة على معنى محدَّد يجب البحث عنه والأخذ به، ودعى إلى منهجية أخرى في فهم النصوص المقدسة، تتلخص فيما أسماه: «المنهج التاريخي»، ويعني به: أن النصوص المقدسة ليست متضمنة لمعانٍ مطلقة متجاوزة للتاريخ، وإنما هي عبارة عن مجازات واسعة، يجب فَهمُها على حسب اختلاف الظروف الاجتماعية والتاريخية المحيطة بالشخص[3]، وأكد على أن تفسيرًا لا يلتزم بهذه المنهجية في فهم الكتاب المقدس، فهو تفسير مرفوض وغيرُ مقبول[4].

وقد جعل سبينوزا النتيجة التي توصَّل إليها؛ من أن الكتاب المقدس لم يُكتب في مدة زمنية محددة، وأنه كتب من أشخاص مختلفي الأمزجة، مستندًا له في تأسيس منهجه التاريخي في فهم الكتاب المقدس؛ حيث يقول: «مثلما أن الكتاب المقدس قد وُضع من قبلُ على قَدْرِ أفهام العامة، فإن لكل شخصٍ الآن الحقَّ في أن يُكَيِّفه حسب معتقداته الخاصة، إذا كان يرى في ذلك وسيلة لطاعة الله»[5].

وقد كان لنقد اسبينوزا للكتاب المقدس وقعٌ كبير، وأثر بليغ في زمنه، «فما ظهرت الرسالة ـ رسالة في اللاهوت والسياسة ـ حتى احتج مجلس كنيسة أمستردام لدى رئيس الدولة في هولندا على السماح بتداول مثل هذا الكتاب

(١) المرجع السابق (٣٥٥).
(٢) انظر: المرجع السابق (٣٢٥).
(٣) انظر: المرجع السابق (٢٤٤).
(٤) انظر: المرجع السابق (٢٤٦).
(٥) المرجع السابق (٣٥٦).

المملوء بالهرطقة في دولة مسيحية»[1]، وذكر ليبنتز أن نقد اسبينوزا، وسيمون للكتاب المقدس، سيدمر المسيحية[2]!!

ولم يتوقف النقد التاريخي للكتاب المقدس عند سبينوزا، وإنما استمر في كل المراحل اللاحقة، بل اشتد وجهة النقد، وظهرت كتابات كثيرة تسلك الطريق نفسه في نقد الكتاب المقدس؛ ففي القرن الثامن عشر، اشتدت الهجمة على الكتاب المقدس، ومن أشهر وأقوى من قام بذلك، الفيلسوف الفرنسي «فولتير»، وكان نقده أوسع وأعمق، وأكثر تفصيلًا مما قام به اسبينوزا، مع اتفاقه معه في النتيجة[3]، وأما القرن التاسع عشر؛ فظهرت فيه أهم وأخطر الدراسات النقدية المتعلقة بالكتاب المقدس، وخاصة مع تيار اليسار الهيجلي[4].

وتعد نظرية اسبينوزا في المنهج التاريخي، من أقوى الجذور التاريخية التي قامت عليها النظريات الحديثة في فهم النص، تلك النظريات التي تنطلق من أن النصوص الدينية وغيرها، ليس لها معنى محدد يجب البحث عنه والأخذ به، وإنما هي عبارة عن شفرات مَجَازية، تختلف مدلولاتها باختلاف الظروف الاجتماعية، والثقافية المحيطة بالقارئ[5].

المشهد الرابع: تجاوزات الفلاسفة المؤمنين:

كان أكثر الفلاسفة في القرن السابع عشر مؤمنين بوجود الله، وبصحة الأديان، بل كانوا مُنتَمِين إلى المسيحية واليهودية في الجملة، وكان بعضهم متدينًا جدًّا، ولكن كانت لهم مواقف فلسفية دعمت التيار الناقد للدين، وساعدت على قوته وانتشاره، وقدَّمت له مبررات ساندت عداءه للدين، وفتحت له منافذَ واسعة على ساحة الأديان، ويمكن الكشف عن صورة هذا الأمر، من خلال

---

(١) قصة الحضارة، ول ديورانت (٣٤/١١٨).

(٢) انظر: المرجع السابق (٣٤/١١٨)، وانظر أيضًا: سبينوزا، فؤاد زكريا (١٧٥ ـ ١٧٦).

(٣) انظر في تفصيل نقد فولتير: أزمة المسيحية بين النقد التاريخي والتطور العلمي، نعيمة إدريس (١٣٧ ـ ١٧٢).

(٤) انظر: الموجز في تاريخ الفلسفة، لجنة من الأساتذة السوفيات (٢٩٦ ـ ٢٩٧)، وموسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي (٢/ ٢١٣).

(٥) انظر: سبينوزا، فؤاد زكريا (١٧٦).

الوقوف مع ثلاثة من أهم فلاسفة القرن السابع عشر، وهم: ديكارت، واسبينوزا، وجون لوك.

أما ديكارت (١٦٥٠م)؛ فهو من أشهر فلاسفة العصر الحديث، بل هو مؤسس الفلسفة الحديثة، وكان مسيحيًّا كاثوليكيًّا متدينًا جدًّا، وكان حريصًا على إظهار الموافقة للرهبان، وعدم الظهور بمظهر المخالف لهم؛ ولأجل هذا أهدى إليهم كتابه الشهير «التأملات»[(١)]، ومع ذلك، فقد أسس لنظريات فلسفية عديدة، ساعدت على توغل التيار الناقد للدين، وقدَّمت له مستندًا فلسفيًّا يبرر بها مواقفه.

فمن أشهر ما عُرف به ديكارت، تحريضُه على المنهج الشكِّي، الذي يسعى إلى الشك في كل شيء، حتى في الحواس، ومع أن ديكارت حاول الوصول إلى اليقين من خلال شكِّه المنهجي، وأقام الأدلة على وجود الله، إلَّا أنه لم يقدم الضمانات الكافية التي تَحُول دون استغلال نقاد الدين لموقفه ذلك. وبالفعل، فقد قام عدد منهم باستغلال مبدأ ديكارت في الشك المنهجي في تقوية هجومهم على الدين، ومن أولئك الناقدين: بيير بايل؛ فإنه قام بدراسة نقدية للعقيدة المسيحية، ودعا إلى الإلحاد، واعتبر الأديان ضربًا من الأساطير، وأقام حججه على مبدأ الشك الديكارتي[(٢)].

ومن مواقف ديكارت التي كان لها أبلغ الأثر في تدعيم التيار الناقد للدين: قوله في ثنائية الوجود؛ فقد انتهى إلى أن الوجود منقسم إلى عنصرين، مادي وعقلي، وأن هذين العنصرين مختلفان أشدَّ الاختلاف، وانتهى إلى أن الله تعالى أنشأ الحركة في العنصر المادي بصورة غير قابلة للتغيير أبدًا، ولأجل هذا الرأي، أنكر التدبير الإلٰهي للكون بعد أن خلقه، وهذا الموقف مُعارِض للأديان، وكان أحدَ الأسباب التي دَعَت الكنيسة إلى أن تسعى لمنع كُتُبِه، وحَظْرِها من البيع[(٣)].

---

(١) انظر: تاريخ الفلسفة (القرن السابع عشر)، إميل برهييه (٦٧)، والموسوعة الفلسفية المختصرة (١٨٩)، وعصر العقل (فلاسفة القرن السابع عشر) (٨).

(٢) انظر: الموسوعة الفلسفية، وضع لجنة من العلماء السوفيات (٧٥)، وديكارت مبادئ الفلسفة، عثمان أمين (٣١٧)، ومغامرة الفكر الأوروبي، جاكلين روس (١٨٢).

(٣) انظر: قصة الفلسفة الحديثة، زكي نجيب محمود (١٠٥ ـ ١٠٧)، وحكمة الغرب، برتراند رسل (٢/ ٧٥)، وأعلام الفلاسفة كيف نفهمهم؟ هنري توماس (٢١٥).

وفي الكشف عن أثر هذا الأصل على تدعيم الموقف المادي المعادي للأديان، يقول برتراند رسل: (إن النزعة الحتمية الصارمة، التي يتّسم بها التفسير الديكارتي للعالم المادي: الفيزيائي والبيولوجي، قد أسهمت بدور كبير في تشجيع المذهب المادي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر)[1].

وقد تنبَّأ قبله بعض مفكري القرن السابع عشر بذلك؛ فقال باسكال في خطراته، مبيِّنًا خطر مواقف ديكارت على الدين: «لا أستطيع أن أغفر لديكارت أنه كان يدور في فلسفته كلها لو تيسر له أن يستغني عن الله، لكنه كان مضطرًا حينًا ما، أن يجعله يغمز العالم بغمزة من طرف السبابة، وكأنه بعد ذلك لا يدري ما هو صانع بالله»[2]، وقد استغل المادِّيون بالفعل هذه النظرية، وصيروها لهم تُكَأَةً في الثورة على الدين ونقده[3].

ومن آثار الاتجاه العقلاني الديكارتي: ظهور حركة «أحرار الفكر» في فرنسا في القرن السابع عشر، وإذاعتُهم موضة جديدة، هي عدم التصديق بالوحي وعدم الاكتراث بالإيمان، والاعتماد على النور الفطري الذي دعا إليه ديكارت، تلك الموضة التي وصفها بوسيه بأنها وباء العصر، والتي أشارت إليها دوقة أورليات بقولها: «لم نعد نجد واحدًا من شباب العصر لا يريد أن يكون من الكفار»[4].

ويقول بول هازار في بيان أثر فلسفة ديكارت وطريقته في الدفع إلى الثورة على الأديان: «لقد حملت الفلسفة الديكارتية إلى الدين سندًا قيِّمًا جدًّا في البدء، لكن هذه المدرسة خاصة، تحمل في طيَّاتها مبدأ الإلحاد، سيظهر مع الوقت، ويؤثر ويعمل ويُستعمل ليزعزع الإيمان، كان المذهب الديكارتي يوفر اليقين والطمأنينة، ويقترح للشك إثباتًا مدوِّيًا... ولكن اتركوا الأيام تمرُّ لبعض

---

(١) حكمة الغرب (٢/ ٧٥)، وانظر: الموسوعة الفلسفية، لجنة من العلماء السوفيات (٢١٠)، وآفاق الفلسفة، فؤاد زكريا ـ نقلًا عن تاريخ المادية لألبرت لانجه (١٩٥).

(٢) ديكارت مبادئ الفلسفة، عثمان أمين (٣١٧).

(٣) انظر: الفكر الأوروبي الحديث (القرن السابع عشر)، فرانكلين باومر (٨٨)، وحكمة الغرب، برتراند رسل (٢/ ١٥١).

(٤) انظر: ديكارت مبادئ الفلسفة، عثمان أمين (٣١٥)، وانظر مزيدًا من آثار فلسفة ديكارت في نقد الدين: تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، رونالد سترومبرج (٨٤)، وتاريخ الإلحاد في الغرب، رمسيس عوض (٦٠)، وآلام العقل الغربي، ريتشارد تارناس (٣٣٥).

الوقت، وسترون إلى أي مدى ستوصل نتائج الفكر الديكارتي، ستندهشون كثيرًا إذا ما عاد ديكارت اليوم إلى العالم، أعتقد أنكم سترون فيه أشد أعداء المسيحية إخافةً»[1].

٢ ـ وأما اسبينوزا (١٦٣٢م)؛ فهو أيضًا من أشهر فلاسفة العصر الحديث، وكان لفلسفته آثار عميقة فيمن جاء بعده[2]، وكان من المؤمنين بوجود الله، وقد استدل على إثبات وجوده بأدلة متعددة[3]، وكان ـ أيضًا ـ مُقِرًّا بالأديان، وبصحة الوحي في الجملة، ولم يَصدر منه قول مباشر وصريح، ينكر فيه شيئًا من ذلك.

ومع إقرار اسبينوزا بذلك، إلا أن له آراءً تتناقض غايةَ التناقض مع الأديان، كانت من أقوى المستندات التي استند إليها التيار الناقد للدين.

فإنه بنى تصورًا عن الإلٰه يرجع إلى عقيدة وحدة الوجود، التي تجعْل الوجود شيئًا واحدًا، وتوحِّد بين وجود الإلٰه ووجود الكون في الحقيقة والطبيعة، وتحصر الفرق بينهما في المظاهر فقط[4]، وهذا التصور متناقض مع الأديان غاية التناقض، ومنسجم مع التصور المادي للكون.

وأما في الأديان؛ فإنه يرى أنها ليست حقائق نازلة من السماء من عند الله، وأنها ليست أمورًا تعبُّدية يلزم الأخذ بها، وإنما هي أدوات للتنظيم الاجتماعي، وترتيب الأخلاق العملية.

وأما النبوة؛ فهي عنده معتمدة اعتمادًا كبيرًا على الخيال، بل هو العامل الأكثر تأثيرًا فيها[5]، ويقرر أن النبي لا يتلقى شيئًا محددَ المعنى والمعالم من الله، ويفسر الوحي بأنه عبارة عما يفيض به خيال النبي، وهو عنده يختلف باختلاف مزاج كل نبي وخياله، وآرائه التي اعتنقها من قبل[6].

وكذلك أنكر كل المعجزات، وأكد على أن الإقرار بها، يؤدي إلى

---

(١) أزمة الوعي الأوروبي، بول هازار(١٦٥).

(٢) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلي رايت (١٢٧)، حكمة الغرب، برتراند رسل (٢/ ٨٤).

(٣) انظر: رسالة في إصلاح العقل، سبينوزا (٧٧ ـ ٨٥)، وتاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلي رايت (١١٨).

(٤) انظر: رسالة في إصلاح العقل، سبينوزا (٨٤ ـ ٩٠).

(٥) رسالة في اللاهوت والسياسية (١٤٢، ١٤٥).

(٦) انظر: المرجع السابق (١٥٠، ١٦٨).

التشكيك في وجود الله، وإلى الإلحاد؛ لأن نُظُم الكون وقوانينه إلهيةُ الوضع، فنقضها بالمعجزات؛ يعني: نقض نظام الله[1].

وزيادةً على ذلك، أنزل من قدر النبوة، وجعل المعرفة النبوية أقلَّ شأنًا ودرجة من المعرفة الطبيعية؛ لكون الأولى تحتاج إلى علامات وأدلة، والثانية يقينية بطبعها[2].

وجمع مع ذلك، نقدَه الصريح لصحة الكتاب المقدس، وجعل ألفاظه عبارة عن مجازات لا تحمل معنى محددًا يلزم الأخذُ به، كما سبق بيانه.

وكل هذه المواقف مصادمة، ومناقضة لعقائد الأديان الكبرى؛ ولأجل هذا هاجمَتْه الدوائر المتمسكة بالدين، واعتبرته «أكثر من ظهر من الملاحدة كفرًا»[3]، وعدَّه بعض الدارسين من الملاحدة المنكرين للأديان، ولكنه متستر باللغة اللاهوتية[4]، وسعت الكنيسة إلى منع كتبه، وإلى تهييج الناس عليه، حتى بات الناس يهاجمونه في الطرق، ويتناجون في غضب فيما بينهم: «المرتد، الملحد الخائن»[5]!!

يقول لابرت دي فلتهويزن في تقييمه لمشروع اسبينوزا: «يهدم في رأيي كل عقيدة، وكل دين، يقلب جميع الأسس؛ فهو يدعو ـ خلسةً ـ إلى الإلحاد، أو يقول بإله لا يستطيع الناس أن يشعروا نحوه باحترام الألوهية، إله يخضع هو ذاته للقدر!! فلا هناك مكان للعناية، أو للمشيئة الإلهية، ولا يعود ثمة ثواب ولا عقاب»[6].

وقد أقرَّ اسبينوزا نفسُه بأن ما قرره من مواقف، يفتح الباب أمام الملاحدة، ويمكن لهم استغلاله؛ حيث يقول: «وإني لَأعترف بأن بعض الذين

---

(١) انظر: المرجع السابق (٢٢٣، ٢٢٤).

(٢) انظر: المرجع السابق (١٤٧).

(٣) انظر: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل (٣/ ١٢٠)، وأعلام الفلاسفة كيف نفهمهم؟ هنري توماس (٢٣٣).

(٤) انظر: دليل أكسفورد للفلسفة (١/ ٩٤).

(٥) انظر: أعلام الفلاسفة كيف نفهمهم؟ هنري توماس (٢٣٤)، وانظر أيضًا: قصة الحضارة، ول ديورانت (٣٤/ ١١٨).

(٦) سبينوزا، فؤاد زكريا (١٧٥).

يعدون الدين عبئًا ثقيلًا عليهم، قد يستخلصون من هذه الرسالة ما يُبيح لهم ارتكاب الإثم دونما سببٍ، سوى سعيِهم وراء اللذات، وينتهون منها إلى أن الكتاب برُمَّته مَعيب محرَّف؛ ولذلك فلا سلطة له، وأنا لا أستطيع شيئًا حيالَ هذه المساوئ، نظرًا إلى هذه الحقيقة المعروفة، وهي أنه يستحيل على الإنسان أن يقول شيئًا يبلغ من الصواب حدًّا يستحيل معه تشويهه، أو إساءة تأويله»[١].

وبالفعل، فقد فرِح الملاحدة ونقَّاد الدين بمواقفه، وجعلوها تُكَأة لهم في بناء آرائهم، فإن جماعة من علماء السوفيات جعلوا قول اسبينوزا بوحدة الوجود، ذهابًا منه إلى أنه يطابق بين الطبيعة والإلٰه، وأنه بذلك ينفي أي وجود للكائنات الخارقة والخارجة عن الوجود المادي، وأنه بذلك يدعم الفهم المادي الإلحادي للطبيعة[٢]، وأكدوا على أن اسبينوزا «لعب دورًا بارزًا في تطوير الفكر الإلحادي والحر في العصر الحديث»[٣].

وقد جعل بعض الدارسين النقد الذي قام به اسبينوزا للكتاب المقدس، ولتصورات الكنيسة مسؤولًا عن كل نقد جاء بعده للفكرة الدينية بعمومها[٤].

٣ ـ وأما جون لوك (١٧٠٤م)؛ فهو من أعمق الفلاسفة التجريبيين في القرن السابع عشر، ويعد من أقوى مَن نصر المذهب التجريبي ودافع عنه، وقد وُصف بأنه «زعيم المذهب التجريبي في العصر الحديث»[٥]، وكان لآرائه الفلسفية انتشار كبير في الأوساط الفكرية، وأثرت في قطاع واسع من الفلاسفة والمفكرين[٦].

وهو من المؤمنين بالله، ومن المدافعين عن وجوده ضد الملاحدة، بل هو من المؤمنين بالمسيحية، وسعى إلى الدفاع عنها، وإلى اعتناقها، وجعلها متوافقة مع مبادئ العقل، وهو ـ أيضًا ـ مقرٌّ بإمكان الوحي والمعجزات الواردة في

---

(١) رسالة في اللاهوت والسياسة (٣٣٨).

(٢) انظر: الموجز في تاريخ الفلسفة، لجنة من الأساتذة السوفيات (١٧١).

(٣) المرجع السابق (١٧٤).

(٤) انظر: رسالة في اللاهوت والسياسة (تصدير المترجم) (١٢).

(٥) تاريخ الفلسفة الحديث، يوسف كرم (١٤١).

(٦) انظر: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل (٣/١٥٧، ١٦٥، ١٧٢، ٢٢٣)، وتاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلي رايت (١٥٣).

الكتاب المقدس[1]، وحين دعا إلى التسامح وحثَّ عليه، أكد على أن الملاحدة ليسوا ممن يشملهم ذلك المبدأ، ودعا إلى الانتقام منهم، وإلى معاقبتهم؛ لأن الملحد ـ في نظره ـ لا يلتزم بالوعود ولا المواثيق[2]!

ولكنه مع ذلك، ونتيجةً لمذهبه التجريبي، تبنَّى آراءً كان لها أبلغ الأثر في إضعاف المواقف الدينية، وتقوية المواقف الناقدة لها، والمنكرة لوجود الله والأديان؛ فقد أنكر دلالة الفطرة على وجود الله، وعادى جميع القضايا الميتافيزيقية، فقد كتب إلى صديقه ليبنتز، يقول: «أنت وأنا لدينا الكفاية من هذا العبث ـ يعني: الميتافيزيقا ـ»[3].

ومع إيمانه بالوحي، إلا أنه جعل منزلته أقلّ من منزلة الحس، وجعل المعرفة التجريبية أعلى من منزلة المعرفة الدينية، وكتب مرةً قائلًا: «لم تبقَ حاجة، أو نفع للوحي، طالما أن الله أعطانا وسائل طبيعية أكثر يقينًا لنتوصل بها إلى المعرفة»[4].

ولم يكتفِ جون لوك بذلك، وإنما دعا بصراحة ووضوح إلى تأسيس مجتمع مدني لا يخضع للأحكام الدينية، ولا يقوم للدولة فيه أيُّ عمل ديني، وصرح بأن السلطة الحاكمة ليس لها عمل إلا في تأمين الحاجات المدنية فقط، ولا يصح أن يكون لها هدف ديني، وانتهى إلى أن كل التراتيب المتعلقة بالحياة، لا يتدخل فيها الدين، ولا يصح إدخاله فيها[5].

ويعدُّ ـ بمذهبه التجريبي، ودعوته إليه، وحماسه في الدفاع عنه، ووضوحه في تأسيس فكرة العلمانية وتحجيم دائرة الدين ـ رائدًا من الرواد الذين يعتمد عليهم الاتجاه المعادي للأديان، وقد أكد جماعة من العلماء السوفيات، أن فلسفته «لعبت دورًا كبيرًا في ظهور وتطور التنوير الإنجليزي في القرن السابع عشر، والثامن عشر»[6]، وقد وُصف مذهبه التجريبي بأنه سيدمر المسيحية[7].

---

(١) انظر: تاريخ الفلسفة، فردريك كوبلستون (٥/ ١٦٠ ـ ١٦٢).
(٢) انظر: رسالة في التسامح، جون لوك (١١٤).
(٣) تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل (٣/ ١٧٧).
(٤) تكوين العقل الحديث، جون راندال (١/ ٤٤٠).
(٥) انظر: رساله في التسامح، جون لوك (٧٠ ـ ٧٣).
(٦) الموجز في تاريخ الفلسفة، جماعة من الأساتذة السوفيات (١٨٠).
(٧) انظر: تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، رونالد سترومبرج (١٦٣).

وفي الكشف عن أثر فلسفته ومذهبه في نقد الدين يقول رونالدسترومبرج: «والحق أن لوك كان رجلًا تقيًّا مسيحيًّا مؤمنًا، ولقد اعتقد أنه ليس بالإمكان البرهنة على وجود الله، بل وأيضًا على صحة الإلهام المسيحي، ولكن منهاجه وفلسفته فتحا الأبواب أمام الشك، وحيث إن تأثيره كان متحالفًا مع تأثير آخرين، ولا سيما بايل وفونتنيل والعقلانيين الديكارتيين؛ فقد أوجد للشك والشكّية ميدانًا ليس بالضيق»[١].

ويؤكد الفيلسوف الأمريكي وليم كلي رايت ذلك الأثر، فيقول عن جون لوك: «لا شك أنه فتح الطريق أمام مؤلهة القرن الثامن عشر، الذين ذهبوا أبعد مما ذهب إليه، ورفضوا كل ما لا يمكن البرهنة عليه عن طريق العقل، من حيث إنه مناقض له؛ ولذلك استبعدوا كل شيء يقوم على الوحي والمعجزات، وردوا الدين إلى ما يمكن إقامته على أسس عقلية خاصة. لقد كان لوك مبشِّرًا بفولتير، وشُكَّاكٍ آخرين، وفلاسفة مادِّيين في القرن الثامن عشر دون أن يقصد»[٢].

---

(١) المرجع السابق (١٦٣).

(٢) تاريخ الفلسفة الحديثة (١٧٥)، وانظر أيضًا: تكوين العقل الحديث، جون هرمان راندال (١/ ٣٩٥).

الأمر الثاني

تشكلات ظاهرة نقد الدين في القرن الثامن عشر

يعد القرن الثامن عشر، من أخطر المراحل التي مرَّ بها الفكر الغربي، ومن أعمقها تأثيرًا في مساراته المتأخرة، ومن أكثرها حيوية ونشاطًا وتنوعًا؛ فهو عصر مليء بالفِرق والجماعات الفكرية، ومزدحم بالتيارات الفلسفية المتصارعة، حتى بدا جَرّاءَ ذلك وكأنه عدة قرون وليس قرنًا واحدًا[1]، «فمع مطلع القرن الثامن عشر، يَلقى مؤرخ الفكر نفسُه إزاء عقبة تواجه كلَّ المؤرخين على مدى القرون القليلة الماضية؛ إذ يجد نفسه غارقًا وسط كمٍّ هائل من عناصر المعلومات»[2]، ويقول ج. ب. يوهل ـ أحد مؤرخي الفلسفة في أواخر القرن الثامن عشر ـ في وصفه: «نحن نقترب الآن من أحدث الأدوار في تاريخ الفلسفة، وهو أعظم الأدوار وأكثرها بهاءً، لا في تاريخ الفلسفة فحسب، بل في العلوم والفنون والحضارة الإنسانية بصورة عامة»[3].

وقد لُقب القرن الثامن عشر بألقاب عديدة، منها: «عصر الأنوار»؛ لأنه شهد نشوء حركة التنوير فيه، ونموها وتطورها. ومنها: «عصر النقد»؛ حيث ظهرت فيه روح النقد بشكل كبير ومكثَّف للغاية. ومنها: «عصر الشك»؛ لكثرة مظاهر الشك فيه، وانتشاره بين المتدينين وغيرهم، ولكونه شمل كل المنظومات الفكرية والفلسفية القديمة. ومنها: «عصر العقل»؛ لاحتفاء الناس بالعقل فيه، واستغنائهم به عن كل المصادر الأخرى، وجعلِه المقدَّمَ والحاكم على كل شيء.

---

(١) انظر: الفكر الأوروبي الحديث (القرن الثامن عشر) فرانكلين باومر (١٢).

(٢) تكوين العقل الحديث، جون راندال (٢/ ١١٤).

(٣) المرجع السابق (١/ ٥٧٤)، وانظر في وصف القرن الثامن عشر: مغامرة الفكر الأوروبي، جاكلين روس (٢٠٧ ـ ٢٠٩).

ومنها: «عصر السعادة»؛ لكونه شهد اهتمامًا كبيرًا بالسعادة، والبحث في مفهومها ووسائلها وأشواقها. ومنها: «القرن الفلسفي»؛ لكون الاشتغال بالفلسفة فيه أصبح همًّا مشتركًا بين قطاعات كبيرة من الناس. ومنها: «قرن العباقرة»؛ لكثرة مَن ظهر فيه من الفلاسفة والعلماء، الذين كان لهم أثر بليغ على مَن بعدهم. ومنها: «القرن العظيم»، كنايةً عن عظمة ما أُنتج فيه من العلوم، والمعارف الفكرية والفلسفية والدينية[1].

ومن أهم ما تميز به القرن الثامن عشر، شيوع الروح النقدية فيه؛ فقد بات النقد آلة مسلطة على كل شيء، وأمسى روحًا سارية في كل مظاهر الفكر والمعرفة، وساعد على قوة ذلك، الكشوفُ العلمية المتتالية، التي غيرت من تصورات الناس عن كثير من الأمور الواقعية، والتاريخية التي كانوا يظنون صحتها.

وفي هذا القرن، تبوَّأ العقل المنزلة العليا، ونال القِدْح الـمُعَلَّى، فأضحت سلطته هي السلطة التي لا مُعَقِّبَ لحُكمها، ولا رادَّ لقضائها، وتحولت إلى الميزان العادل الذي يجب أن يحاكَم إليه كل شيء، حتى قضايا الدين!!

وأما التفكير الفلسفي؛ فإنه شهد في هذا العصر نمطًا جديدًا، فقد ازدادت درجة الثقة في القدرة الإنسانية، واستقرت فيه الأنظمة الفلسفية الكبرى، وتحددت معالمها، وأخذ العقل في نقدها والتنقيب في هياكلها، وتوسَّعت مجالات انتشارها، وتعزَّز موقفها العلمي والاجتماعي، وانتشر الأدب الفلسفي بين طبقات المجتمع، وازداد عدد المهتمين به، وتنوعت المؤلفات الفلسفية، وظهرت شخصيات فلسفية جديدة، استطاعت أن تقرِّب الفكر الفلسفي إلى عامة الشعب، وتكتبه بلغة شعبية سهلة.

وقد تحولت الريادة في الفكر في هذا العصر من إنجلترا إلى فرنسا، فباتت مَعقِلَ الفكر الغربي في القرن الثامن عشر، وموطن الثقل المعرفي، وبعد أن كانت اللغة المعتمدة في العلوم في القرن السابع عشر هي اللغة اللاتينية،

---

(١) انظر: الفكر الأوروبي الحديث (القرن الثامن عشر)، فرانكلين باومر (٩ ـ ١١)، وتكوين العقل الحديث، جون راندال (٢/ ٢٠٤)، والفلسفة الحديثة من عصر النهضة وحتى عصر التنوير، فوادسواف تاتاركيفتش (١٧٤ ـ ١٧٧)، موسوعة تاريخ الحضارات العام (٥/ ٧).

أصحبت اللغة العالمية للعلم هي اللغة الفرنسية[1].

وخير طريقة في الكشف عن حقيقة الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر، وتوضيح طبيعة التطورات والتغيرات التي شهدها، وخصوصًا في الجوانب المتعلقة بالدين = تكثيفُ الحديث عن حركة التنوير، وتجلية معالمها ونمطها الفكري؛ لكونها الممثلَ الحقيقي لكل ما حدث في ذلك القرن الاستثنائي.

تشكُّل حركة التنوير:

حركة التنوير ـ وتسمى أيضًا: حركة الأنوار والاستنارة ـ مأخوذة من النور، وأكد عدد غير قليل من الدارسين، أن مصطلح التنوير من المصطلحات الغامضة التي يصعب تعريفها، ويَعسُر الوصول فيها إلى حدٍّ مستقيم، وجعلوه مندرجًا ضمن المفاهيم الغامضة المعقَّدة[2].

وقد أرجع كَانْت ـ وهو من أكثر من اعتُمد على كلامه في فهم التنوير، وله مقالة مخصوصة في ذلك ـ التنوير إلى خلاص الإنسان من سذاجته؛ باعتماده الكلي على عقله دون أن يَشوبه التعصب، ودون أن يوجهه الآخرون[3]، ووصف أحد الدارسين التنوير بأنه السعي إلى عِتق الإنسان من الخوف، وتقرير سيادته في الكون، وتخليص العالم من الوهم، وزعزعة الأساطير، واستبدال الخيال بالمعرفة[4].

ويمكن تقريب مفهوم حركة الاستنارة والتنوير بأن يقال: هي الحركة الفكرية الاجتماعية، التي سعت إلى تخليص الإنسان الأوروبي من كل الأغلال والأساطير، التي كانت مخيمة على الفكر الأوروبي في ذلك العصر؛ بالاعتماد على العقل المجرد فقط، وإنكار كلِّ مصدر آخرَ آتٍ من غير الإنسان.

واختلف الباحثون والمؤرخون في تحديد البداية الفعلية لحركة التنوير؛

---

(١) انظر في وصف القرن الثامن عشر: حكمة الغرب، برتراند رسل (٢/ ٧٥، ١٤٣، ١٤٤)، ومغامرة الفكر الأوروبي (٢٠٧ ـ ٢٠٩)، وتاريخ الفلسفة الحديثة من عصر النهضة وحتى عصر التنوير، فوادسواف تاتاركيفتش (١٧٣ ـ ١٧٧)، وتاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم (٨ ـ ٩).

(٢) انظر: التنوير، دوريندا أوترام (٥٥، ٥٨).

(٣) انظر: المرجع السابق (٥٧).

(٤) انظر: المرجع السابق (٧١).

فمنهم من أرجعها إلى جون لوك ونيوتن، ومنهم من أرجعها إلى ديكارت واسبينوزا، ومنهم من أرجعها إلى القرن السادس عشر[١].

وتعد حركة التنوير الحدث الأضخم، والحالة الأعمق في القرن الثامن عشر، ويكاد الحديثُ عنها، وشرحُ مشاهدها، وتفصيلُ سيرة أبطالها = يستوعب حديث المؤرخين والدارسين للقرن الثامن عشر.

وهي حركة واسعة جدًّا، متشعبة الجوانب، ومتعددة الأطراف، ومتنوعة المعالم، وجلُّ الفلاسفة المشهورين، والعلماء المبدعين، والأعلام المؤثرين في القرن الثامن عشر؛ كنيوتن، وفولتير، وكانْت، وجان جاك روسُّو، ومونتسكيو، وغيرهم كثير، كانوا مُنطَوِين ومندرجين ضمن سياجها، وسائرين في ركابها، وممتثلين لأهدافها وغاياتها، وكان وجود هؤلاء الأعلام أحدَ أهم الأسباب التي ساعدت على انتشار حركة التنوير، وتوغلها في العقل الغربي.

والفكرة المحورية التي تشترك فيها كل الأطراف الممثلة لحركة التنوير، تقديسُ العقل والإعلاء من شأنه، وجعلُه الميزانَ الذي يُحكم من خلاله على كل الأشياء، والتأكيد على أن القدرة العقلية الإنسانية يمكنها أن تصل إلى الرشاد في كل شؤونها الحياتية، من غير اعتماد منها على أي مصدر آخرَ خارجٍ عن النطاق الإنساني، ويؤكد ممثلوا التنوير «أن العقل سبيلنا للنفاذ إلى الحقيقة الكامنة وراء الظواهر... وسيكون العقل أداتَنا للاهتداء إلى المؤسسات، أو العلاقات، حتى ننتعش معها ونَسعَد بها، وسيكشف العقل عنَّا غِشاوة الخرافات والخوارق، وغير ذلك من أمورٍ تتنافى معه، وتراكمت عبر القرون على ظهر الأرض»[٢].

فالثقة الجديدة في قدرات العقل الإنساني، أدَّت بهم إلى أن أصبحوا يعتقدون أن باستطاعتهم بلوغُ الاستنارة والرشاد، والسعادة الكاملة، عن طريق الاعتماد على القدرات البشرية فقط، وأنهم ليسوا في حاجة إلى الاعتماد على التراث المنقول إليهم عن السابقين وليسوا في حاجة إلى الإرشاد الإلٰهي النازل

---

(١) انظر: تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، رونالد سترومبرج (٢٥٥)، والفلسفة الحديثة من عصر النهضة وحتى عصر التنوير، فوادسواف تاتاركيفتش (١٧٦)، وتاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلي رايت (١٥٣)، والمعجم الفلسفي، مراد وهبة (٢٣٠)، والعلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، عبد الوهاب المسيري (١/ ٢٨٩).

(٢) تشكيل العقل الحديث، كرين برينتون (١١٧، ١٢٨، ١٢٩).

من السماء؛ فالحقيقة كلها يمكن كشفُها عن طريق الإنسان وقدراته فحسب[1].

«وقد وضع المتنوِّرون نُصْبَ أعينِهم نقدَ ركائز الأيديولوجية الإقطاعية، وتفنيد الأوهام والمعتقدات الدينية، والنِّضال من أجل إشاعة رُوح التسامح الديني، وحرية الفكر والبحث العلمي والفلسفي، وإعلاء شأن العقل والعلم»[2].

واستبدل التنويريون إنجيلًا جديدًا بإنجيلهم المسيحي، هو «إنجيل العقل»[3]، بل بالغوا في تقديس العقل وتقدير منزلته، إلى أن بلغوا به درجة التأليه[4]، فبات العقل هو إلههم الجديد، وتنكَّرَ أكثرُهم لوجود الله الخالق، ولقدرته، وأنكروا تدبيره للكون، وفي سياق مبالغتهم في تقديسهم للعقل، اتخذ الفرنسيون في ثورتهم امرأة حسناء عصرية من نساء باريس، وأطلقوا عليها اسم: «إلهة العقل»؛ ليدلِّلوا بتمجيدهم إيَّاها على اطِّراحهم الأساليب التفكيرية القديمة، واعتمادهم على العقل وحدَه[5].

وفي الكشف عن طبيعة فلسفة الأنوار ومآلاتها، يقول جورج بوليتزر: «تهيأت العناصر للمعركة الكبرى الفاصلة والنهائية، التي ستَشُنُّها فلسفة الأنوار ضد كل ما تبقى من الأيديولوجيا القروسطية، هذه المعركة تمتد من النضال ضد المبادئ النظرية التي كان يستلهمها المجتمع الإقطاعي إلى النضال ضد مؤسساته، إنه نضالٌ ضد اللاهوت، ضد الميتافيزيقا، ضد مجمل المعتقدات الدينية، ضد النظريات الاجتماعية والسياسية، التي كانت تلك المبادئ بمثابة تبرير لها، إن فلسفة الأنوار بدَحْضِها اللاهوت والميتافيزيقا، قضت على هالة التكريس الإلٰهي التي كانت الكنيسة قد أحاطت بها المؤسسات الإقطاعية»[6].

ويشرح بول هازار الحالة النفسية التي كان يعيشها دعاة التنوير في القرن الثامن عشر فيقول: «كان أولئك الجُرَآءُ يريدون البناء أيضًا، وكانوا يحسبون أن

---

(١) انظر: الله والإنسان، كارين أرمسترونغ (٢٩٦).

(٢) الموجز في تاريخ الفلسفة، جماعة من الأساتذة السوفيات (١٩٤).

(٣) انظر: تشكيل العقل الحديث، كرين برينتون (١٨٨).

(٤) انظر: حكمة الغرب، برتراند رسل (٢/ ١٥١).

(٥) انظر: قصة الفلسفة، ول ديورانت (٣١٧)، ومغامرة الفكر الأوروبي، جاكلين روس (٢١٠)، وقصة الفلسفة الحديثة، زكي نجيب محمود (٢٥١).

(٦) فلسفة الأنوار، جورج بوليتزر (٨).

نور عقولهم سيُبَدِّد عظائم أكداس الظلام التي كانت الأرض مغطاة بها، وأنهم سيعثرون على منهج الطبيعة، وأنه ليس عليهم إلا أن يتبعوا هذا المنهج؛ لكي يظفروا بالسعادة المفقودة، وأنهم سيشيدون حقًّا جديدًا لا توجد بينه وبين الحق والإلٰه أيَّةُ صلة، وأخلاقًا جديدة مستقلَّةً عن كل لاهوت، وسياسية تُحَوِّل الرعايا إلى مواطنين. . . وحينئذٍ تنزل السماء إلى الأرض»[1].

ويلخص عبد الرحمٰن بدوي غلوَّ الحركة التنويرية في العقل بقوله: «عبادة العقل إذنْ، هي الطابع الرئيسي لهذا القرن ـ الثامن عشر ـ ومبادئ العقل وحدَها التي يجب أن يقوم عليها بناء الجماعة الإنسانية في مختلف ميادينها الروحية، سواءٌ في السياسة، وفي الأخلاق، وفي المعتقدات وفي النظرة الكونية»[2]. وهذا التوسع في الاعتماد على العقل، يكشف أن حركة الاستنارة حركة فكرية اجتماعية، مركَّبة من أبعاد معرفية ودينية واجتماعية وسياسية متداخلة، نتجت عنها رؤية خاصة للتاريخ والأخلاق، والجمال والأديان والعالم.

ونتج عن غلوٍّ حركة الاستنارة في تقديس العقل والاعتماد عليه وحده، انتشارُ الإلحاد والنزعات المادية في إنجلترا وفرنسا على حدٍّ سواءٍ، وأخذت العقيدة الدينية تتهاوى، وتتقوض مبادئها، حتى زعموا أنهم أنزلوا الله من ملكوته!! وطغى الإلحاد في فرنسا حتى أصبح هو السائد في الأندية الفكرية[3].

وسيطرت على ممثلي حركة التنوير قضية التقدم؛ فإيمانُهم بها لا يقلُّ عن إيمانهم بقدسية العقل، وبات التقدم لديهم عقيدة مقدسة، وأضحوا يؤمنون بأن كل شيء في تقدم وتغير مستمر، وأن العالم بدا يسير نحو وضعٍ أفضلَ، وأكثرَ تحضُّرًا في كل ميادين الحياة[4].

وتحوَّلت موجة البحث والتفكير مع حركة التنوير، من ارتكاز النظر في

---

(١) الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر من مونتسكيو إلى ليسنج (٢).

(٢) نيتشه، عبد الرحمٰن بدوي (١٢٩).

(٣) انظر: قصة الفلسفة، ول ديورانت (٣١٧)، وقصة الفلسفة الحديثة، زكي نجيب محمود (٢٥١)، وانظر: مقالًا عن الدين: خطابات لمحتقريه من المثقفين، رودلف أوتو ـ ضمن كتاب «تمهيد لفلسفة الدين»، عبد الجبار الرفاعي ـ (١٢١).

(٤) انظر: تشكيل العقل الحديث، كرين برينتون (١٢٣، ١٢٥)، وحكمة الغرب، برتراند رسل (٢/ ١٨٧، ١٨٨).

القضايا الدينية إلى ارتكاز النظر في القضايا الطبيعية، وسبل تحقيق السعادة الدنيوية، وانحصر مقصد الحياة في الاستمتاع باللذة الآنيَّة[1]، وقد وصف كولنجوود عصر التنوير بأنه «العصر الذي اجتهد ليجعل كل فرع ودائرة، من دوائر الحياة والفكر، دائرة دنيوية»[2].

وشاعت لديهم روح النقد، وبات كل شيء معرَّضًا للفحص والتمحيص، ولم يسلم من ذلك أي شيء، حتى قضايا الدين، وضاقت دائرة المقدسات لديهم وكادت أن تضمحل، ومع انتشار تلك الروح النقدية العارمة، انتشر الشك والتردد في ذلك العصر، حتى أطلق بعض المؤرخين عليه «عصر الشك»؛ حيث إن من كان مؤمنًا منهم بوجود الله، فإنه لا يَسلم من ورود الشكوك والاعتراضات عليه[3].

وكانت حركة التنوير حركة متشابكة، تتصادم فيها الاتجاهات المتعارضة تصادمًا حادًّا، وتتداخل فيها الآراء تداخلًا كبيرًا، ونَمَت فيها التصورات نموًّا مبعثَرًا، لا يكاد يخضع تطورها لنسق محدَّد، ولا لمنهج واضح المعالم، ومع ذلك، فإنه يمكن أن تحدَّد الخصائص الأساسية للحركة التنويرية الغربية في أربعة أمور؛ **الأول**: الإيمان العميق بقدرة العقل الإنساني الحديث على التحرُّر من كل ما ورِثه من العبودية والتبعية للغير، وعلى تقرير مصيره بذاته. **والثاني**: الأمل الوطيد في التقدم نحو حرية الإنسان وكرامته، وسعادته التي يبنيها بنفسه لا بتوجيهٍ من غيره. **والثالث**: الجرأة الواضحة في إخضاع كل الآراء والمذاهب الموروثة لامتحان العقل وحُكمه. **والرابع**: الإيمان بتضامن مصالح الإنسانية بأَسْرها، وزيادة الإخاء بين الناس على أساس الحضارة القائمة على العقل المستنير، وتقدمها نحو الكمال دون الاعتماد على أي مصدر آخر[4].

والقدر الجامع بين أكبر الممثلين لحركة التنوير، محاربةُ الدين، والنفرة منه، والتمرد على تشريعاته، والسعي إلى نقده وتقويضه، والاستهزاء والسخرية من تعاليمه، والسعي إلى القضاء النهائي على جميع مؤسساته، باعتباره الشيطان

---

(١) انظر: موسوعة تاريخ الحضارات العام (٥/٨٦).

(٢) تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، رونالد سترومبرج (١٧٣).

(٣) انظر: الدين والعقل الحديث، ولتر ستيس (١٠٤، ١٢٠، ١٦٥).

(٤) انظر: إمانويل كانْت، عبد الرحمٰن بدوي (٧٦ ـ ٧٩)، ونيتشه، له أيضا (١٢٨).

الأكبر الذي لا بد من القضاء عليه[1]. ومع ذلك، لا بد من التأكيد على أن حركة التنوير مرَّت بمراحل متعددة في تشكُّلها، ومثَّلها أجيال مختلفون في غُلُوِّهم، ومتفاوتون في شَطَطِهم؛ فالجيل الأول من التنويريين كانوا لا يزالون متأثرين كثيرًا بالذوق السائد، ولديهم التزام بآداب المجتمع وبعض القواعد القديمة، وكانوا في مُجمل حالهم، مؤمنين بوجود الله مع محاربتهم للأديان وإنكارهم لها، ثم تطور الحال وانتهى الأمر بهم إلى جيل ثائر على كل شيء، ومحتقِر لكل التقاليد والآداب، ومائلٍ إلى الإلحاد وإنكار وجود الله، أو التشكك في وجوده[2].

ويتفق كثير من الباحثين، على أن حركة التنوير تمثِّل منعطفًا تاريخيًّا حاسمًا في تاريخ الحضارة الأوروبية؛ فقد توغَّلَت في الأجواء الغربية حتى تشكلت من خلالها كلُّ المبادئ والأسس الدينية، والاجتماعية والسياسية، التي كان لها أثر بليغ في الحياة الغربية حتى وقتِنا الحاضر، ويصوِّر الفيلسوف الأمريكي وليم كلي رايت شيئًا من تلك الآثار، فيقول: «نحن مَدينون بالشيء الكثير لعصر التنوير، فيما يتعلق بالاستقلال السياسي، والحرية الاقتصادية، والتسامح الديني، وحرية الفكر والنشر، وكذلك فيما يتعلق بإيماننا بالتعليم وبإمكان التقدم الاجتماعي؛ وقد تخلَّص العقلاء إبَّانَ تلك الفترة من كل أنواع الخرافة، ولولا عصرُ التنوير لكُنَّا لا نزال نحرق الساحرات والزنادقة، ولا نزال نبحث عن شفاء الأمراض وننال الحظ السعيد عن طريق الرُّقَى والتعاويذ، ونخشى السحر والعين الشريرة، ونرى الأشباح، ونستشير الدجَّالين والمتنبئين بالبخت ومعرفة أحداث المستقبل»[3].

وعلى الرغم من قوة تأثير حركة التنوير وانتشارها في العالم الغربي، إلَّا أنها لم تَسلم من النقد والاعتراض؛ فقد قام عدد من المفكرين والفلاسفة بتوجيه نقد لاذعٍ إليها من جهات متعددة: من جهة أصولها التي اعتمدت عليها، ومن جهة التناقضات العملية التي وقع فيها ممثلو الاستنارة، ومن جهة المبالغات

---

(١) انظر: تشكيل العقل الحديث، كرين برينتون (١٨١ ـ ١٨٢).
(٢) انظر: المرجع السابق (١١٨ ـ ١١٩).
(٣) تاريخ الفلسفة الحديثة (١٥٤).

والأحلام الوردية التي علَّقوها بحركتهم[1].

حالة نقد الدين في القرن الثامن عشر:

إذا كانت ظاهرة نقد الدين تبدَّت معالمها الأساسية في القرن السابع عشر، فإن التشكُّل الحقيقي والفعلي لها، كان في القرن الثامن عشر؛ ففي هذا العصر قَوِيَ التيار الناقد للدين، واستوى على سُوقِهِ، واشتدت جرأته في إظهار مواقفه، وكثر عدد الأشخاص والأعلام المنطوين ضمنه، فاحتدمت الحوارات بين الأطراف المتعارضة، واصطدمت فيها المواقف، وتصارعت العقول حول القضايا الدينية، وحول وجود الله بالخصوص، فأضحت حديث الناس ومحل تفكيرهم ومجال بحثهم[2].

وقد ظهرت روح التمرد على الأديان فيه بشكل واضح جدًّا، وانتشرت انتشارًا كبيرًا، وتكاثرت مشاهدها، وتشعبت معالمها، وبلغت تلك الروح التمردية مبلغًا عظيمًا، حتى نعت بعض المؤرخين هذا العصر بأنه أعظم عصور اللاإيمان في التاريخ[3]، وشارك فيها أشخاص يُعدون من أعظم المؤثرين في القرن الثامن عشر، واستعملوا شتى السبل في نشر أفكارهم، والإقناع بمواقفهم الناقدة للدين؛ فتارة يسلكون النقد الجاد، وتارة يميلون إلى النقد الاستهزائي الهزلي، وتارة يظهرون نقدهم بالأسلوب الروائي والقصصي والشعري، وتارة يُبدونه في المسرحيات، وتارة يتمظهر نقدهم في إطلاق النُّكَت الساخرة، وقد أفرطوا في السخرية والاستهزاء.

وفي أثناء حديث المؤرخ الشهير بول هازار عن الصراع المحتدم في القرن الثامن عشر بين المناصرين للدين وبين الثائرين عليه، يصور شيئًا من ذلك فيقول: «كذلك كان في الجهة الأخرى ـ الناقدة للدين ـ أرواح خِلْوٌ من العاطفة الدينية،

---

(1) انظر: تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، رونالد سترومبرج (٢٦٤ ـ ٢٧٣)، وروح الأنوار، تزفيتان تودوروف (٢٩ ـ ٣١)، وانظر في التعريف بحركة التنوير ورصد الملاحظات حولها: فكر حركة الاستنارة وتناقضاته، عبد الوهاب المسيري، الكتاب كاملًا، والعلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، له أيضًا (١/ ٢٨٥ ـ ٣٢٠).

(2) انظر: (الله) في الفلسفة الحديثة، جيمس كولينز (١٨٥)، والفكر الأوروبي الحديث (القرن الثامن عشر)، فرانكلين باومر (٥٣)، وتاريخ القرن الثامن عشر في أوروبا، ماتيو أندرسون (٤٣٢ ـ ٤٣٣).

(3) انظر: الفكر الأوروبي الحديث (القرن الثامن عشر)، فرانكلين باومر (٥٥).

إلى حد أنهم لم يكونوا يفهمون، ولا يستطيعون أن يفهموا قلق الذين يبحثون، وسكينة الذين يرجون، وعند هذه الأرواح لم يكن المسيحيون إلا ضعفاء أو مزورين، ولما كانوا لا يشعرون بالحاجة إلى الإيمان، فإنهم كانوا يشوِّهون الدين، ويرسمون له صورة مزيفة، وكانت المسيحية في نظرهم مؤامرة فظَّة، إلى حد يجعل من العسير أن يتخيل المرء أنها استطاعت أن تنشأ، وأن تبقى بين الاضطهادَين اللذين لو اتحدَا، لحقَّقا لنفسيهما اقتسام الأرض، وهما اضطهاد القساوسة واضطهاد الملوك.

وعندهم أن المسيحية لم تنتج إلَّا أكاذيب وجرائم عبر التاريخ، وأن جميع البلايا التي نتألم بها ستختفي في اليوم الذي تختفي فيه المسيحية!! وكانوا يُعلنون أن أهم ما في العقيدة هو الإفراط الذي سمحت به الكنيسة، واشتركت فيه أحيانًا، وأما العقيدة نفسها؛ فإنها ـ في رأيهم ـ سذاجة غير متعقِّلة، خُصصت للجهلاء والأغبياء، وهي لا تنحصر في تصديق ما يبدو أنه حق، بل ما يبدو أنه باطل أمام العقل، ولقد استبدلوا عبادة إسرائيل وإبراهيم ويعقوب، بعبادة خرافية للطبيعة البشرية»[1].

وينقل نصًا عن أحد ناقدي الدين يصور فيه حالة الناس في القرن الثامن عشر في موقفهم من وجود الإلٰه، يقول فيه: «إن هذه المسألة ـ وجود الإلٰه ـ كانت في السلك العقلي، هي قضية العصر الشهيرة، وكانت تثير انفعالات الناس إلى درجة لا تستطيع أن تفهمها إلا في صعوبة، وكان كل فرد ـ سواء كان من القراء أو من المؤلفين ـ مشغولًا بمعرفة ما إذا كان هناك إلٰه أم لا؛ لكي يعتني بنفسه الخالدة، أم لم يكن هناك إلٰه ولا نفس خالدة يجب أن يعتني بها؟ تلك كانت مشكلة الكافة من الناس؛ أيأنهم كانوا يتساءلون: أيعيشون في عالم يحكمه عقلٌ خيرٌ أم في عالم تسوده قوةٌ لا اختيارَ لها؟ تلك هي المشكلة التي كانت تثير العقول، وهي التي كانت موضع النقاش في كل مكان؛ في الكتب، وعلى المنصات، وفي المنتديات، وعلى الموائد بعد أن يخرج الخدم. ولا نستطيع أن نتصور إذ ذاك فيلسوفًا عصريًّا يجهل أو يهمل، أكثر من أن نتصور فيلسوفًا عصريًّا يجهل أو يهمل نظرية الكوانتم»[2].

---

(١) الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر من مونتسكيو إلى ليسنج (٥٩).

(٢) المرجع السابق (٦١)، ونظرية الكوانتم هي: نظرية الكم الفيزيائية المشهورة.

وكان السائد في القرن الثامن عشر، السخط والغضب من العقائد المسيحية ـ التي كانت تمثل سائر الأديان عندهم ـ ومن التعاليم الدينية التي كانت ملزِمة للناس، وينقل بول هازار عن أحد نقاد الدين أنه كان يقول: «إن الأديان ليست سوى تزويرات، وأنها هي المنبع المحتوم للاضطرابات والانقسامات والحروب، وإذنْ فهي ليست من التنظيم الإلهي في شيء»[١]. ويقول آخر: «إن الأديان نشأت من خلال مخاوف الإنسان البدائي من الفيضانات، وغيرها من الكوارث، والواضح أنها خارقة للطبيعة، ونظمها ـ أي: الديانة ـ أقامها قسيسون وملوك في مؤامرة لتبرير الطغيان في سبيل فرض جائر لعقيدة تقليدية، ولن يجد الجنس البشري، مطلقًا، مهربًا من هذه المؤامرة الشريرة، إلا باتباع نور العقل؛ تحديًا للقساوسة والملوك»[٢].

وفي أثناء تصويره لسخط الناس وثورتهم على الدين في فرنسا في القرن الثامن عشر، يقول ول ديورانت: «وكانت كل طبقة، عدا الفلاحين، تضم أقلِّية متشككة، واستاءت البيروقراطية الحكومية من استقلال الكنيسة وإعفائها من الضرائب. والرباط الوثيق القديم بين الكنيسة وساعدها الدنيوي العلماني، وهو الدولة، بدأت تنفصم عراه، وكان هناك مفكرون أحرار، مثل مالشرب في مصلحة الرقابة، وكان يحمي بكل قواه ديدرو ودائرة المعارف. وأوثق صلة بالملك كانت مدام دي بمبادور التي كانت تكره اليسوعيين، والتي اعتبرها فولتير (واحدًا منَّا). ورأت الأرستقراطية في الكنيسة، دعمًا لمركز أسرة البوربون التي كانت قد أطاحت بحكم هذه الأرستقراطية، ومن ثَم لم تكن هذه الطبقة تعارض إضعاف رجال الدين، بل لقد هلَّل كثير من النبلاء وسُرُّوا بامتهان فولتير وعدم توقيره للكنيسة والنيل منها، وأبدى أفراد الطبقة الوسطى العليا ارتياحَهم ورضاهم عن المفكرين الذين كانوا يحاربون رجال الدين؛ لأن هذه الطبقة لم تغفر للكنيسة استنكار الفائدة (الربا)، وإيثارها ملَّاك الأرض على رجال المال.

فلو أن هؤلاء الأساقفة المتعجرفين أُذيقوا المذلةَ والهوان؛ لَصعدت

---

(١) المرجع السابق (٦٩).

(٢) قصة الحضارة، ول ديورانت (٣٨/ ١٢٩)، وانظر مزيدًا على ذلك: المرجع نفسه (٣٨/ ١٠، ٧٢، ١١٠ ـ ١٦٠).

البرجوازية إلى مراقي الشهرة والقوة والسلطان. ومن ثَم فإن رجال المال، من أمثال بويلنيير وهلفشيوس ودي هولباخ، فتحوا أبوابهم وخزائنهم، بل حتى في بعض الحالات قلوبَهم، للحرب ضد الكنيسة. وكان المحامون منذ زمن غير قصير يحقدون على رجال الدين ويحسدونهم، وكم تطلَّعوا إلى اليوم الذي يحكمون فيه الدولة، كما كانوا بالفعل يحكمون البرلمانات، وذهب أحد تقارير الشرطة في ١٧٤٧م إلى أنه لا يكاد يوجد موظف في برلمان باريس، لا يحتفظ بكتاب، أو مخطوط مُنافٍ للدين في بيته.

وعَجَّت مقاهي باريس بالإلحاد، وكان هجاء رجال الدين والسخرية منهم، متعةَ ظرفاءِ المدن الذين أشاروا إلى الله بأنه «السيد وجود»!! وانتشرت المطبوعات المعادية لرجال الدين انتشارًا واسعًا حتى في الأقاليم، ووزع بعض الباعة المتجولين لقاءَ ربحٍ وفير، ومن باب إلى باب، منشورات عنوانها: «أشهر الدجالين الثلاثة»»[1].

ويلخص بول هازار ما حصل في القرن الثامن عشر فيقول: «لم يكتفِ القرن الثامن عشر بالإصلاح، وإنما أراد تحطيم الصليب، وأن يمحو فكرة الاتصال بين الإلٰه والإنسان؛ أي: فكرة الوحي، وأن يقوِّض الإدراك الديني للحياة»[2].

ويكشف الدكتور ماتيوأندرسون شيئًا عن تشكل ظاهرة نقد الدين في هذا القرن فيقول: «في كل أوروبا الغربية تقريبًا، ولا سيما في بريطانيا العظمى وفي فرنسا، وجدت الكنيسة المؤسسة، وأنظمة عقائد خاضعة لمسار تآكل فكري، فتَحْتَ ضغط مخرب من القناعات، وأشكال جديدة من الرؤية، كانت تحقِّق مكاسب دون انقطاع، وتعبر عن نفسها غالبًا كما رأينا، بخاصة في فرنسا، بمواقف عقائدية وغير متسامحة، فقدت الكنيسة شيئًا فشيئًا من تأمينها، ومن نفوذها على العقول المثقفة، وكانت مهيأة بشكل سيئ بمجابهة هذا النوع من الهجوم. . .إن التحديات التي أطلقها أُناسُ ذلك العصر على الأشكال التقليدية للإيمان الديني، أتت من عدة جهات معًا؛ فالكفر والإلحاد المعلَنان، انتشرا

---

(١) قصة الحضارة (٣٨/ ٩).

(٢) الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر (٢).

بالتأكيد في ذلك الحين، وعُبِّر عنهما بصورة مكشوفة أكثر مما في السابق»[1].

وقد تشعبت المظاهر الناقدة للدين، وانثالت من كل حدب وصوب، وتناولت هيكل الدين من جهات متعددة، وصوّب نقاد الدين رماحهم وأسلحتهم ضد حصن الأديان من كل الجوانب؛ فهذا يُقيم البراهين على أن الكتاب المقدس مزيَّف ومحرَّف. وثانٍ يقول: إن الأديان كانت سببًا في شقاوة الإنسانية. وثالث يسعى إلى القدح في النبوة والوحي. ورابع يصف رجال الدين بأنهم لم يكونوا سوى مجرمين وخونة. وخامس يرفع صوته قائلًا: إن الأديان قائمة على الخرافة والأساطير، وإنها لا تختلف عن الوثنية في شيء!! وكلهم اشتركوا في إحلال العقل مكان الوحي والنبوة، فنقدوا أصل الأديان ومصدرها، وتشريعاتها، وثمارها على الإنسان وأثرها في تاريخه[2].

ومن أكبر المشاريع التي قامت بمهمة نقد الدين في القرن الثامن عشر، مشروع «الموسوعة»، التي ظهرت في هذا القرن، وهي دائرة معارف ضخمة، مكونة من موادَّ مختلفةٍ، تُكتب في كل مادة مقالاتٌ وبحوث مستقلة، وقد طرقت الموسوعة موضوعات مختلفة؛ اجتماعية وسياسية وفلسفية ودينية، وظهر المجلد الأول منها سنة ١٧٥١م، وكان آخر ظهور لها سنة ١٧٨٠م، وبلغ عدد مَن كتب فيها مائة وعشرين كاتبًا، ونالت الموسوعة شهرة كبيرة، وظفرت بانتشار واسع جدًّا في الأوساط الفكرية، وعدَّها بعض المؤرخين «الممثل الأبرز لعصر التنوير»[3]، ووصفها آخر بأنها «كانت رمزًا للقرن الثامن عشر»[4]، وبأنها «ثورة قبل الثورة الفرنسية»[5]، ونعتها ثالث بأنها «كانت المستودَع الأدبي العظيم لأفكار

---

(١) تاريخ القرن الثامن عشر في أوروبا (٤٣٢).

(٢) انظر في الثورة على الدين في القرن الثامن عشر: الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر من مونتسكيو إلى ليسنج، بول هازار (٧٧)، والموجز في تاريخ الفلسفة، جماعة من الأساتذة السوفيات (١٨١، ١٩٤، ٢٠٦)، وفلسفة الأنوار، فولغين (٥١، ٧٢، ٢٩٧، ٢٩٨، ٣٠٠، ٣٠٤، ٣٠٦، ٣١٠)، والإلحاد في الغرب، رمسيس عوض (١١٣ ـ ١٨٧)، وقد اشتمل كتاب قصة الحضارة، ول ديورانت على مادة ثرية جدًّا في هذا الموضوع، انظر منه: (٣٧/ ١٣، ١٥١ ـ ١٥٥، ٣٨/ ١ ـ ٨، ١٢٨ ـ ١٤٨).

(٣) حكمة الغرب، برتراند رسل (٢/ ١٤٩).

(٤) قصة الحضارة، ول ديورانت (٣٨/ ٤٣).

(٥) المرجع السابق (٣٨/ ٦٤).

التنوير الفرنسي، ومُثُلِه العليا»[1]، وقيل فيها: «تعتبر أشهر ظاهرة فكرية مميزة لذاك العصر»[2].

وأما المشتركون فيها، فهم أطياف مختلفة؛ فبعضهم كان من المحافظين المؤمنين بالأديان، وبعضهم ـ وهم أكثر المشتركين ـ من أتباع الدين الطبيعي، وآخرون كانوا من أتباع الفكر الإلحادي، ومن أشهر من اشترك في الموسوعة: ديدرو ـ مؤسس الموسوعة ـ وجان جاك روسو ومونتسكيو وهولباخ، وكل هؤلاء كانوا من أشدِّ نقاد الدين في زمنهم.

وقد تضمنت الموسوعة نقدًا لاذعًا للأديان، وهجومًا شرسًا ضدها، واتخذت في مجملها حربًا ضروسًا ضد تعاليم الدين وشرائعه، وأصل فكرته، وخاصة الدين المسيحي[3].

ومع أن القرن الثامن عشر شهد صورًا مختلفة من نقد الدين، وأنماطًا متنوعة منه، إلا أن الظهور الأقوى والأبرز والأشد تأثيرا فيه، كان لتيار الدين الطبيعي؛ فهذا التيار هو الغالب على الأجواء في هذا القرن[4]. وأما التيار الإلحادي بشِقَّيْه ـ الجازم بإنكار وجود الله، والمتشكك ـ فقد وُجدت له مظاهر متعددة، وظهرت شخصيات بارزة تتبناه وتدعو إليه، ولكنه ظلَّ ضعيفًا في مقابل تيار الدين الطبيعي، وأقلَّ منه انتشارًا وقبولًا لدى الناس.

مشاهد نقد الدين في القرن الثامن عشر:

كان القرن الثامن عشر مزدحمًا جدًّا بالمشاهد الناقدة للدين، فهو العصر الذهبي للتيار الناقد للدين؛ فقد اشتدت شوكته، وتوالت غاراته على حصن

---

(١) تاريخ الفلسفة، فردريك كوبلستون (٦/ ٧٦).

(٢) تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، رونالد سترومبرج (١٩٢).

(٣) انظر في التعريف بالموسوعة ورجالها وأفكارها: قصة الحضارة، ول ديورانت (٣٨/ ٢٦٠)، وعصر الأنوار، فولغين (١٠٧ ـ ١١١)، وتاريخ الفلسفة (القرن الثامن عشر)، إميل برهييه (١٤٨ ـ ١٥٥)، وتاريخ الفكر الأوروبي الحديث، رونالد سترومبرج (١٩٢ ـ ١٩٥)، ودليل أكسفورد للفلسفة (١/ ١١٥)، وموسوعة تاريخ الحضارات العام (٥/ ٨٥)، والموسوعة الفلسفية، لجنة من العلماء السوفيات (٥٠٩).

(٤) انظر: الدين الطبيعي، جاكلين لاغريه (٥)، وتاريخ الفلسفة (القرن الثامن عشر)، إميل برهييه (١٩)، وتاريخ القرن الثامن عشر في أوروبا، ماتيوأندرسون (٤٣٣).

الأديان، وانثالت هجماته عليه، وتعددت معالمه، وتنوعت مظاهره، وليس من غرض البحث هنا تتبع كل تفاصيل تلك المشاهد، وإنما الغرض الأساسي منه، الكشف عن صورة ذلك النقد والهجوم بشكل كافٍ وبيِّن، **ويمكن الوصول إلى ذلك عن طريق المشاهد التالية:**

المشهد الأول: اكتمال بنية الدين الطبيعي:

تقوم فكرة الدين الطبيعي على الإيمان بالله، وإنكار الوحي والنبوة والكتب المقدسة، والمعجزات، والاكتفاء بما يُنتجه العقل الإنساني من قوانين[1]، وقد ظهرت فكرة هذه الديانة في القرن السابع عشر بصورة بيِّنة، ولكنها تطورت كثيرًا وقويت جدًّا، واكتملت بصورة بنيانها في القرن الثامن عشر، واجتمع في هذا العصر أهمُّ الشخصيات الممثلة للدين الطبيعي، وظهرت فيه أهم المؤلفات التي غَدَت من أصول المراجع التي تعتمد عليها أفكار تلك الديانة.

وأصبح له ممثلون أقوياء، شديدو التأثير على الجمهور، وعَلَت أصواتهم الناقدة للدين، واشتدت وطأتهم على المؤمنين، وانهالوا على كل الأديان ـ وعلى المسيحية بالخصوص ـ نقدًا وهَدْمًا وسخرية، واستهزاء واستخفافًا، ولم يتركوا ذميمة إلّا ألصقوها بالأديان، ولا تهمة إلا وجّهُوها إليها، ولا أسلوبًا إلا سلكوه، وتوالوا في تأليف الكتب والرسائل والروايات والقصص، التي تقوم على نقد الأديان، والتنفير منها.

ويكشف المؤرخ بول هازار عن شيء من هجومهم على الأديان، فيقول: «إن الدين الموحَى كان منظورًا إليه على أنه عدو، من جانب فلاسفة ذلك العصر، الذين كانوا يعتقدون أنهم لن يعملوا شيئًا ما لم يدلّلوا للمؤمنين على أن هذا الدين لم يستطع البرهنة على كيانه نظريًّا، وأنه لم يظهر وجوده واقعيًّا، وما لم يثبتوا أنه منطقيًّا لم يحتمل الاختبار، وأن الشواهد التي كان يعتمد عليها لم تكن ـ من الحقيقة التاريخية ـ تستحق الإيمان!!

ففي الواقع، إن الوحي ـ فيما يرون ـ يُعزى إلى محيط المعجزات، أو أن العقل لا يُقر المعجزات، أو أن الوحي يعزى إلى محيط المافوق الطبيعي، وأن

---

(١) انظر: موسوعة الفلسفة، أندريه لالاند (٣/ ١٢٠٤)، والمعجم الفلسفي، جميل صليبا (١/ ٥٧٢)، والمعجم الفلسفي، مراد وهبة (٣٣٣)، والمعجم الفلسفي، عبد المنعم الحفني (١٢٤).

العقل لا يقر إلا الحقائق الطبيعية، وأن العقل عندما يختبر الوحي يجد فيه تناقضًا؛ ولذلك يجد فيه زيفًا، وأن ما هو ديني حقًّا في الدين ليس إلا خرافيًّا؛ ولذلك يجب أن يهاجم العقل تلك الخرافات وأن يحطمها؛ لأنه لا إيمان إلا ما هو عقلي، وأن الإلٰهي نفسه يجب أن يُرد إلى العقل»[1].

وكان رجال الدين الطبيعي «يشنون هجومًا شديدًا ضد الكنيسة الإنجيلية الرسمية، ورجالها، ودخْلها، وضد كل كنيسة، وضد المعجزات، وضد التأويل الذي أتى به الإنجيل عن حياة المسيح؛ إذ إن هذه الحياة ليست سوى رمزٍ للحياة الروحية، وللبعث الروحي لكل فرد»[2].

«وكانت فكرة الوحي ـ عندهم ـ غير قابلة للإدراك، وخطرة، ومنبعًا للخرافات والإفراطات التي آنَ الأوان للرجوع عنها، بفضل التربية الفلسفية التي حلَّت محل التربية الدينية»[3].

وما برح النقد الطبيعي يواجه الأديان في كل لحظة وساعة، ومن كل جهة ومكان، حتى باتت الأديان متهمة بقائمة طويلة من التهم، ومحاصرة بركام كبير من الاعتراضات.

وحرَص ممثلو الدين الطبيعي، على أن يخالفوا الأديان في كل شيء، وأن يقيموا بينهم وبينها الحواجز المنيعة، فتشكَّل عندهم ما أسماه بعض المؤرخين: «الضديات»؛ فهم «ضد الوحي الأول، وضد اليهود، ذلك الجنس الحقير غير الجدير بالرسالة المقدسة، وضد التوراة التي كانوا يعتقدون أنها من تلفيق إدريس، وضد العهد القديم، وضد المعجزات وضد شهرتها، وضد الأنبياء الذين لم ينطقوا إلا زيفًا... وضد الإنجيليين، أولئك الصيادين المساكين الجهلاء، وضد الإنجيل، بل ضد شخص المسيح!! وضد الكنيسة، وضد تعاليمها، وضد الأسرار، وضد فكرة الخطيئة العنصرية التي تدَّعي أنها دَمَغَت أيتام آدم، وضد أنظمة الكنيسة، وضد السر والتعميد والاعتراف والصلاة، وضد الرهبان والراهبات، وضد القساوسة، وضد البابا، وضد الأخلاق المسيحية، وضد

---

(١) الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر من مونتسكيو إلى ليسنج (٧٥).

(٢) المرجع السابق (٧٦).

(٣) المرجع السابق (٧٧).

القديسين، وضد الفضائل المسيحية»[1].

المشهد الثاني: انتشار النقد الساخر «نقد فولتير»:

من أقوى الأساليب النقدية للدين تأثيرًا، وأكثرها شيوعًا في القرن الثامن عشر، هو النقد الساخر، وقد ظهرت شخصيات ساخرة من الطراز الكبير والعالي جدًّا[2]، ومن أشهر أولئك الساخرين: الفيلسوف الفرنسي فولتير، وهو من أبرز ممثلي الدين الطبيعي ومن أشد دعاته، ويعد شخصية اجتماعية مؤثرة جدًّا؛ فقد أثر في تغيير قناعات الناس كثيرًا بأسلوبه الساخر، ولم يكن فيلسوفًا مبتكرًا، كما يقول بعض المترجمين له، ولكنه كانت له مشاركات فلسفية وأدبية بارعة، وقد أفرد المؤرخ الأمريكي ول ديورانت لفولتير جزأين خاصَّين (ج٣٥ ـ ٣٦) من موسوعته الضخمة «قصة الحضارة»[3]، ووُصِف بأنه «كان مثلًا من أكثر الأمثلة إلحاحًا، وأشدها تأثيرًا في فرنسا في القرن الثامن عشر، على التسليم الفلسفي بالله بمعزل عن أيَّة عقيدة موحًى بها»[4]، وقال عنه فيكتور هيجو: «إن اسم فولتير يصف القرن كله، فإذا كان لإيطاليا نهضة ولألمانيا إصلاح، فإن لفرنسا فولتير»[5]، ونُعت بأنه «كان التجسيد الحي لحركة التنوير»[6].

واشتَهَر فولتير بسرعة البديهة، وظرافة العبارة، والأسلوب الفكاهي اللاذع المحطِّم للآخرين، وقد أطلق عليه بعض معاصريه لقب «الفيلسوف الضاحك»[7]، ونُعت بأنه «معشوق المجتمع الباريسي»[8].

---

(١) المرجع السابق (٨١)، وانظر مزيدًا من نقد الدين الطبيعي: موسوعة تاريخ الحضارات العام (٥/ ٩٠ ـ ٩١)، ومغامرة الفكر الأوروبي، جاكلين روس (٢٣٦ ـ ٢٣٨).

(٢) انظر: تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، رونالد سترومبرج (١٨٣).

(٣) وقد أرجع ذلك إلى قوة تأثير فولتير، وبُعد أثره في الواقع الغربي. انظر: قصة الحضارة (٣٨/ ٢٦٢)، وانظر في تأثير فولتير: تاريخ الفكر الأوروبي، رونالدسترومبرج (١٨٤)، وعصر الأنوار، فولغين (٢٤ ـ ٢٨)، والموجز في تاريخ الفلسفة، جماعة من الأساتذة السوفيات (١٩٧ ـ ١٩٨)، وتاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم (١٩٠).

(٤) الله في الفلسفة الحديثة، جيمس كولينز (٢١٠).

(٥) قصة الفلسفة، ول ديورانت (٢٥٠).

(٦) تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، رونالد سترومبرج (١٨٧).

(٧) أعلام الفلاسفة كيف نفهمهم؟ هنري توماس (٢٦٠).

(٨) تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، رونالد سترومبرج (١٨٤).

ولأجل هذا، كان نقده للأديان، وللدين المسيحي خاصة، فتاكًا وبعيدَ الأثر في نفوس الناس، وعميق الوقع فيهم، ويعد من أشد الناقدين الذين شحنوا نفوس الناس ضد الأديان وضد الرسل والكتب المقدسة. وفي توضيح اهتمامه بنقد الأديان، وتوضيح أثره، يقول فولغين: «كان فولتير يُنفق أوقاتَه وجهوده بلا حساب في صراعه ضد الكنيسة، فمن أجل سَحْقِ ما كان يسميه «النذل» كان فولتير يسخِّر طاقات موهبته الشاملة كلها؛ فكان يحلل المصادر التاريخية للمذهب المسيحي، ويقيم مقارنات فيما بينها، وكان يكشف عن التناقضات المنطقية الملازمة لهذا المذهب، كما رسم لوحة إجمالية عن جرائم الكنيسة، ومحاكمات الهراطقة، وكما أدان بجدية فائقة تعصُّب الكنيسة وقسوتها في كتاباته الهجائية، لكن سلاحه المفضل والأكثر فتكًا، كان سلاح السخرية الثاقبة اللاذعة الموجعة، التي ارتقى فيها إلى مرتبة فنية ما طالها أحد غيره»[1].

وقد ابتدأ فولتير في مهاجمة الأديان والمسيحية بعد منتصف القرن الثامن عشر، فانقض على الكنيسة يهاجمها في كل ميدان، وفي كل مبادئها ساخرًا ومتهكمًا، وكانت أُولى حملاته كتيِّبًا أسماه: «مقبرة التعصب»، كشف فيه عمَّا تضمنته الأناجيل من الاختلاف والتناقض، وعما في تاريخ الكنيسة من فظائع، وأشار فيه إلى أن تلك الفظائع تجعل كل عاقل يَفْرَق فزعًا من اعتناق الكنيسة[2].

وكذلك انتقد المسيحية في كتابه «الرسائل الفلسفية»؛ ففي آخر رسالة منها، تناول مواقف أشهر الفلاسفة المدافعين عن المسيحية في القرن الثامن عشر، وهو باسكال، ونقده فيها نقدًا لاذعًا، واستخف به[3].

وكتب رواية بعنوان «محمد»، ومُثلت في مسارح باريس كثيرًا، يهاجم فيها التعصب الأعمى والتزمُّت، وصوَّر الرسول محمدًا ﷺ فيها بصورة قبيحة!! وجعله مثالًا للإنسان المخادع، الذي يتعمد أن يدُس دينه الجديد إلى عقول قوم

(١) عصر الأنوار (٢٦)، وانظر مزيدًا من نقد فولتير للأديان: الموسوعة الفلسفية، وضع لجنة من العلماء السوفيات (٣٥٨)، وتاريخ الحضارة، ول ديورانت (٣٨/ ١٩٣ ـ ٢٠٤)، موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي (٢/ ٢٠٦)، وتاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم (١٨٨)، ومعجم الفلاسفة، جورج طرابيشي (٤٧٤)، والإلحاد في الغرب، رمسيس عوض (١٧١ ـ ١٧٧).

(٢) انظر: قصة الصراع بين الدين والفلسفة، توفيق الطويل (٢٠٣).

(٣) انظر: الرسائل الفلسفية، فولتير (١٣٥)، وتاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم (١٨٩).

سْذَّج، ويستغل إيمانهم في استثارة هممهم في القتال!! ولم يكن يقصد بها حصر الحكم في نبي الإسلام ﷺ، وإنما كان يعرِّض فيها برجال الدين المسيحي، فالرواية في حقيقتها هجوم لاذع على المسيحية نفسها؛ ولهذا غضب منها رجال الكنيسة، وسَعَوا إلى منعها وبيعها[1].

وتهكَّم بالتصور الذي رسمه رجال الدين المسيحي عن الإله قائلًا: «إنني أريد أن أجد هذا الإله، وإنني أبحث فيه عن أبي، ولكنهم يُظهرونه لي طاغية يجب علينا أن نبغضه، إنه خلقَ الأَنَاسِيَّ يُشبِهونه؛ لكي يمعن في تصييرهم سفلة، وقد منحنا قلوبًا مذنبة؛ ليكون له الحق في أن يعاقبنا، وقد حبَّب إلينا اللذة؛ ليزيد في تعذيبنا بالبلايا المرعبة»[2]!!

ويعلق ساخرًا على بعض الأخطاء الجغرافية التي وردت في الكتاب المقدس بقوله: «من الواضح أن الله لم يكن قويًّا في الجغرافيا»[3]. ويسخر من اللاهوت المسيحي فيقول: «إن لدي مائتي مجلد في هذا الموضوع، والأدهى من ذلك، أني قرأتها وكأني أقوم بجولة في مستشفى الأمراض العقلية»[4].

ورغم كل ذلك النقد الساخر، إلا أن له مواقف أخرى يظهر فيها احترامه للأديان، بل للكنيسة نفسها، ويبدو منها أنه لا يقصد إلى تقويضها، وإنما إلى إصلاحها وترميم الخلل الواقع فيها، وله مواقف أخرى يظهر فيها تشكُّكه في وجود الإله، وهذا الاختلاف جعل بعض الدارسين يحكم على مواقفه من الدين بالغموض والاضطراب[5]. ومهما كانت حقيقة موقفه من الأديان، فإن نقده الذي ظهر من خلال نتاجه الفلسفي والأدبي، كان له أثر كبير في دفع عجلة موجة نقد الدين، وفي إضعاف قدر الأديان في نفوس الناس والتمرد عليها.

ولا بد من التأكيد على أن فولتير لم يكن منكرًا لوجود الله، وإنما كان ـ

(١) انظر: قصة الحضارة، ول ديورانت (٣٦/ ٢٠٤).
(٢) تاريخ الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر من مونتسكيو إلى ليسنج، بول هازار (٢٣).
(٣) انظر: قصة الصراع بين الدين والفلسفة، توفيق الطويل (٢٠٣).
(٤) قصة الحضارة، ول ديورانت (٣٨/ ٢٠٥).
(٥) انظر: تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، رونالد سترومبرج (١٩٧)، والله في الفلسفة الحديثة، جيمس كولينز (٢٠٩)، وقصة الحضارة، ول ديورانت (٣٨/ ٢٠٩ ـ ٢١٠)، والإلحاد في الغرب، رمسيس عوض (١٧٢ ـ ١٧٣).

على العكس ـ مؤمنًا بوجوده، وقد اعتـمد على دليل العناية والإتقان في إثبات وجـود الخالق، وكان يقول: «لو لم يكن الله موجودًا، لوجب اختراعه»، ويقول: «يـجـب أن نـؤمـن بـالله حـتـى تـكـون زوجـتـي أكـثـرَ وقـارًا لـي، وخـادمـي أقـلَّ لصوصية»[١]، بل إنه قام بالرد على الفكر الإلحادي، وسعى إلى مقاومته وبصورة قوية لا هَوادة فيها[٢]!!

المشهد الثالث: اكتساح العلم التجريبي للدين «انتصار العلم النيوتني»:

أخذ العلم التجريبي في الانتشار والتوسع منذ عصر النهضة، وبدأت العقول الغربية تتعلق به أكثر من أي مصدر آخر، وخصوصًا بعد أن ظهر لهم، من خلال الاكتشافات العلمية، كمية الأخطاء العلمية الواقعة في الكتاب المقدس والمعتقد الكنسي، وفي آخر القرن السابع عشر وأول القرن الثامن عشر، ظهر إسحاق نيوتن، وبات العلم من بعد النظريات النيوتنية يحتل مكانة عالية جدًّا، ويمتلك سطوة بالغة على العقول، وتأثيرًا عميقًا في النفوس.

ويعد نيوتن من أشهر الشخصيات التي ظهرت في الفكر الغربي، ومن أقواها تأثيرًا فيه، وقد تفنَّن الدارسون والمؤرخون في مدحه والإطراء من شأنه، وعبارات بعضهم لا تخلو من الغلو والمبالغة.

وقد جعل روبرت داونز كتاب نيوتن «القواعد الرياضية» ضمن قائمة الكتب التي غيَّرت وجه العالم[٣]. ونُقل عن لابلاس ـ وهو أشهر فلكي فرنسي في القرن التاسع عشر ـ أنه قال عن ذلك الكتاب: «إنه أعظم ما أنتجته العبقرية البشرية»[٤]. ونُقل عن كاميل ـ وهو فلكي أمريكي مشهور ـ أنه قال: «في رأيي، إن نيوتن هو ـ بلا منازع ـ أعلم علماء الطبيعة في العصور التاريخية جميعًا»[٥].

---

(١) انظر في هذه المقالات: قصة الصراع بين الدين والفلسفة، توفيق الطويل (٢٠٢)، وتاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم (١٨٩)، والموجز في تاريخ الفلسفة، لجنة من الأساتذة السوفيات (١٩٨).

(٢) انظر: الله في الفلسفة الحديثة، جيمس كولينز (٢٢٣)، وقصة الحضارة، ول ديورانت (٣٨/١٦٦، ٢١٥)، وقصة الصراع بين الدين والفلسفة، توفيق الطويل (٢٠٢).

(٣) انظر: كتب غيرت وجه العالم (٢٦٧).

(٤) المرجع السابق (٢٦٧).

(٥) المرجع السابق (٢٦٨).

وقال ج. برونوفسكي عن نيوتن: «ما من رجل عِلم، أو رجل فِكر، يتساوى في علوِّ ذِكره مع إسحاق نيوتن، والحق أنه ما من إنسان آخر قد ترك مثل هذا الأثر العميق على عصورنا وعلى دنيانا مثل ما ترك نيوتن»[١]. ونتيجةً لقوة تأثير نيوتن على من جاء بعده، وعمقِ أثره، جعله مايكل هارت في كتابه الشهير عن أعظم مائة شخص في التاريخ، في المرتبة الثانية بعد النبي محمد ﷺ وقبل عيسى عليه السلام، وقال عنه: «هو أعظم العلماء أثرًا في تاريخ الإنسانية»[٢].

والعلم النيوتني مكون من نظريات متعددة، بعضها متعلق بتركيب الضوء، وبعضها متعلق بمفهوم الحركة، ومفهوم الزمان والمكان، وحساب التفاضل والتكامل، وقانون الجاذبية[٣].

ويرتكز العلم النيوتني في جملته على دراسة القوانين الطبيعية، ومحاولة الكشف عن تفسير حركاتها ومساراتها، والعلاقات بين جزئياتها، وهو بذلك يتفق مع طبيعة العلم التجريبي في عصره، حيث توجه العلم نحو الطبيعة، وبات مهمومًا بمشكلاتها، ومستغرقًا في قوانينها، وساعيًا إلى تفسيرها، ومستفهمًا عن أسرارها.

ومن أشهر كشوف نيوتن التي كان لها أثر بليغ في توجيه الذهن الغربي: نظرية الجاذبية، وهي النظرية التي فسر بها حركات أجزاء الكون، وأثبت من خلالها أن كل جزئيات الكون خاضعة لقوانين لا تخرج عنها، ولا تحيد عن مسارها.

وقد عُدَّت هذه النظرية مع النظرية الكوبرنيكية، والنظرية الداروينية، أشهر ثلاث نظريات غيَّـرت عقول أهل الغرب[٤].

وبهذه النظرية أصبح ممكنًا تفسير حركات الأفلاك والأقمار والمذنَّبات،

---

(١) العلم والبداهة، برونوفسكي (٣٩).

(٢) الخالدون مائة (٢٢)، وانظر في أثر نيوتن: كتب غيرت وجه العالم، روبرت داونز (٢٦٨)، وتاريخ الفكر الأوروبي الحديث، رونالد سترومبرج (٨٦ ـ ٨٧)، وتاريخ الفلسفة الحديثة، برتراند رسل (٣/ ٧٧)، وتاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم (١٥٤)، وقصة العلم، ج. ج. كراوثر (١٢٦).

(٣) انظر: قصة العلم، ج. ج. كراوثر (١٢٦ ـ ١٣٠).

(٤) انظر: مواقف حاسمة في تاريخ العلم، جيمس كونانت (٣٦٢).

وبها انقشع الضباب الذي كان يخيم على حركة الكون، وزالت بسببها كثير من الشكوك والظنون الحاضرة في عقول كثير من الباحثين في ذلك الزمان، عن أسرار حركة الكون[١].

وحين أعلن نيوتن نظريته، أنكر عليه كثير من رجال الدين الكنسي، وادعوا أنه انتزع من الله التأثير المباشر في خلقه، وأزال عنه عمله الكوني، وأنه استبدل الله بقوة مادية ميكانيكية، وأنه أبدل العناية الإلٰهية بقانون الجاذبية[٢].

وكان لنظرية الجاذبية أثر بليغ في تدعيم النظرة الآلية الميكانيكية الحتمية في تفسير الكون، وهي النظرية التي تعني أن الكون يسير وفق قوانين محددة صارمة، لا يخرج عنها شيء، ولا تحتاج في تسيير حركتها إلى تدخل قوة خارجة عنها، ويقابلها النظرية الغائية، أو الميتافيزيقية، وهي التي تُقِرُّ بأن الكون يسير على قوانين محددة، ولكنها لا تنكر التدبير الإلٰهي للكون، وقدرته في التأثير على تلك القوانين[٣].

وقد هُزمت النظرية الغائية في القرن الثامن عشر أمام النظرية الآلية، بسبب تعضدها بالعلم النيوتني، وغدت هي المسيطرة على النظرة الغربية للكون لمدة قرنين من الزمان[٤]، وانجذب إليها عدد كبير من العلماء والمفكرين، وأصبح الكون عندهم شبيهًا بالساعة، فهو في مجرَّاته وأفلاكه وكواكبه، أشبه شيء بساعة عملاقة صُنعت بمهارة فائقة، ووضع كل جزء منها في مكانه الصحيح، بحيث إذا تحركت الماكينة تحدُث عنها حركة تَعقُبها حركة لكل الأجزاء، على حسب تصميم المخترع[٥].

ونتيجةً لانتصار العلم النيوتني، وشغف كثير من الناس به، وشدة اقتناعهم بنتائجه، انتشر التيار المادي، وانتشى، وتعضد بسند قوي من العلم، وطفقت

---

(١) انظر: حكمة الغرب، برتراند رسل (٢/٥٦ ـ ٥٧، ٢٧١).

(٢) انظر: بين الدين والعلم، أندرو ديكسون وايت (١٩٣)، والتنوير، دوريندا أوترام (١٨٣ ـ ١٨٤).

(٣) انظر: المعجم الفلسفي، عبد المنعم الحفني (٢٢٧).

(٤) انظر: تكوين العقل الحديث، جون هرمان راندال (١/٤٠٢)، والنظرة العلمية، برتراند رسل (٣٥).

(٥) انظر: الفكر الأوروبي الحديث (القرن الثامن عشر) فرانكلين باومر (٥٩)، والفكر العلمي الجديد، باشلار (١٠٣).

التيارات المعادية للدين تحاول التشبث والتعلق بأهداب تلك النظريات؛ لتساند بها مواقفها المتمردة على الأديان، وبذلك عُد نيوتن من أقوى من ساعد على إضعاف جانب الأديان، ومن أشد المساندين للتيارات الناقدة لها[1]، فمع تأكيد الفيلسوف ليبنتز بأن نيوتن لم يكن منكِرًا لوجود الله، ولكنه يقول عنه: «ألقى الله في الجناحين، وينظف ويصلح ساعة العالم عند الضرورة، بل ولمساعدة الأجرام السماوية في حركتها، وكأن ما لديها من قصور ذاتي لم يكن كافيًا»[2].

ويقول إميل برهييه في تقييم العلم النيوتني: «إن علم نيوتن يدعنا من الناحية الفلسفية أسرى الشك وعدم اليقين، فنزعة الآلية يمكن أن توجهنا، سواء نحو اللاهوت أو نحو المادية، والنقطة التي يتوقف عندها التفسير غير موضحة بجلاء»[3].

أما أتباع تيار الدين الطبيعي؛ فقد جعلوا العلم النيوتني سندًا لهم في إنكار تدخل الله في الكون، وتدبيره له، وإرساله للرسل، وتأييده الأنبياء بالمعجزات، فالله ـ في نظرهم ـ بعد خَلقه للكون، لا يتدخل فيه بأي نوع من التدخل، حتى ولو كان بإرسال الرسل؛ فالكون بعد أن دفعه الله إلى الوجود، أخذ يعمل بنفسه وفق قوانين صارمة من غير تدخل لأحد؛ ولذلك فإنه من المستحيل أن يتدخل الله في شؤون الناس، فيرسل إليهم رسلًا وأنبياء، ومن المستحيل أن يخرق قوانين الكون لأجل رجل؛ لكون خرقها؛ يعني: إبطال نظرية الجاذبية[4].

وفي بيان ذلك تقول الكاتبة دوريندا أوترام: «وهكذا استُغل عمل نيوتن بطرق أبعدَ ما تكون عن هدفه الأصلي، بقصد تدعيم أولئك الذين سُموا «الربوبيون»، الذين كانوا يؤمنون بالله كخالقٍ للكون فقط؛ أي: أن الله عندهم مناظر لقوانين الطبيعة نفسها، هذا الإلٰه لا شأن له بالاختيارات الإلٰهية للناس، ولكنه بمثابة العلة الأولى فقط»[5].

---

(١) انظر: الموسوعة الفلسفية، لجنة من العلماء السوفيات (٥٥٤)، وحكمة الغرب، برتراند رسل (٢/ ١١٧)، وتشكيل العقل الحديث (٨٧)، وتكوين العقل الحديث، جون هرمان راندال (٢/ ١٣٤، ٢٨١)، والله، لعباس العقاد (٢٥، ٤٢، ٢١٣)، ودين الإنسان، فرج السواح (٢٠).

(٢) الفكر الأوروبي الحديث (القرن السابع عشر)، فرانكلين باومر (٦٣).

(٣) تاريخ الفلسفة (القرن الثامن عشر) (١٣).

(٤) انظر: تكوين العقل الحديث، جون هرمان راندال (١/ ٤٤٤ ـ ٤٤٨).

(٥) التنوير (١٤٨).

وأما حقيقة موقف نيوتن نفسه من قضية تدبير الله للكون، فهو موقف غامض، ونتيجة لذلك اختلف الدارسون فيه؛ فمنهم من أكَّد أن نيوتن لا يختلف عن ديكارت في أن كلًّا منهما منكر لتدبير الله للكون، وأن غاية ما فعل الله فيه، أن دفَعَه للوجود بقوانينه فقط، ومنهم من ذهب ـ وهم الأكثر ـ إلى أن نيوتن لا ينكر تدبير الخالق للكون، ولا ينكر تدخل قدرته فيه، وأن لله قدرًا زائدًا على مجرد كونه خالقًا[1].

وأما تيار الإلحاد؛ فإنهم أيضًا استغلوا نظرية الجاذبية النيوتينية، واعتمدوا عليها في إنكارهم لوجود الخالق؛ حيث إنها أثبتت لنا أنَّا لسنا في حاجة لافتراض وجود الله ليمسك بالكون، فالكون متماسك بقوانينه كما يقولون[2].

وأما موقف نيوتن من قضية وجود الله؛ فهو لم يكن منكرًا لوجوده، بل له مقالات عديدة يؤكد فيها إقراره وإيمانه بوجود الخالق، وحين أصدر كتابه، اتهمه بعض الناقدين بأن نظريته تؤدي إلى استغناء الكون عن الله!! فأضاف إلى الطبعة الثانية من كتابه نصًّا يثبت من خلاله أنه مؤمن بوجود الخالق، وقال فيه: «لا يمكن أن يوجد مثل هذا النظام البديع للشمس والكواكب والنجوم، إلا من فيض عقل كائن جبار»[3]. وقال فولتير: «لم أرَ قطُّ بين أتباع نيوتن رجلًا واحدًا لم يكن مؤمنًا بوجود الله إيمانًا عنيفًا قويًّا»[4]، بل كان مؤمنًا بالمسيحية، ومن أتباع الديانة البروتستانتية، وكان منافحًا عنها[5]؛ ولأجل هذا انتقده أبرز الماديين

---

(١) انظر في موقف نيوتن من هذه القضية: الفكر الأوروبي الحديث (القرن الثامن عشر)، فرانكلين باومر (٦٣ ـ ٦٤، ٨٩)، وتاريخ الفكر الأوروبي الحديث، رونالد سترومبرج (٩٠)، وإسحاق نيوتن والثورة العلمية، جيلك ريستيانسن (١٠١)، والدين والعقل الحديث، ولتر ستيس (١٠٦)، والزمان والأزل، ولتر ستيس (٢٤٦)، وموسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي (٢/ ٢٥١).

(٢) انظر: الله في الفلسفة الحديثة، جيمس كولنز (٢١٨)، وتشكيل العقل الحديث، جون هرمان (١/ ٤٥٩)، والدين في مواجهة العلم، وحيد الدين خان (١٥ ـ ١٦).

(٣) كتب غيرت وجه العالم، روبرت داونز (٢٨٠)، وانظر: العلم ودليل التصميم في الكون، مايكل بيهي وآخرون (٢٥).

(٤) تكوين العقل الحديث، جون هرمان راندال (١/ ٨٩).

(٥) انظر: تاريخ الفلسفة، فردريك كوبلستون (٥/ ٢٠٣)، والدين والعقل الحديث، ولتر ستيس (٩٣)، والفلسفة الحديثة، فوادسواف تاتاركيفتش (١٦٠)، وموسوعة الفلسفة (الملحق)، عبد الرحمٰن بدوي (٢٥١)، وانظر في إثبات إيمان نيوتن بوجود الله: الفكر الأوروبي الحديث، رونالد سترومبرج (٨٦ ـ ٩٠)، وقصة العلم، ج. ج. كراوثر (١٤٨)، والموسوعة الفلسفية، لجنة من =

الملاحدة في عصره، وهو بارون دي هولباخ (١٧٨٩م)، وقال عنه: «إن نيوتن الجليل، لا يزيد عن كونه طفلًا حين يغادر الفيزياء والبرهان؛ لَيَضِل في مناطق اللاهوت الخيالية»[١].

المشهد الرابع: اشتداد أقوى الركائز الفلسفية الدافعة لنقد الدين:

فلَإِنْ كان القرن السابع عشر شهد تحركًا للأصول الفلسفية التي دفعت نحو معارضة الأديان، وكان لها أثر بيِّن في ذلك، فإن القرن الثامن عشر شهد ما هو أقوى، فقد ظهرت فيه أهم الركائز الفلسفية التي اعتمد عليه التيار المتمرد على الأديان واستند إليها في مواجهته وهجومه على أصولها وحصونها.

وتتلخص تلك الركائز الفلسفية في تيارين اثنين؛ الأول منهما التيار المادي، والثاني التيار الشكي الارتيابي:

أما التيار المادي؛ فرغم أنه عاش تطورًا نشيطًا في القرن السابع عشر مع الفيلسوف الإنجليزي توماس، إلا أنه في القرن الثامن عشر اشتدت نشوته، وقويت شوكته، وتعضد ببعض النظريات العلمية التجريبية، وبميل البوصلة الفلسفية نحو الاتجاه التجريبي، وظهرت شخصيات فلسفية كبيرة التأثير، واسعة الصيت، أعلنت تبنِّيها له، واتخذته طريقًا لها في التفكير. وفي وصف انتشاره وتأثيره يقول محمد فريد وجدي: «لقد كان للمذهب المادي في القرن الثامن عشر والتاسع عشر دولةٌ، امتد سلطانها على عقول كثير من الخاصة، وسرى منهم إلى بعض العامة، دولةٌ جنودها العلوم الطبيعية والمعارف الكونية، ودُعاتها المكتشفات الآلية والمخترعات الصناعية، وقادتها العلماء الأعلون والفلاسفة المقدَّمون، فكان من لا يشايعها في بعض الفروع يسايرها طلبًا للألمعية وتنزهها عن العامة»[٢].

وتعد المذاهب المادية معارضة للأديان في أصل فكرتها، ولا يمكن أن تتفق معها بحال، ولأجل هذا كانت معارضة لها في سائر الأحوال، وكانت

= العلماء السوفيات (٥٥٤)، وبين الدين والعلم، أندرو ديكسون وايت (١٩٣)، والدين والعلم، برتراند رسل (٤٦ ـ ٤٧).

(١) الله في الفلسفة الحديثة، جيمس كولينز(٢١٩).

(٢) على أطلال المذهب المادي، محمد فريد وجدي (١/ ٣).

الرابطة العضوية القائمة بين كل أنواع المادية معاداة الأديان ومحاربتها، وفي تأكيد ذلك يقول لينين: «ينبغي علينا أن نحارب الدين، هذا هو ألف باء كل مادية»[(١)]، وقد جعلت لجنة من الأساتذة السوفيات «الأساس الفلسفي للمذهب الإلحادي هو المادية، ويتحدد المضمون الموضوعي والعيوب الخاصة بكل شكل من أشكال المذهب الإلحادي بالظروف الاقتصادية المعينة، ومستوى العلم وتطور الفلسفة المادية»[(٢)].

وتمثل المادية الفرنسية قمة الفكر الفلسفي المادي في القرن الثامن عشر، وهناك ظروف عديدة ساعدت على انتشار المادية الفرنسية، وجعلتها تشكل مرحلة متطورة في تاريخ المذاهب المادية جملةً، وهي من أعتى الماديات التي هاجمت الأديان، وحروبها على الأديان من أشرس الحروب وأعلاها صَخَبًا، وقد ذكر بعض المؤرخين «أن الأهمية التاريخية لمادية القرن الثامن عشر الفرنسية، تكمن في نضالها ضد الدين والمثالية، وفي تبنِّيها وتطورها لرؤية العالم المادية»[(٣)]، وقد عُني الماديون الفرنسيون بإثبات استقلال الأخلاق عن الدين، وإمكانية قيام مجتمع من الملحدين الأخلاقيين، وإثبات البرهان على بطلان كافة المعتقدات الدينية[(٤)].

ورغم اتفاق الماديين في القرن الثامن عشر على إنكار كل الأديان، والهجوم عليها ومحاربتها، إلا أن مواقفهم اختلفت من وجود الله، فمنهم من أنكر وجود الخالق جازمًا بذلك، ومنهم من توقف عند الشك والارتياب في وجوده، ومنهم من أقرَّ بوجود الخالق مع إنكاره للأديان[(٥)].

وأما التيار الارتيابي الشكي، والمراد به في هذه المرحلة: الشك التجريبي، وهو الشك الذي ينتج من خلال الالتزام بأصول المذهب الحسي، فمع أن موجة

---

(١) نصوص حول الموقف من الدين، لينين (٩٩).

(٢) الموسوعة الفلسفية، وضع لجنة من الأساتذة السوفيات (٤٦٧).

(٣) الموجز في تاريخ الأديان، جماعة من الأساتذة السوفيات (٢١٩)، وانظر: المرجع نفسه (٢٠٧).

(٤) المرجع السابق (٢١٥).

(٥) انظر: الموجز في تاريخ الفلسفة، جماعة من الأساتذة السوفيات (٢٠٧ ـ ٢١٩)، وتاريخ الفلسفة ـ القرن الثامن عشر ـ إميل برهييه (١٦ ـ ١٦٤)، وتاريخ الفلسفة، فردريك كوبلستون (٦/ ٧٠ ـ ٨٠، ١٨٣ ـ ١٨٧).

الشك شهدت تحركًا كبيرًا في القرن السابع عشر، وكانت لها آثار جليَّة في الفكر الغربي، إلَّا أنها شهدت تطورًا شديدًا وتشكلا مختلفًا، وتضخمًا عاليًا جدًّا في القرن الثامن عشر، وكان هذا على يد الفيلسوف الإنجليزي الشهير ديفيد هيوم (١٧٧٦م)؛ فهو يعد من أعظم فلاسفة عصره وأعمقهم فكرًا، وأشدهم تأثيرًا، ومن أشهر المفكرين الذين بلغوا قمة الشك والارتياب المعرفي[١]، فمعه «بلغت الفلسفة التجريبية ذروتها في النزعة الشكِّية التي لم يكن في وسع أحد أن يرفضها، أو أن يقبلها!»[٢]، وقد «وصل بفلسفة لوك وبيركلي التجريبية إلى نتيجتها المنطقية؛ إذ جعلها متَّسقة مع ذاتها، وجعلها غير قابلة للتصديق، وهو يمثل بمعنى معين نهاية ميتة؛ ففي اتجاهه من المستحيل المضي إلى أبعد مما وصل إليه، ومنذ أن كُتب، غدا دحضُه تسليةً مستحبَّة بين الميتافيزيقيين»[٣].

وقد ابتدأ هيوم شرح أصول مذهبه في كتاب وسمه بـ«رسالة في الطبيعة البشرية»، تناول فيه ثلاث موضوعات: المعرفة والعواطف والأخلاق، ولكن الكتاب لم ينتشر على مستوى جيد، حتى قال هيوم عنه: «إن كتابي قد ولدته المطبعة ميتًا»[٤]، فأعقبه بكتاب آخر في آخر حياته أسماه: «مبحث في الفاهمة البشرية»، سعى فيه إلى تعميق نظريته الفلسفية في نظرية المعرفة، وتوسيع شرحها، وتضمن معظم المبادئ الموجودة في الكتاب الأول[٥].

وأما كيفية انتهاء هيوم إلى الشك والريبة بناء على غلوِّه في أصوله التجريبية، فإنه بعد أن أرجع المعرفة الإنسانية كلها إلى المدركات الحسية فقط، وقرر أن الحس هو المصدر الوحيد للمعرفة، وأن أي فكرة لا يمكن ردُّها إلى المدرك الحسي، لا يمكن أن تكون صحيحة مفيدة، أنكر مبدأ السببية ومبدأ الاطراد بحجة أنهما ليسا مما يدرك بالحس.

---

(١) انظر في نسبة المنهج الشكي إلى هيوم: تاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلي رايت (٢١٦)، والموجز في تاريخ الفلسفة، جماعة من الأساتذة السوفيات (١٨٤)، والموسوعة الفلسفية المختصرة (٥٢٥)، وحكمة الغرب، برتراند رسل (٢/ ١٤٠)، وتاريخ الفلسفة، فردريك كوبلسيون (٥/ ٣٩٣).

(٢) تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل (٣/ ٩)، وانظر: قصة الفلسفة، زكي نجيب محمود (١/ ٢٣٢).

(٣) تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل (٣/ ٢٥١).

(٤) قصة الفلسفة، زكي نجيب محمود (١/ ٢٣٤).

(٥) انظر: مبحث في الفاهمة البشرية (١٩)، وانظر أيضًا: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل (٣/ ٢٥٢ ـ ٢٥٣).

وبإنكار هيوم لمبدأ السببية ولمبدأ الاطراد، انتهى إلى أن الدليل الاستقرائي لا يفيد إلا الاحتمال فقط، ولا يمكن أن يدل على اليقين؛ ولهذا يقول: «إن من يزعم أن شروق الشمس غدًا ليس احتمالًا . . . إنما يضع نفسه موضع السخرية، على الرغم من أنه ليس لدينا ما يؤكد لنا صدق هذه الحقيقة سوى خبرات الماضي»[١].

ونتيجة لهذه المنظومة الحسية المترابطة، انتهى هيوم إلى الشك والارتياب المعرفي؛ لأن غاية ما يمكننا الوصول إليه عن العالم الخارجي، إنما هو الانطباع الحسي، وهو لا يمثل ما في الخارج بالضرورة، ثم إن الترابط بين ما نحصله لا يقوم على أساس عقلي، وإنما على أساس حسي محض، وهذا الأساس ليس يقينيًّا؛ ولذلك فمعرفتنا بالواقع ليست يقينية.

ولأجل هذه الشكِّية المعرفية، كان هيوم معجبًا جدًّا بالشكاك اليونان، وكان يصف نفسه بالشاك، ويرى أن الفلسفة هي الشك[٢]، ويؤكد على أنه يجب أن يكون الشك ملازمًا لنا، وأن المحافظة عليه أساس من أسس التفكير الفلسفي، ويؤكد على أنه أمر لا يمكن البُـرْءُ منه، ولا التخلص منه، وأنه يعاودنا في كل لحظة وحين[٣].

ويستمر في التأكيد على أهمية الشك، فيقول: «وفي جميع أحداث الحياة، ما برح ينبغي أن نحافظ على شكِّيتنا، فإذا اعتقدنا أن النار تُدفِئ، أو أن الماء يُنعش، فما ذلك إلَّا لأن الأمر يتقاضانا آلامًا مبرحة لو فكرنا تفكيرًا مباينًا، بل وإن كنَّا فلاسفة، فينبغي أن يكون ذلك أساسَ مبادئَ شكية، وعن ميل نشعر به في أننا نتبع هذه الطريقة في السلوك»[٤].

وقد أدى به منهجه الشكي إلى إحداث تغييرات جذرية في ميادين متعددة[٥]، ولم تسلم القضايا الدينية من ذلك؛ فقد بحث قضية الاستدلال على وجود الله، وأثار شكوكًا كبيرة على جميع الأدلة التي استدل بها المؤمنون، وبحث قضية النبوة والمعجزات فلم تسلم من شكوكه.

---

(١) ديفيد هيوم، زكي نجيب محمود (٧٩).

(٢) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم (١٧٢).

(٣) انظر: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل (٣/ ٢٦٨).

(٤) المرجع السابق (٣/ ٢٦٩).

(٥) انظر: حكمة الغرب، برتراند رسل (٢/ ١٤٢).

وكان للمنهج الشكي الذي سلكه هيوم في القضايا الدينية، أثر بليغ على من جاء بعده، وقد وصف بعض المؤرخين ما قام به هيوم بأنه «تحطيم للأساس العقلي لإثبات وجود الله، وأنه أيقظ شكوكًا كبيرة حول صحة الأديان»[(١)]، وفرح الملاحدة المنكرون لوجود الله بالنتيجة التي توصَّل إليها هيوم، وعدُّوه سندًا لها، ومنبعًا لمواقفهم[(٢)].

وانتشر منهج هيوم الشكي، وشاعت شكوكه حول وجود الله وصحة الأديان في الفكر الغربي بشكل كبير جدًّا، وتقوت المواقف الإلحادية الشكية، وساعد ذلك على شيوع موقف «الإيمانية»، وعرفت في ألمانيا باسم: حركة التقوى. وفي إنجلترا: بالحركة الإنجيلية المحافظة، أو أويزليانزم؛ نسبةً إلى مؤسسها[(٣)]. ويتلخص موقفهم في أن الاعتقاد الديني يقوم على التصديق المجرد وليس على الاستدلال العقلي، فنتيجة لعجز كثير من أتباع المسيحية في ذلك الزمن عن دفع الشكوك التي أثارها هيوم، وعن الوصول إلى نقضها، لم يجدوا بُدًّا من أن يتبنَّوا القول بأن الإيمان لا يقوم على الاستدلال العقلي، وإنما على التصديق القلبي المحض[(٤)].

المشهد الخامس: النقد الكانطي للدين «انحسار الدين في حدود العقل»:

يعد كانْت من أشهر فلاسفة العصر الحديث على الإطلاق، ويقول برتراند رسل في نعته: «يعتبر كانت ـ بصفة عامة ـ أعظم الفلاسفة المحدثين، ولا يمكنني أنا أن أنفي، أو أوافق على هذا التقدير، ولكن من الحماقة إلا أن أقر بأهميته العظيمة»[(٥)]. وفي بيان تأثير فلسفته وخطرها، يقول ول ديورانْت: «لم يشهد تاريخ الفكر فلسفة بلغت من السيادة والنفوذ في عصر من العصور، ما بلغته فلسفة إمانويل كانْت من النفوذ والسيادة على الأفكار في القرن التاسع

---

(١) تكوين العقل الحديث، جون هرمان راندال (١/ ٤٥٨).

(٢) انظر: الموسوعة الفلسفية، لجنة من العلماء السوفيات (٥٧١).

(٣) انظر: تكوين العقل الحديث، جون هرمان (١/ ٤٦٢، ٢/ ١٨، ٣١، ٣٥، ٣٧).

(٤) انظر: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل (٣/ ٢٧٠)، وتاريخ أوروبا في القرن الثامن عشر، ماتيوأندرسون (٤٣٩ ـ ٤٤٠)، ودليل أكسفورد للفلسفة (١/ ٩٤).

(٥) تاريخ الفلسفة الغربية (٣/ ٣١١).

عشر... ولا تزال فلسفة كانْت حتى يومنا هذا، قاعدةً لكل فلسفة أخرى»[1].

وقد جاء كانت في مرحلة وصل فيها الفكر الأوروبي إلى درجة عالية من الاضطراب والقلق المعرفي؛ فقد انتشر فيه المذهب الشكي؛ نتيجة لقوة حجج هيوم، وعجز كثير من المفكرين عن التخلص من حبائلها، وشاعت المادية وتقوَّى جانب الإلحاد والثورة على الأديان[2].

فأراد كانْت أن يعيد اليقين المعرفي والانضباط الفكري إلى الإنسانية، وأن يدفع الشكوك والهجمة الإلحادية عن الأديان؛ ولأجل البلوغ إلى هذه النتيجة، جاء كانت بفلسفته النقدية، وهي فلسفة ضخمة واسعة الأرجاء ومتعددة الشُّعَب، قصد فيها إلى التخلص من أخطاء التيارين الفلسفيَيْن المتصارعين في زمنه: تيار النزعة العقلية، الذي يرى أن العقائد المتعلقة بالميتافيزيقا، إنما يدركها العقل وحدَه مستقلًّا عن التجربة الحسية، وتيار النزعة التجريبية الذي يرى أن التجربة الحسية هي وحدها ينبوع كل الحقائق والتصورات.

وحاول أن يبين الفساد والخطأ في كلا التيارين: النزعة العقلية؛ لتجاوزها حدودها، وتوسعها في إثبات حقائق لا تملك عليها دليلًا. والنزعة التجريبية؛ لقصورها، وإنكارها للمبادئ المتعالية على الحس والتجربة[3].

وتعدُّ فلسفة كانْت النقدية من أعقد الفلسفات وأعسرها، ونصُّه الفلسفي مستغلَق غاية الاستغلاق؛ ولأجل ذلك اضطربت الأفهام في تحصيل مراده كثيرًا، وتباينت المواقف المنسوبة إليه جدًّا[4].

ومن الصعب توضيح فقرات الفلسفة النقدية الكانتية كلها في هذا الموضع، ولكن يمكن تلخيص قواعدها الأساسية التي انبنت عليها رؤيته المعرفية في **ثلاثة أصول أساسية، هي:**

---

(١) قصة الفلسفة (٣١٦)، وانظر مزيدًا من أثر فلسفة كانت: الفكر الأوروبي الحديث، رونالد سترومبرج (٢١٧)، وتاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلي رايت (٢٥٤)، وقصة الفلسفة الحديثة، زكي نجيب محمود (٢٤٨)، وإمانويل كانت، عبد الرحمٰن بدوي (٥٣ ـ ٦٥).

(٢) انظر: قصة الفلسفة، ول ديورانت (٣٢٥).

(٣) انظر: موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي (٢/ ٢٧٣)، والفلسفة النقدية (كانت)، زكريا إبراهيم (٢٧).

(٤) انظر: قصة الفلسفة، ول ديورانت (٣١٦)، وتكوين العقل الحديث، جون هرمان (٢/ ٤١)، وعصر الأيديولوجية، هنري أيكن (٣٥)، وكانط والفلسفة النقدية، زكريا إبراهيم (١١).

الأصل الأول: أن العقل ليس مجرد صفحة بيضاء، وإنما متضمن لأفكار فطرية قبلية، يستطيع من خلالها أن يدرك العلاقات القائمة بين المحسوسات، ومن أهم تلك المبادئ الفطرية قانون السببية، وفكرة الزمان والمكان.

ولهذا الأصل، أثبت كانْت أن المعرفة الإنسانية ليست منحصرة في طريقة الحس فقط، وإنما لها مصدر آخر، وبهذا فارق كانْت التيار الحسي وأعاد للعقل شيئًا من اعتباره.

والأصل الثاني: أن العقل لا يستطيع أن يستنتج الأفكار وينظمها إلا بمساعدة الحس عن طريق ما ينقله من المعطيات الحسية فحسب، وإذا فقد الحس فإن العقل يفقد قدرته على الإنتاج المعرفي.

والأصل الثالث: أن العقل لا يستطيع أن يعمل إلا في الدوائر التي يوصلها إليه الحس فقط، وليس في مقدوره أن يتجاوزها إلى غيرها ألبتة، والحس لا يدرك إلا ظواهر الأشياء فقط؛ ولأجل هذا قرر كانْت أن المعرفة الإنسانية لا تتعلق إلا بظواهر الأمور فحسب، واستحدث ـ نتيجةً لذلك ـ تفريقه المشهور، الذي يذهب إلى التمييز بين الأشياء في ذواتها والأشياء في ظواهرها.

وتوصل ـ بناء على أصوله تلك ـ إلى أن الميتافيزيقا بموضوعاتها المختلفة، ومنها موضوعات الدين، ليست علمًا؛ لأنها ليست مما يدخل في نظام مصادر المعرفية، فهي ليست مما يمكن أن ينقله الحس إلى العقل[1].

وقد عدَّ بعض المفكرين فلسفة كانت من النزعات الشكية اللاأدرية؛ لأنها انتهت إلى أن العالم الخارجي لا سبيل إلى معرفته معرفة حقيقية، ولا طريق للبلوغ إلى ماهيته، وإنما غاية ما لديها عنه، العلم بالظواهر التي لا تمثل حقيقة الأشياء[2].

وأما مواقف كانْت في قضايا الدين؛ فقد تأثرت بأصوله الفلسفية كثيرًا، فبناءً عليها توصل إلى استحالة أن يدل العقل على وجود الله، أو على شيء من الأصول الدينية؛ وذلك أن هذه القضايا ليست مما يدخل ضمن ما يمكن للحس إدراكه؛ ففي كتابه «نقد العقل المجرد»، وهو أول كتاب أظهر فيه شرح فلسفته

---

(١) انظر: الفلسفة النقدية، محمود فهمي زيدان (٤٣١)، قصة الفلسفة، زكي نجيب محمود (٢٩١ ـ ٢٩٤).
(٢) انظر: الموسوعة الفلسفية، وضع لجنة من العلماء السوفيات (٣٨٧).

النقدية، عقد فصلًا خاصًا عن الأدلة العقلية التي استدل بها المؤمنون على وجود الله، وزيَّفَها بأجمعها، وشنَّ عليها هجومًا عنيفًا بحجة أنها قائمة على الاستدلال على أمور خارجة عن نظام العقل الإنساني؛ حيث إن تلك الأدلة ينتقل فيها المؤمنون في استدلالهم من الأمور الحسية إلى الأمور غير الحسية، وهذا مما لا يقبل في فلسفته[1].

وبهذه الطريقة حكم كانْت على جهود المؤمنين في الاستدلال العقلي على وجود الله على مرِّ التاريخ الإنساني بالفساد والزيف والعبث، وفي بيان نتيجة مذهبه يقول: «إذا كان على قانون السببية الصحيح بصورة تجريبية أن يقودنا إلى الكائن الأصلي، فعندئذٍ سيكون من المتوجب على هذا الكائن أن ينتمي إلى سلسلة مواضيع الخبرة، وسيكون في هذه الحالة كجميع الظاهرات مشروطًا بالذات»[2].

ويلخص النهاية المنهجية لمنهجه الفلسفي فيقول: «إذن فما أستمسك به هو هذا: أن جميع المحاولات التي تستهدف استعمالًا تأمليًّا محضًا للعقل، وذلك فيما يتعلق باللاهوت، هي محاولات عديمة الجدوى كليًّا، وهي أصلًا باطلة فارغة»[3].

ويعد كانْت، بنتيجته هذه، متفقًا مع ما توصل إليه هيوم قبله في منهجه الشكي؛ ولهذا علَّق بعض الدارسين على كتاب كانت «نقد العقل المجرد» بقوله: «وهكذا ينتهي الكتاب الأول في النقد، وكأننا نتخيل ديفيد هيوم يستعرض هذه النتائج التي توصل إليها كانت، وتعلو وجهَه ابتسامة تهكُّمية»[4].

ولكن كانت لم يتوقف عند المرحلة التي توقف عندها هيوم، وإنما حاول تجاوز الحالة الشكية في وجود الله؛ فسعى إلى إقامة دليل جديد أثبت من خلاله

---

(١) انظر: نقد العقل المجرد (٦٤٤ ـ ٦٧٩)، وانظر أيضًا: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل (٣/ ٣٢١)، تاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلي رايت (٢٧٦)، إمانويل كانت، عبد الرحمٰن بدوي (٣٢٨ ـ ٣٤١)، وكانت والفلسفة النقدية، زكريا إبراهيم (١١٤ ـ ١٣١)، وكانت وفلسفته النقدية، محمود فهمي زيدان (٣٢٥ ـ ٣٣٦).

(٢) نقد العقل المجرد، كانت (٦٩٧).

(٣) المرجع السابق (٦٩٦).

(٤) قصة الفلسفة، ول ديورانت (٣٤٧).

وجود الخالق، وهذا الدليل هو دليل الأخلاق، وقد عرضه في كتابه الآخر «نقد العقل العملي»؛ ففيه يؤكد على أن فينا ـ نحن البشرَ ـ دافعًا فطريًّا نحو الالتزام بالأخلاق، والأخلاق ترجع في حقيقتها إلى إرادة الخير، وإحساس الإنسان بالواجب، وهذا الإحساس يتضمن بالضرورة الإيمان بالجزاء على العمل، وخلود الإنسان في دار ينال فيها ثوابه، وهذا الخلود دليل على وجود الله؛ لأنه هو الذي خلق ذلك الخلود، وهو الذي يجازي به[1]، وفي بيان أهمية هذا الدليل يقول كانت، بعد أن أبطل الأدلة العقلية على وجود الله: «وهكذا، فإنه ما لم نعتمد على القوانين الأخلاقية، أو نسترشد بها، فإنه لا يمكن أن يكون هناك أي لاهوت للعقل»[2].

وقد علق بعض الدارسين على كتاب «نقد العقل العملي» بقوله: «إن كانْت يستعين بالعقل العملي كما لو بعصا سحرية؛ ليبعث الله الذي قتله العقل النظري»[3].

ومع ذلك، فقد غضب المؤمنون من تحطيم كانت للأدلة العقلية على وجود الله، وعدوا ما قام به هدمًا للدعائم الإيمانية، وبالَغوا في الانتقام منه حتى أطلقوا اسم «إمانويل كانت» على كلابهم[4]!

ومع تصريح كانْت بإيمانه الأخلاقي بالله، إلا أن بعض الدارسين يذكر أنه كان شاكًّا في وجود الله، وغير مُوقِن بذلك، ولكنه أراد الحفاظ على مشاعر الناس وأشفق على أخلاقهم من الدمار[5]. وفي المقابل، فقد نعته أحد الملاحدة العتاة ـ نيتشه ـ بأنه: «مسيحي ماكر»[6].

وإنكار كانت للدعائم العقلية على وجود الله، يعد تدعيمًا قويًّا للاتجاه الإلحادي؛ لأن ذلك الاتجاه يصر دومًا على أن وجود الله إنما هو تصديق

---

(١) انظر: نقد العقل العملي (٢١٧ ـ ٢٢٧)، وانظر أيضًا: قصة الفلسفة، ول ديورانت (٣٤٨)، وقصة الفلسفة الحديثة، زكي نجيب محمود (٣٠٠ ـ ٣٠٢)، وكانت والفلسفة النقدية، زكريا إبراهيم (٢٩٥).

(٢) نقد العقل المجرد، كانت (٦٩٦).

(٣) معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي (٥١٧).

(٤) انظر: قصة الفلسفة، ول ديورانت (٣٤٧)، وأعلام الفلاسفة كيف نفهمهم؟ (٢٨٤).

(٥) انظر: قصة الفلسفة، ول ديورانت (٣١٧).

(٦) غسق الأوثان، نيتشه (٤٣).

اخترعه البشر، وليس لديهم أيَّة حجة عقلية يقينية عليه، ثم إن كانْت مع ذلك، لم يقدم بديلًا قويًّا يصمد أمام الاعتراضات الإلحادية على وجود الله؛ ولهذا وصفه بعض الدارسين بالهدَّام الأكبر؛ لأن مشروعه قضى على الميتافيزيقا[1].

وفي بيان أثر نقد كانت لأدلة وجود الله، قارن هيني بين جهود كانت وأعمال روبسبيار الملك المروع الجبار، فقال: «إن روبسبيار لم يقتل إلا ملكًا وبضعة آلاف من الفرنسيين، وهي جريمة قد يتسامح فيها الرجل الألماني، أما كانت، فقد قوَّض الدعائم التي يرتكز عليها بناء اللاهوت... فلو كان أهل كونسبرج قد قدروا كل ما تستتبع أفكاره من خطر؛ لارتاعوا لوجود هذا الرجل أكثر مما يروعهم سفَّاك لا يقتل إلا الكائنات البشرية»[2].

وأما موقفه من الدين؛ فقد أولى كانْت في آخر حياته هذه القضية عناية كبيرة، وتناول قضاياها في مناسبات عديدة[3]، ومن أشهر المؤلفات التي شرح فيها كانت موقفه من الدين كتاب «الدين في حدود مجرد العقل»، الذي ألَّفه في آخر عمره سنة (١٧٩٣م)، وكان له من العمر ٦٩ سنة.

وهو من أهم كتبه بعد كتبه الفلسفية النقدية، وقد وصفه بعض المؤرخين بأنه «إنتاج عظيم بالنسبة إلى رجل في التاسعة والستين من عمره، وقد بلغ كانت في هذه الرسالة ذروة الجرأة والشجاعة»[4]، واختلف الباحثون كثيرًا في تحديد مراده من عنوان الكتاب، ومن مضمونه[5]، واختلفوا ـ أيضًا ـ في تحديد علاقته بمشروعه الفلسفي النقدي، وأكد بعض الدارسين على أن كانْت تخلَّى في كثير من فقراته عن منهجه النقدي الصارم، وانساق وراء العاطفة، وبنى عليها مواقف متعددة[6].

وهو كتاب غامض معقد ـ كما هو الحال في سائر كتبه ـ وتوضيحه لفكرته في فلسفة الدين، لا تخلو من الغموض والتذبذب والتناقض[7]؛ ولأجل ذلك فإن

---

(١) انظر: كانت والفلسفة النقدية، زكريا إبراهيم (٣٠١).
(٢) قصة الفلسفة الحديثة، زكي نجيب محمود (٢٩٧).
(٣) انظر: فلسفة التربية والدين عند كانت، عبد الرحمٰن بدوي (٧).
(٤) قصة الفلسفة، ول ديورانت (٣٥٥).
(٥) انظر: فلسفة التربية والدين عن كانت، عبد الرحمٰن بدوي (٨).
(٦) انظر: المرجع السابق (١٨).
(٧) انظر: المرجع السابق (٢١)، وإمانويل كانط (الدين في حدود العقل)، محمد المزوغي (١٢).

من الصعوبة استخلاص رؤية كانت من الدين، وفلسفته فيه، بسهولة ويُسر.

ويمكن أن نخرج برؤية مقاربة في ذلك من خلال استعراض أهم المواقف التي أثارها في كتابه «الدين في حدود العقل المجرد»، فقد أكد على أن الأخلاق لا تحتاج أبدًا إلى الدين، بل هي ـ بفضل العقل المحض العملي ـ مكتفية بذاتها[١]، وأكد على أن الأخلاق لاتقود إلى الدين، وليس الدين هو الذي يقود إلى الأخلاق[٢].

وقرر بناءً على ذلك، أن قضية الإيمان بوجود الله يجب أن تكون منبثقة من قانون الأخلاق لا غير[٣].

وكذلك أرجع حقيقة الدين إلى البعد الأخلاقي فحسب، وقال: «إنما الدين هو معرفة بكل واجباتنا بوصفها أوامر إلهية»[٤].

ويفرق كانت بين نوعين من الدين؛ الأول: ما أسماه الدين الوضعي، وهو الذي يقوم على الوحي المنزل، وهو دين تاريخي يقوم على وقائع حدثت في التاريخ، ويرى كانت أن مثل هذا الدين التاريخي ليس حيًّا ولا موجبًا للحياة، ولا يمكن أن يعد ضروريًّا، بل هو في ذاته ميت، ومن الخرافة أن نقول: إنه واجب وضروري لحياتنا! وأما النوع الثاني: الدين العقلي، وهو الدين القائم على الصدق الكلي، الذي تتفق فيه جميع العقول ومبادئ الأخلاق الكلية[٥].

والدين الأخلاقي في نظر كانت، لا يقوم على عبادات وطقوس، وإنما هو التزام أخلاقي فحسب، فالمهم عنده أن تعرف كيف يريد الله أن يطاع؟ وأفضل طريقة إلى ذلك، هو أن يتعرف الإنسان على ذلك بواسطة عقله الخاص؛ فالدين الأخلاقي غاية ما فيه تمجيد الله، فالعبادة الحقَّة إذن، هي العمل بالقانون الأخلاقي، والالتزام به[٦].

ونتيجة لذلك، أنكر كانت كل العبادات والشرائع في الأديان، ووصفها

(١) انظر: الدين في حدود العقل المجرد (٤٥)، وكانت والفلسفة النقدية، زكريا إبراهيم (٢١٦).

(٢) انظر: الدين في حدود العقل المجرد (٤٨).

(٣) انظر: المرجع السابق (٤٨).

(٤) المرجع السابق (٢٤٣)، وانظر: فلسفة التربية والدين عند كانت، عبد الرحمٰن بدوي (٥٦).

(٥) انظر: فلسفة التربية والدين عند كانت، عبد الرحمٰن بدوي (١٤، ١٧٥ ـ ١٧٧).

(٦) انظر: المرجع السابق (٧٥، ٥٨، ١٧٦، ١٧٧، ١٨١).

بالخرافة، واتهمها بأنها لا تؤدي إلى نفع، وإنما إلى القسوة والجفوة، ويقول بصريح العبارة: «إن كل ما قد يتوهمه الإنسان أنه يستطيع عن طريقه أن يكسب رضا الله فيما عدا اتخاذ مسلك أخلاقي طيب في حياته، إنما هو محض هُراء ديني، أو مجرد عبادة زائفة لله»(١).

وانسجامًا مع هذه الرؤية، فقد أنكر كانت على أهل الأديان تعاملهم مع نصوص الكتاب المقدس بالمعنى الحرفي، ويرى أن نصوصها مجرد رموز وشفرات تُعبَّأ بالمعاني المختلفة على حسب ما تمليه المبادئ الأخلاقية(٢).

وبهذه المواقف، نسف كانْت هيكل الدين الصُّلب والثابت، وحوَّله إلى مادة هلامية زئبقية تختلف أشكالها بحسب اختلاف الظروف الزمانية والمكانية، وبحسب اختلاف العقول والأذواق.

والغريب حقًّا، أنه يرى أن المسيحية ديانة عقلية محضة، بل يراها وحدَها التي لها الطابع العقلي، وادعى أن غاية المسيح من تأسيس المسيحية هي الدعوة إلى إيمان ديني محض، قائم على الأخلاق المحضة الموافقة للعقل، وأنه لم يشرع فيها عبادات ولا طقوس، ولكن أتباعه شوَّهوا صورة دينه، وأضافوا إليه من عندهم(٣).

وقد كان لموقف كانْت من الدين ـ مع ما سبقه من نقد هيوم ـ أثر بليغ في تقوية التيار الشكي، وإضعاف المرتكزات العقلية التي يستند إليها المثبِتون لوجود الله، فأعرض ـ نتيجةً لذلك ـ كثير من المؤمنين عن الاستدلال بالأدلة العقلية على وجود الله، ولا يُشيرون إليها إلا من جهة النظرة التاريخية فحسب، أو بوصفها عملياتٍ عقليةً، دُحضت وكُشف ما فيها من اضطراب وخلل، من لدن هيوم وكانْت(٤)، وانتشر ذلك الموقف الإيماني، الذي تمثله حركة التقوى وغيرها من الحركات المحافظة، والذي يقوم على أن الإيمان مجرد تصديق قلبي لا يتأسس على الدعائم العقلية(٥).

---

(١) كانت والفلسفة النقدية، زكريا إبراهيم (٣١٨)، وانظر: فلسفة التربية والدين عند كانت، عبد الرحمٰن بدوي (٥٤).

(٢) انظر: فلسفة التربية والدين عند كانت، عبد الرحمٰن بدوي (٥٦).

(٣) انظر: المرجع السابق (٣٨، ٨٩).

(٤) انظر: الله في الفلسفة الحديثة، جيمس كولنز (٣٠٦).

(٥) انظر: دليل أكسفورد للفلسفة (١/ ١٥، ٩٤).

المشهد السادس: حصاد التنوير في القرن الثامن عشر «نتائج الثورة الفرنسية»:

اختتم القرن الثامن عشر ثورته النقدية العارمة بالثورة الفرنسية الشهيرة، وهي ثورة شعبية ضخمة وواسعة، دامت عشر سنوات،ابتدأت من سنة ١٧٨٩م، واستمرت إلى سنة ١٧٩٩م، ومع أنه قد سبقتها ثورات شعبية عديدة، وأعقبها ثورات أخرى، إلا أن تلك الثورة تعد الأضخم والأعمق أثرًا في الحياة الغربية كلها، وتعد مرحلة مفصلية في التاريخ الأوروبي، وقد توقف عندها عدد كبير من المؤرخين، وتوسعوا في تفصيل مشاهدها ودراسة إرهاصاتها، والكشف عن الأزمات التي تسببت في إحداثها، وعن الآثار التي نَجمت عن وقائعها، بل أفردَها عدد من المؤرخين بمؤلفات خاصة بها[١].

وقد وصفها بعض المؤرخين بأنها «الحدث العجائبي»[٢]، وأنها «كانت الباب الذي دخلت منه الحِقبة الحديثة من التاريخ»[٣]. ووصفها آخر بأنها الثورة التي قلبت أوروبا بأكملها[٤]. ويقول ثالث في وصفها: «إنها تمثل فجر عصر جديد، وشروقًا رائعًا؛ حيث يختفي بناء الظلم القديم»[٥]. ويَنعَتها مؤرخ رابع فيقول عن وقائعها: «حدث المنعطف الكبير الذي يعتبر مسؤولًا، أكثر من أي منعطف آخر، عن تشكُّل هُويتنا التي نحن فيها الآن»[٦].

والثورة الفرنسية متعددة المشاهد، ومتشعبة الوقائع، ومتداخلة المراحل، وبلغت من التعقيد مبلغًا كبيرًا، وقد تكاثرت في أثنائها الفتن في البلاد الفرنسية، وتوسعت أعمال الشَّغْب، واضطرب حبل الأمن في جميع الأطراف، وأُشعلت النيران في بيوت النبلاء والطبقات المالكة، وقُطعت الطرق، وسُدَّت الممرات المائية، وتعطلت الموانئ، واستولت الجماهير الغاضبة على كل شيء في

---

(١) انظر: تاريخ الثورة الفرنسية، ألبير سوبول، وعصر الثورة الفرنسية، أ. جورج ليفيبر، والثورة الفرنسية، فرانسوا فوريه، وروح الثورات والثورة الفرنسية، غوستاف لوبون، وفلسفة الثورة الفرنسية، برنار.

(٢) تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، رونالد سترومبرج (٢٦٤).

(٣) المرجع السابق (٢٦٦).

(٤) انظر: روح الثورات والثورة الفرنسية، غوستاف لوبون (١٩٧).

(٥) مغامرة الفكر الأوروبي، جاكلين روس (٢٠٩).

(٦) روح الأنوار، تزفيتان تودوروف (٧).

الأسواق والطرقات والمخازن[1]!!

وقد تخلَّلها مشاهد مؤلمة، وأحداث فظيعة؛ قُتلت فيها أعداد كبيرة من البشر، ومُورِست فيها ألوان مختلفة من التعذيب والقهر، وذكر بعض المؤرخين أنه أقيمت في فرنسا ١٨٧ محكمة ثورية، منها ٤٠ محكمة كانت تحكم بالقتل، وتنفذ أحكامها بالقتل حالًا!! وقد حكمت محكمة باريس على ٢٦٢٥ شخصًا بالقتل!! وفي مدينة أورانج قطعوا رأس ٣٣١ شخصًا، وقتلوا في مدينة أراس ٢٢٣ نفسًا، وبلغ مجموع الذين قتلوا ـ على حسب ما يذكره بعض المؤرخين ـ سبعةَ عشرَ ألف نفس[2]!!

وليس من غرض البحث الخوضُ في تفاصيل تلك الثورة، ورصد وقائعها، وإنما الغرض الأساسي منه، الكشف عن وجه علاقتها بالحركة النقدية التنويرية في القرن الثامن عشر ضد الدين.

ويتحقق ذلك بالكشف عن الأزمات التي كانت وراء تلك الثورة، وقد اتفق كثير من المؤرخين على أن الثورة الفرنسية كانت نتيجة أزمات متعددة، ومن أهمها: الأزمة الاقتصادية، المتمثلة في نظام الإقطاع الظالم، الذي قهر الفلاحين والعمال، وسلب حقوقهم، وكانت الكنيسة غارقةً فيه بشدة. ومنها: الأزمة الاجتماعية، المتمثلة في الامتيازات والأعطِيات التي تُدفع للأُسَر النبيلة، ولرجال الدين والكنيسة. ومنها: الأزمة السياسية، المتمثلة في نظام الملكية المطلَق، الذي يقوم على أن الـمَلِك معيَّـن من عند الله، وأنه لا رادَّ لحُكمه، ولا مُعَقِّب لقضائه[3].

وأكدوا على أن الكنيسة ورجالها، كانوا غارقين في أنواع من المفاسد وألوان من القبائح، كان لها أبلغ الأثر في ثورة الناس على الدين؛ فقد كانت

---

(١) انظر: تاريخ الثورة الفرنسية، ألبير سوبول (٧)، وتاريخ أوروبا في العصر الحديث، فيشر (١٣)، وتاريخ الحضارات العام (٥/ ٤١١ ـ ٤١٢).

(٢) تاريخ الثورة الفرنسية، ألبير سوبول (٢٣٥، ٢٤٠، ٢٥٦)، وروح الثورات والثورة الفرنسية، غوستاف لوبون (١٣٦ ـ ١٣٧).

(٣) انظر: تاريخ أوروبا في العصر الحديث، فيشر (٥، ١٣)، وتاريخ الثورة الفرنسية، ألبير سوبول (١٣ ـ ١٧)، وتاريخ الثورة الفرنسية، فرانسوا فوريه (١/ ٥٩)، وروح الثورات والثورة الفرنسية، غوستاف لوبون (٩٢)، وموسوعة تاريخ الحضارات العام (٥/ ٣٩٢ ـ ٣٩٣).

الكنيسة تملك نسبة عالية من الأرض، وتحصل على دخل سنوي كبير جدًّا؛ من الأراضي الزراعية المملوكة لها، ومن العشور والضرائب.

وعلى الرغم من أن كثيرًا من رجال الكنيسة، من الأساقفة وغيرهم، كانوا متَّصفين بالنزاهة والأخلاق، إلَّا أن أكثر رجال الدين انتشر فيهم الفساد، ومارسوا صنوفًا من البَغْي والظلم والقهر للآخرين، وصاحَب ذلك انحراف كثير من الناس عن التعاليم الدينية، وأهمل كثير من الطلاب حضور القُدَّاس، وأخذوا في قراءة كتب الفلاسفة، وفي عام ١٧٨٩م صرَّح الأب بونفاكس بأن «أخطر فضيحة، الفضيحة التي ستجرُّ أوخم العواقب، هي الهجر التام تقريبًا للتعليم الديني في المدارس العامة»[١].

وكانت الكنيسة ـ مع ذلك الفساد كلِّه ـ متداخلةً مع الملكية الحاكمة في فرنسا، ومتشاركة معها في كثير من المصالح، ومتفقة معها في المواقف، وتصبغ على أفعالها الشرعية الدينية[٢].

وأكد عدد من الدارسين على أن الموجة النقدية التي أحدثها الفلاسفة والمفكرون في أول القرن الثامن عشر، كان لها أثر بليغ وعميق في تأجيج روح الثورة في المجتمع الفرنسي؛ فقد أحدثت جهودهم وعيًا ثقافيًّا، وحقوقيًّا ودينيًّا بالغَ التحرُّر والحيوية؛ فبحوثهم ومقالاتهم التي أنشؤوها حول طبيعة الحكم السياسي، وحول حقيقة التصورات الدينية = وفَّرت الإعداد الأيديولوجي والفكر الثوري، وأيقظت العقول الأوروبية، وساهمت في زعزعت ركائز النظام القديم بكل مكوِّناته السياسية والاجتماعية والدينية، وأنتجت لدى الناس نفسية جديدة ساخطة على كل الجهود القديمة، وعلى كل التصورات الموروثة، وقاصدة إلى تجاوز كل الحدود، واستولت هذه الروح على كل طبقات المجتمع وأطيافه المختلفة[٣].

---

(١) قصة الحضارة، ول ديورانت (٤٢/ ٣٩٥)، وانظر في: إثبات كون الفساد الديني أحد أسباب الثورة الفرنسية (٤٢/ ٣٩٣، ٣٩٤، ٣٩٥، ٣٩٧)، وتاريخ أوروبا في العصر الحديث، فيشر (٦).

(٢) انظر: تاريخ الثورة الفرنسية، ألبير سوبول (١٧٨)، وموسوعة تاريخ الحضارات العام (٥/ ٣٩٤).

(٣) انظر في تأكيد ذلك: روح الثورات والثورة الفرنسية، غوستاف لوبون (٨٩ ـ ٩٩)، وتاريخ الثورة الفرنسية، ألبير سوبول (٥٤)، والثورة الفرنسية، فرانسوا فوريه (١/ ٦٤ ـ ٦٥)، وتاريخ الفكر الأوروبي الحديث، رونالد سترومبرج (٢٧٦ ـ ٢٧٧)، وفلسفة الأنوار، ف. فولغين (٣٦٧)، وأعلام الفلاسفة كيف نفهمهم؟ هنري توماس (٢٥٩ ـ ٢٦٠).

وكان رجال الثورة ومُنَظِّروها، يعدُّون فلاسفة القرن الثامن عشر أساتذتهم ومُرشديهم، ويُحكى أن لويس السادس عشر نظر إلى كتب فولتير وروسو، وقال: «هذان هما اللذان هدما فرنسا»[١]. وقد قال ول ديورانت: «لا سبيل إلى الشك في أن الفلاسفة أثَّروا تأثيرًا عميقًا في أيديولوجية الثورة، ودراميتها السياسية»[٢]. ويقول إنجلز في تأكيد ذلك: «كانت مادية القرن الثامن عشر عقيدة الثورة الفرنسية»[٣].

ومن خلال ما سبق، ينكشف أن الثورة الفرنسية ليست مجرد ثورة شعبية خالية من المؤثرات الدينية والفكرية، وإنما هي ثورة مركبة ومؤدلجة، متعددة الدوافع ومتنوعة المقاصد؛ فهي ثورة على المظالم الاقتصادية والاجتماعية، وثورة على النظام السياسي الظالم، وثورة على الفساد الديني، وكانت ـ كما يذكر بعض المؤرخين ـ تحمل عداءً كبيرًاللدين وتعاليمه ورجاله[٤]، وكانت الجماهير الغاضبة تهتف بهتافات ضد السياسيين ورجال الدين معًا، ومن هتافاتهم: «اشنقوا آخر جندي بأمعاء آخر قسيس»، و: «اقتلوا آخر جندي بآخر حجارة من الكنيسة»[٥].

وجاء في المرسوم الذي أُعلن في أثناء الثورة سنة ١٧٩٣م: «أيها المتحرِّرون من الاعتقادات الدينية الباطلة، أيها الجديرون بتمثيل الأمة الفرنسية، عليكم أن تعرفوا كيف تؤسِّسون على أنقاض الخرافات المعزولة، الديانةَ الجامعة الوحيدة، التي لا تحوي أسرارًا ولا رموزًا، والعقيدة الوحيدة فيها هي المساواة، وخطباؤنا شرائعها، وقُضاتنا باباواتها، وهي لا تحرق بَخُور الأُسَر الكبرى إلا أمام مذبح الوطن، الذي هو الأم، والآلهة العامة»[٦].

وما إن انتهت الثورة وانقشع غُبارها، إلا وقد تبدَّلت فيها أوروبا اجتماعيًّا، وسياسيًّا، وفكريًّا، ودينيًّا؛ فبعد انتصار الثورة ألغيت في محصلتها الأخيرة ـ عبر

---

(١) أعلام الفلاسفة كيف نفهمهم؟ هنري توماس (٢٦١).

(٢) قصة الحضارة (٤٢/ ٣٩١).

(٣) فلسفة الأنوار والفكر الحديث (٢).

(٤) الثورة الفرنسية، فرانسوافوريه (٢/ ٢٧٠).

(٥) انظر: قصة الفلسفة، ول ديورانت (٢٨٩).

(٦) تاريخ الحضارات العام (٥/ ٤٨٠).

الجمعية التأسيسية ـ جميع الامتيازات، وساووا بين كل المواطنين في الأَعطِيات، وقضَوا على نظام الإقطاع، وأخضعوا كل المشاركين في الوطن للقانون، حتى رجال الكنيسة، وأخضعوا الرسائل البابوية لمراقبة الحكومة، وأُلغيت المدفوعات السنوية التي كانت تُدفع للبابوية، وألغيت كثير من الكنائس وصادروا ممتلكاتها، وألزموا رجال الكنيسة بالقسم على الدستور المدني[(١)].

وجعلوا الشعب هو صاحب السيادة في كل شيء، وهو المرجع في كل التشريعات والقوانين؛ يقول المؤرخ الإنجليزي فيشر: «وكانت هناك فكرة واحدة انتشرت في كل صُقْع ونادٍ، وطَرِبت لوقعها الشجي النفوس، واهتزت الأفئدة، هي أن الشعب هو صاحب السيادة، ومصدر كل سلطة»[(٢)].

وبهذه الفكرة ألغت الثورة الفرنسية مصدرية الدين والوحي الإلٰهي، وأسَّست للإنسانية المستغنية بنفسها عن الله، وقضَت على الإلزامية التي تمثل جوهر الوحي الإلٰهي، وجعلت الأديان خاضعة لسلطة الشعب وإرادته، وأسست بذلك الدولة العلمانية، المنفصلة عن الدين ومصدريته بدلَ دولة الحق الإلٰهي المستندة إلى تأييد الكنيسة[(٣)]. وفي تصوير ما وقع في هذه الثورة في موقف الناس من الدين، يقول تزفيتان تودوروف: «قررت الكائنات البشرية، لأول مرة في التاريخ، أَخْذَ مصيرها بيدها، وتواضعت على اعتبار رَفَاه الإنسانية الهدف الأسمى لأفعالها»[(٤)].

تقول نانسي هيوستن: «جسَّدت الثورة الفرنسية ١٧٩٨م الأمل الكبير بأن يتم إحلال الإنسان محلَّ الله!! فحتى إن لم يوجد مدبِّر عظيم، ولم تكن مصائرنا محكومة بقوة عُليا، وحتى إن لم يكن هنالك من يَرقُبنا ويسهر على حُسن سبر الأمور بحكمته اللامتناهية، التي لا يمكن سبرُها، سنعرف كيف نتولى أمورنا بأنفسنا، وبفضل العلم والعقل والتقدم والديمقراطية، سنقضي على كل آلام البشر، قد تكون الأرض مركز الكون، لكن الإنسان يستحق أن يغدو مركز الكون

---

(١) انظر: الثورة الفرنسية، ألبير سوبول (١٥١، ١٧٩، ٣١٩، ٤٠٥)، وعصر الثورة الفرنسية، أ. جورج ليفيبر (١٩٧).

(٢) تاريخ أوروبا في العصر الحديث (١٥، ١٨).

(٣) انظر: تاريخ الثورة الفرنسية، ألبير سوبول (٥٦٤)، وعصر الأنوار، تزفيتان تودوردف (١٠، ١٦).

(٤) روح الأنوار (٧).

الذي يعيش فيه»[1].

ورفضت الثورة الفرنسية أن تكون المسيحية دينًا للدولة، وجُعلت وظيفة الدولة منحصرة في المحافظة على حرِّيات المواطنين والتمتع بحقوقهم فحسبُ، وليس لها أي دور ديني بالتأييد أو المعارضة، وإذا أخلَّت الدولة بشيء من ذلك، فإنه يجب على الشعب مقاومتها، واستبدالها بدولة أخرى محايدةٍ لا دينَ لها[2].

ونتيجة لذلك، أكد عدد من الدارسين أن الثورة الفرنسية ألغت المسيحية، وقضت عليها وشرعت بديلًا عنها: عبادة شهداء الثورة، وأنها سعت إلى تأسيس نظام جديد يقوم على شعائر وطقوس بديلة عن الدين المسيحي، واستبدلت التقويم الثوري بالتقويم الميلادي، وألغت الأعياد الدينية واستبدلت بها أعياد الثورة[3].

وقد أعلن المقرر ماري جوزيف شينيه ذلك بقوله: «أيها المتحررون من الاعتقادات الدينية الباطلة، أيها الجديرون بتمثيل الأمة الفرنسية، عليكم أن تعرفوا كيف تؤسسون على أنقاض الخرافات المعزولة الديانة الجامعة الوحيدة، التي لا تحوي أسرارًا ولا رموزًا، والعقيدة الوحيدة فيها هي المساواة، وخطباؤنا شرائعها، وقضاتُنا بابواتها، وهي لا تحرق بخور الأسرة الكبيرة إلا أمام مذبح الوطن، الذي هو الأم والآلهة العامة»[4].

وقد انبثق عن الثورة الفرنسية أشهر وثيقة في حقوق الإنسان، وهي الوثيقة التي قامت الجمعية التأسيسية بإصدارها سنة ١٨٩١م، وقد تضمنت هذه الوثيقة تحييدًا قويًّا للدين، وإخضاعًا ظاهرًا له لإرادة الشعوب، وتحوَّلت تلك الوثيقة إلى إنجيل جديد بدل إنجيل المسيحية، وباتت مقدسة وحاكمة على تصرفات كل الناس[5]. وقد وُصفت بأنها «ستكون الإنجيل الجديد، إنجيل البشرية جمعاء!!»[6].

---

(١) النزعة العدمية، نانسي هيوستن (٢٢).

(٢) انظر: المرجع السابق (١٥٩، ٥٦٤).

(٣) عصر الثورة الفرنسية، جورج ليفيبر (٤٠٠)، والثورة الفرنسية، فرانسوا فوريه (١/ ٢٧١، ١٧٢)، وتاريخ الثورة الفرنسية، ألبير سوبول (٣١٩ ـ ٣٢٠).

(٤) تاريخ الثورة الفرنسية، ألبير سوبول (٣٢٠)، وانظر في الآثار المعرفية والدينية التي ترتبت على الثورة الفرنسية: حقول الدم الدين وتاريخ العنف، كارين أرمسترونغ (٤٢٢).

(٥) انظر: موسوعة تاريخ الحضارات العام (٥/ ٩).

(٦) فلسفة الثورة الفرنسة، برنار جروتويزن (١٥٢).

وفي تصوير ما أصاب المسيحية جرَّاءَ الثورة الفرنسية، يقول كرين برينتن: «لأول مرة منذ الإمبراطورية الرومانية، أحسَّت المسيحية أنها تتعرض للهجوم الشديد في داخل ثقافتها ذاتها، ولما جاءت الثورة الفرنسية، بلغ هذا الهجوم مرارة شديدة، وبخاصة في بلدان القارة الأوروبية، وعانى المسيحيون مرة أخرى الاستشهادَ في سبيل العقيدة، وكانوا هذه المرةَ يستشهدونعلى الـمِقصَلَة»[١].

---

(١) قصة الفكر الغربي (أفكار ورجال) (٤٨٠).

الأمر الثالث

تشكلات ظاهرة نقد الدين في القرن التاسع عشر

لا يختلف القرن التاسع عشر عن القرنين السابقين عليه؛ في مركزيته المؤثرة على الفكر الغربي، وفي قوته وجاذبيته وشدة فاعليته. ذكر بعض المؤرخين أنه أحدث في العالم تغييرًا يفوق ما أحدثته أي فترة أخرى حتى ذلك الحين[1]، وجعله بعضهم أحدَ أهم العصور العظيمة التي مرَّت في التاريخ الأوروبي[2].

وقد نُعت هذا القرن بنعوت كثيرة، منها: عصر الأيديولوجية؛ لكون الصراع فيه لم يعُد بين نظريات علمية وفلسفية مجردة، وإنما تَحُول إلى صراع يراعي ـ في مساحات كثيرة منه ـ اعتبارات سياسية واجتماعية متعددة. ونُعت ـ أيضًا ـ بأنه عصر الصيرورة؛ وذلك أن فكرة التغير والصيرورة سيطرت على الفكر الغربي فيه، وتفتتت الموضوعات الفلسفية الكبرى إلى جزئيات صغيرة تدور حولها الحروب المعرفية[3].

واتَّسم القرن التاسع عشر بتنوعٍ كبير في الاتجاهات والمذاهب الفكرية والفلسفية، وتحوَّلت فيه المدارس الكَبيرة إلى شُعَب متداخلة، ذهبت بها الآراء كلَّ مذهب، وتشتتت بها الأفكار في كل السبل؛ فقد شهِد ـ كما يؤكد بعض المؤرخين ـ تعدُّديةً لم يسبق لها مثيل في الفكر الأوروبي قبل ذلك العصر[4].

---

(١) انظر: حكمة الغرب، برتراند رسل (٢/ ٢٨٧).

(٢) انظر: الفكر الأوروبي الحديث (القرن التاسع عشر)، فرانكلين باومر(٧).

(٣) انظر: عصر الإيديولوجية، هنري أيكن (١٤، ٢١)، والفكر الأوروبي الحديث ـ القرن التاسع عشر ـ فرانكلين باومر (١٤ ـ ١٧)، ومغامرة الفكر الأوروبي، جاكلين روس (٢٧٨).

(٤) انظر: الفكر الأوروبي الحديث ـ القرن التاسع عشر ـ فرانكلين باومر (١٩).

ونتيجة لذلك، اتصف ذلك العصر بالغموض والتشابك والتعقيد؛ حيث إن «التفكير الفلسفي في أي عصر، هو دائمًا أشد تنوعًا وتعقيدًا مما يبدو لأول وَهْلة، ومع ذلك، فإن القرن التاسع عشر يفوق بمراحل عديدة القرن السابع عشر، والثامن عشر. . . وذلك على الأقل من حيث تعدُّدُ أفكاره الفلسفية، وتنوعها، وتعقدها»[١].

وقد وجد عدد من الدارسين صعوبةً بالغة في التعامل مع هذا القرن، باعتباره متصفًا بوحدة معرفية محددة، واضطروا إلى تحقيبه وتقسيمه إلى أنواع مختلفة؛ «ولذلك كان من الصعب إلى حد بعيد، أن يهتدي المرء إلى قضية، أو مسألة أساسية، تدور حولها آراء معظم كبار مفكري تلك الفترة، بل إن مجرد الجمع بين أسماء ضخمة؛ مثل: هيجل، ونيتشه، وماركس، ومِل، وكانْت، وكبركجارد؛ ليبعث في الذهن على التوِّ فروقًا لا نظيرَ لها»[٢].

وإذا كان العقل الغربي تعلَّق بالعلم التجريبي في القرن الثامن عشر، وبالغ في تقدير منزلته، فإن غُلُوَّه في العلم التجريبي في القرن التاسع عشر، بلغ درجة لم يسبق لها نظير؛ فقد أصبح العلم المادي هو «الإلٰه الجديد»[٣]. وإذا كان القرن الثامن عشر هو عصر عبادة العقل، فإن القرن التاسع عشر هو عصر عبادة العلم[٤]، وأصبح رجال العلم أنبياء العقول التقدمية بلا منازع[٥].

وبات العلم التجريبي هو الميزان الذي تُوزن به كل الأمور، والقاعدة التي يُرجع إليها في شتى الشؤون، والمنهج الصحيح في تأسيس كل المعارف، والمرجع المعتمد في إصدار كل الأحكام، «فالاعتقاد بأن لدى العالم الإجابة على كل سؤال ـ أي: بأن كل ما على المرء إذا كان في حاجة إلى معلومات فنية، أو كان مريضًا، أو يعاني مشكلةً ما، هو أن يسأل العالم ليجد لديه

---

(١) عصر الأيديولوجية، هنري أيكن (١١)، وانظر: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل (٣/٣٣٦)، ومغامرة العقل الغربي (٢٨٨).

(٢) عصر الأيديولوجية، هنري أيكن (١١)، وانظر: تكوين العقل الحديث، جون راندال (٢/١٣، ١٥)، والفكر الأوروبي الحديث (القرن التاسع عشر)، فرانكلين باومر (١١)، وتاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم (٢٦١).

(٣) تاريخ الفكر الأروبي الحديث، رونالد سترومبرج (٣٧٢).

(٤) انظر: الفكر الأوروبي الحديث (القرن التاسع عشر)، فرانكلين باومر (٥٤).

(٥) انظر: تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، رونالدسترومبرج (٥٠٩).

الجواب ـ قد بلغ من الانتشار حدًّا جعل العلم يضطلع بوظيفة اجتماعية كانت في الأصل للدين»[١].

وتشكَّلت ـ نتيجةً لذلك ـ النزعة العلموية، وهي الاتجاه الذي يعتقد أصحابه أن العلم قادر على الإحاطة بكل الحقائق، وأنه قادر على تقديم كل الإجابات لمشاكل الحياة، ويملك الحلول لكل المعضلات التي توجع العقل الإنساني[٢].

ونتيجة لانتشار العلم التجريبي واشتداد الغلو فيه، انتشر الاتجاه المادي في القرن التاسع عشر، وقويت شوكته، واشتد سلطانُه، وطَغَت روحه على كثير من مفكري ذلك العصر، وأضحى الصبغةَ العامة فيه، وشاع التفكير المادي في نواحي الحركة العقلية والفلسفية، وباتت الأغلبية الظاهرة لا تنظر إلا من خلال المادة، ولا تفكر إلَّا من منظارها[٣]. وفي تصوير طغيان المذهب المادي في هذا العصر، يقول إروين د. كانهام: «عشنا طوال القرن التاسع عشر، وجزءًا من القرن العشرين، في جوٍّ مذهب ماديٍّ واثق من نفسه... كان عالمًا ميكانيكيًّا، وكنَّا نجلس فوق قمته، كنا نمسك بالقوى الظاهرة للمادية، وكانت المادية إلهنا، كان العالم الطبيعي يتحدى الوحي الروحي الإنجيلي بنظريات في الإلحاد والعقلانية»[٤].

وفي تأكيد ذلك الانتشار، يقول محمد فريد وجدي: «لقد كانت للمذهب المادي في القرن الثامن عشر والتاسع عشر دولةٌ، امتد سلطانها على عقول كثير من الخاصة، وسَرَى منهم إلى بعض العامة دولةٌ جنودها العلوم الطبيعية والمعارف الكونية، ودعاتها المكتشفات الآلية والمخترعات الصناعية، وقادتها العلماء الأعلون والفلاسفة المقدمون، فكان من لا يُشايعها بحق الجهود الشخصية في بعض الفروع، يسايرها طلبًا للألمعية وتنزهها عن العامة»[٥].

(١) نشأة الفلسفة العلمية، هانز (٥٤).

(٢) انظر: الفكر الأوروبي الحديث (القرن التاسع عشر)، فرانكلين باومر (٩ ـ ١٢)، والمعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية بالقاهرة (٢٠٠)، والمعجم الفلسفي، مراد وهبة (٤٦٩).

(٣) انظر: فلسفة المحدثين والمعاصرين، أ. وولف (٣٣، ٢٢٤)، والفلسفة العامة وتاريخها، محمد غلاب (٢/١٩٣).

(٤) فلسفة العلم، فيليب فرانك (٢٩٦).

(٥) على أطلال المذهب المادي (١/٣).

حالة نقد الدين في القرن التاسع عشر:

لم تهدأ موجة الهجوم على الدين في القرن التاسع عشر، بل أخذت في الازدياد والقوة، واشتد هجومها على كل ما يتعلق بالدين، وتكاثرت التيارات التي أعلنت خصومتها ونقدها للأديان، وأشهرت سيوفها، ووجَّهت رماحها نحو جسد الدين، الذي لم يبرأ بعدُ من الضربات العميقة الأليمة التي تلقَّاها في القرن الثامن عشر، وفي تصوير ذلك تقول كارين آرمسترونغ: «ما من مجتمع قد استأصل الدين الذي كان الناس يقبلونه بديهيًا كإحدى حقائق الحياة، ولم يحدث ذلك إلا في نهاية القرن التاسع عشر، عندما وجدت حَفنةٌ من الآدميين أن من الممكن إنكار وجود الله!»[1].

وكان للغلوِّ في العلم، وتقديس نظرياته، أثرٌ بليغ في تدعيم الحالة الناقدة للدين وتقوية جانبها، ومسارعة مشاهدها المتنوعة، وبات لدى نقاد الدين طمأنينة وارتياح بأنهم وجدوا سندًا قويًا، وبديلًا مقنعًا عن الدين، يقوم بوظائفه ومهامِّه. وقد كتب السير جيمس فريزر في سنة ١٨٨٤م مقالة تكشف عن هذه الروح الجديدة بوضوح، فيقول: «إذا كانت الحياة الإنسانية في نشأتها قد استوفى العلمُ وصفَها، فلست أرى بعد ذلك مادة باقية للدين؛ إذ ما هي فائدته؟ وما هي الحاجة إليه؟! إننا نستطيع أن نسلك سبيلنا بغيره، وأن نكوِّن وجهة النظر التي يفتحها العلم لنا، لا تعطينا ما نعبده؛ فهي كفيلة أن تعطينا كثيرًا مما نستمتع به»[2].

وحين سأل نابليون بونابرت، في مفتتح القرن التاسع عشر، عالمَ الفلك الشهير لابلاس عن عمل القدرة الإلٰهية في تنظيم الأفلاك السماوية، أجابه: «إنني لم أجد في نظام السماء ضرورة للقول بتدبير الإلٰه»[3].

ونتيجة لهذه الروح المادية المغالية في تقديس العلم التجريبي، دخل الدين في الفكر الغربي في أزمة حقيقية، وتكاثرت عليه الضربات من كل حَدَب

---

(١) الله والإنسان، كارين أرمسترونغ (٢٨٨)، وانظر: مغامرة الفكر الأوروبي، جاكلين روس (٢٨٩)، وآلام العقل الغربي، ريتشارد تارناس (٣٧٤، ٣٧٦).

(٢) عقائد المفكرين في القرن العشرين، عباس محمود العقاد (٢٥).

(٣) انظر هذه المقالة في: تكوين العقل الحديث، جون راندال (١/ ٢٤٣)، وعلى أطلال المذهب المادي، محمد فريد وجدي (٢/ ٢٣).

وصَوْب، وأصبح موقف المؤمنين واهنًا وضعيفًا، وفي تصوير ذلك يقول المؤرخ الإنجليزي رونالدسترومبرج: «كان الدين ـ أيضًا ـ يعاني أزمة حادة؛ فلقد أعلن نيتشه أن الله قد مات!! وكذلك كان فرويد ملحدًا، زِدْ على ذلك، أن الدارونية قد سدَّدت ضربات أليمة للدين التقليدي، ولكن أشد الضربات التي تلقَّاها الدين المسيحي لم يسددها من ذكرنا آنفًا، بل سددها النقد الديني الأرقى ـ مقارنة الأديان ـ وقد اعتبر إدوين شادويك أن النقد المقارن للدين، كان أشد إيلامًا وأثرًا من الدارونية نفسها»[1].

واهتم المؤرخ جون هرمان راندال برصد أهم التطورات التي مرَّت بها الحالة النقدية للدين في القرن التاسع عشر، فذكر أن النقد التاريخي للأديان أدَّى إلى إهمال الكثير من الاعتقادات، كما هدم العلم الميكانيكي ـ نظرية نيوتن ـ بدوره مقدارًا كبيرًا من تلك الاعتقادات، ومنذ نقد هيوم للمعجزات في القرن الثامن عشر، رفض المفكرون الأحرار الاعتقادَ بأي خَرْقٍ للقانون الطبيعي ونظامه الكوني، وفسَّروا أخبار المعجزات بأنها نتاج أسباب طبيعية إنسانية؛ كالسذاجة، والخيال، والطرافة. وبعد أن كانت المعجزات في القرن الثامن عشر، الدِّعامة الأساسية للإيمان المسيحي، أضحت في القرن التاسع عشر، المشكلةَ الأساسية في الدين المسيحي التي تتطلب حلًّا.

ثم إن التفسيرات الجيولوجية والبيولوجية لماضي العالم، أدَّت بالطبع إلى إهمال أيِّ اعتقاد حرفي بالحوادث الواردة في الكتاب المقدس، وأهملت كذلك ـ بشكل أكيد ـ الاعتقاد بأن الله مبدأ علمي عقلي، وغدَا الإيمان بوجوده قضية عاطفية محضة[2].

وأكد ـ كذلك ـ على أن تقدم العلم التجريبي في القرن التاسع عشر، أدى بصورة قسرية إلى إعادة النظر في كثير من الأصول الدينية، وأحدث حولها ثورة عارمة، وكان العلم في أثناء مسيرته التطورية يهدم أسس تلك الأصول حتى غدت غيرَ قادرة على الثبات كما يقول[3].

---

(1) تاريخ الفكر الأوروبي الحديث (٥٠٥)، وانظر في تحوُّل العلم إلى دين: مغامرة الفكر الأوروبي، جاكلين روس (٢٨٩).

(2) انظر: تكوين العقل الحديث (٢/ ٢٤٠ ـ ٢٤٢).

(3) انظر: المرجع السابق (٢/ ٢٧٦).

ويلخص المؤرخ توينبي ما أحدَثَه العلم التجريبي في دين الكنيسة، فيقول: «فما برح العلم خلال مائتي عام ينتزع من الكنيسة مجالاتها، مجالًا بعد آخر، من ذلك أن العلم قد قبض على ناصية علوم: الفلك، أصل الكون، التاريخ، الأحياء، الطبيعة، النفس... وأعاد العلم صياغتها على قواعد لا تتمشى مع التعاليم الدينية المقرَّرة»[١].

مشاهد نقد الدين في القرن التاسع عشر:

ازدحم القرن التاسع عشر بالمشاهد الناقدة للدين، وغَصَّ بالتيارات التي أعلنت حربَها على كل العقائد الدينية، وبلغت صُوَرُها وأشكالها من التنوع والاختلاف حدًّا يصعب على الباحث معه حصرها وعدُّها، ولكن يمكن الكشف عن أهم المسارات **والمشاهد التي تمثل أساس الظاهرة الناقدة في ذلك العصر في المشاهد التالية:**

المشهد الأول: انصهار الدين في المطلق الروحي «النقد الهيجلي»:

يعد الفيلسوف الألماني هيجل، من أشهر الفلاسفة في القرن التاسع عشر، ومن أشدهم تأثيرًا في مساراته الفلسفية والمعرفية، وقد كانت فلسفته مصدرًا لكثير من التيارات الفلسفية التي جاءت بعده، ومستندًا لعدد من الأفكار التي انتشرت في أثناء القرن التاسع عشر[٢].

ومن الصعب جدًّا، تلخيص فلسفة هيجل في فقرات مختصرة؛ وذلك أنها فلسفة واسعة جدًّا، فسيحة الأرجاء، متعددة الشُّعَب، ومتنوعة المجالات، شملت الموضوعات الفلسفية والمنطقية، والتاريخية، والأخلاقية، والسياسية، والدينية، وهي ـ في الوقت نفسه ـ من أعقد الفلسفات وأعسرِها لفظًا ومضمونًا، وقد وُصفت مؤلفات هيجل بأنها «أصعب المؤلفات في النتاج الفلسفي بأكمله»[٣]، ووصِف هو بأنه «أشد جميع الفلاسفة الكبار عُسرًا على الفَهم»[٤].

---

(١) مختصر دراسة للتاريخ، توينبي (٤/ ١٧٨).

(٢) انظر: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل (٣/ ٣٢٥)، وتاريخ الفكر الأوروبي الحديث، رونالد سترومبرج (٣٥٩).

(٣) حكمة الغرب، برتراند رسل (٢/ ١٧٥).

(٤) تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل (٣/ ٣٥٢).

وكان لذلك الغموض والعسر أثر بليغ في شدة الاختلاف حول تأويل الشُّرَّاح لفلسفته، في الدين والمعرفة، وتباين أفهامهم لها[1].

والفكرة الأساسية الجامعة لُكل مكونات فكره الفلسفي في آخر مراحله، ترجع إلى فكرة واحدة أساسية، وهي: المطلق الروحي. وتتلخص هذه الفكرة في أن الحقيقة هي الفكر والفكر وحده فقط، والمراد بالفكر عنده: العقل. وليس هناك مقياس نختبر به الحقائق سوى الفكر، وكل صور الوجود عبارة عمَّا ينتجه الفكر/العقل، وليس هناك وجود آخر غير ذلك، فالوجود هو الفكر والفكر هو الوجود، فالفكر هو الذي يُبدع وجودَ الأشياء، ووجود أي شيء في الخارج هو عبارة عن إبداع الفكر له، فالفكر إذن هو الوجود الحقيقي، وأما الأشياء الواقعية، فما هي إلا ظلٌّ لذلك الوجود المطلَق.

وإذا كان الوجود في حقيقته يرجع إلى الفكر، فإن الفكر متَّصِف بالوحدة، فهو وحدة في ذاته مكوَّن من أجزاء، متميِّز بعضها عن بعض، ولكنها ـ في الوقت نفسه ـ متصلة برابط وثيق، تكوِّن من خلاله وحدة مطلقة، فأنت ترى الكل في الجزء، كما أن كل جزء موجود في الكل.

وإذا كان الفكر يرجع في أساسه إلى الوحدة، فهو أيضًا متَّصِف بالوحدة بين الأضداد، فالوجود في حقيقته عبارة عن انسجام بين الشيء وضده، وكل موجود متضمن للأضداد المتنوعة له، والمطلق الذي يمثل الوجود الحقيقي للأشياء، هو عبارة عن الانسجام بين تلك الأضداد، وإذا أردنا أن نتعرف على الوجود، فلا بد من أن ندرك الصراع القائم بين الأضداد التي اشتركت فيما بينها في تكوين المطلق.

والصراع بين الأضداد المكون للمطلق، هو الذي يؤدي إلى ظهور الأشياء في الأعيان واختفائها، وبسببه يعيش الوجود في صيرورة مطلقة.

«وهكذا يتقبل هيجل الأطراف المتناقضة فيجمعها في وحدة شاملة، أسماها: المطلق، والأساس الأول عنده للوصول إلى الحقيقة، هو الاعتراف باتحاد الأضداد وانسجامها، زاعمًا أن كل إثبات يتضمن النفي، وكل نفي يتضمن

---

(١) الفلسفة المثالية (هيجل)، زكريا إبراهيم (٤٤٢).

الإثبات، ذلك هو قلب فلسفة هيجل وصميمُها»[١].

وقد طبَّق هيجل نظريته تلك على كل مجالات الحياة؛ فالتاريخ البشري بكل مكوناته عنده، عبارة عن مطلق تتصارع فيه الأضداد، وسيكون لهذه الفكرة حضور قوي مؤثر في فلاسفة المادية الجدلية عند ماركس وأتباعه.

وأما موقفه من قضايا الدين؛ فهو متأثر إلى حدٍّ كبير برؤيته الفلسفية، ويعد هيجل من أكثر الفلاسفة الذين تحدثوا عن القضايا الدينية، وألَّفوا فيها مؤلفات خاصة، وقد ألقى في آخر حياته محاضراتٍ مطولةً في قضايا الدين وفلسفتها، طُبعت بعد موته، وتُرجمت إلى العربية في تسعة أجزاء صغيرة، تحدَّث فيها عن موضوعات عديدة متعلقة بالدين؛ كطبيعة الأديان وعلاقاتها بالشعور، وحقيقة الوجود الإلٰهي، والأدلة التي استند إليها في إثبات وجوده، وطبيعة العبادات والشعائر الدينية، وغير ذلك من الموضوعات.

ولم يكن هيجل معاديًا للأديان، ولم يعلن انضمامه إلى التيارات الناقدة للدين، بل كان متدينًا بالمسيحية البروتستانتية، ومتمسكًا بها، وكان يرى أن المسيحية تمثل كمال العقلانية، ونُضج الكيان الديني[٢]، ويصف فلسفته بأنها تمثِّل حكمة الله، وأنها خدمة الله ومعرفته[٣].

ومع ذلك، فقد تبنَّى ـ بناء على أصوله الفلسفية ـ آراءً تتناقض مع الأصول الدينية الكبرى بجلاء، وتتنافى معها بوضوح، وقد مثَّلت تلك الآراء مادة خِصبة للاتجاه الإلحادي المعادي للأديان، وساعدت على دعمه وتقوية جانبه.

فالله عند هيجل، ليس له وجود مفارق ومنفصل عن الكون، وإنما هو عبارة عن الحقيقة المطلقة التي يدركها الإنسان بعقله، فرجعت حقيقة الوجود الإلٰهي ـ في نظره ـ إلى كونه عبارة عن قضية فكرية، وليس هو موجودًا في الخارج، وإنما هو موجود داخل نفوسنا، وكلَّما تعمقت فكرة الإنسان عن الله، واتسعت، ظهر له الله أكثر وضوحًا وجلاءً؛ ولأجل هذا أثنى على المسيحية؛ لإدراكها أن الله هو الروح، وأنه أصبح إنسانًا[٤].

---

(١) قصة الفلسفة الحديثة، زكي نجيب محمود (٣٦٧).

(٢) المرجع السابق (٣٨٦).

(٣) الله في الفلسفة الحديثة، جيمس كولينز (٣٠٥).

(٤) انظر: محاضرات فلسفة الدين، هيجل (٢/١٣ ـ ١٥)، والفلسفة المثالية ـ هيجل ـ، زكريا إبراهيم =

وبناء على هذه الفكرة، وصف بعض الباحثين هيجل بأنه ممن يقول بوحدة الوجود. ووصفه آخر بأنه ممن يقول بالإلحاد. وبعضُهم توصَّل إلى أنه يصعب تصنيف هيجل في موقفه من حقيقة الإلٰه[١]!

ولأجل ذلك، يؤكد هيجل على أنه لا وجود لدليل برهاني يُثبت وجودًا حقيقيًّا متعاليًا قائمًا بنفسه للإلٰه!! وانتقد كل الأدلة التي استدل بها المؤمنون على إثبات وجود الله، بحجة أنها تقوم على أن لله وجودًا مستقلًّا خارجَ الفكر الإنساني المطلق، وجعل الاستدلال على وجود الإلٰه عبارة عن وعيِ الإنسان بوصول الروح المطلقة إلى وعيها الذاتي داخل العقل المتناهي، فإذا بلغ الإنسان إلى ذلك، فقد انكشف له الوجود الإلٰهي[٢].

وأما حقيقة الدين عند هيجل، فقد كشف عنها في تعريفه للدين؛ حيث يقول: «إنه الوعي الذاتي بالروح المطلق، على نحو ما يتصوره أو يتمثله الروح المتناهي»[٣]، ومعنى ذلك أن الدين عبارة عن المعرفة التي تتوافر لدى الروح عن ذاتها وكيانها، فنهاية الدين عنده ليست إلا معرفة بالذات المفكِّرة من حيث هي روح مطلق، فالدين ـ في نظره ـ سموُّ الإنسان بنفسه من الحياة المتناهية إلى الحياة المطلقة غير المتناهية، وطموح الإنسان للعلوِّ عن نفسه لكي يصبح إلهًا[٤].

وهذا هو معنى الاغتراب الديني عن هيجل، فهو يعني أن الإنسان يرفع من صفات نفسه، ويعلو بها إلى أن يصل إلى حالة يغترب فيها عن وجوده العيني، ويصل بها إلى الوجود المطلق، وهو الوجود الإلٰهي[٥]. وسيكون لهذه الفكرة حضور قوي في فلسفة فيورباخ الملحدة.

وهكذا أصبح الدين في فلسفة هيجل منصهرًا ضمن فكرته الأساسية التي تقوم عليها فلسفته، وباتت حدوده ومعالمه مرتسمة بمقتضيات تلك الفكرة؛ فكرة المطلق.

= (٣٨٥، ٤٢٩)، والله في الفلسفة الحديثة، جيمس كولينز (٣١٢ ـ ٣٣١).

(١) انظر: الفلسفة المثالية ـ هيجل ـ، زكريا إبراهيم (٩٤ ـ ٩٥)، ودليل أكسفورد للفلسفة (١/ ٩٥).

(٢) انظر: الله في الفلسفة الحديثة، جيمس كولينز (٣١٠ ـ ٣١١).

(٣) الفلسفة المثالية (هجيل)، زكريا إبراهيم (٤٠٨)، وانظر المرجع ذاته: (٤١٠ ـ ٤١٣).

(٤) انظر: الله في الفلسفة الحديثة، جيمس كولينز(٢٩١).

(٥) انظر: المرجع السابق (٢٨٨).

وبهذا التحليل ينجلي أن فلسفة هيجل لا تندرج، بشكل مباشر، ضمن التيارات الناقدة للدين، والمعلنة للحرب عليه، والمتمردة على أصله وفكرته. ومع ذلك، فقد كانت تَؤُزُّ إلى الإلحاد أزًّا، وتدفع إليه دفعًا؛ فقد فتحت الأبواب مشرعةً أمام التيارات الإلحادية، وأفسحت الطرق المعبَّدة لها.

وقد انقسمت المدرسة الهيجلية عشيَّةَ وفاته إلى اتجاهين كبيرين[1]؛ **أما الأول**: فهو ما بات يسمى باليمين الهيجلي، وقد عاد هذا التيار إلى النزعة اللاهوتية المحافظة، وحاول أن يطبع الفلسفة الهيجلية كلها بطابع لاهوتي بروتستانتي.

وأما الثاني: فهو تيار اليسار الهيجلي، ويسمَّون: الهيجليين الشباب، وهو تيار متطرف جدًّا ضد الأديان، ويعد من أشد التيارات التي هاجمت الأديان في القرن التاسع عشر، ومن أعنفها في نقده، وكان هذا التيار ناقمًا على كل قديم، وخاصة السلطة السياسية والدينية، وهو في كل ذلك يعتمد على الفلسفة الهيجلية، ويسعى إلى استخلاص نتائج إلحاده وثورته منها.

ومن أشهر شخصيات هذا التيار: فيورباخ، وماركس، وهما من أعتى رواد التيار الإلحادي في القرن التاسع عشر.

ومن أهم شخصيات ذلك التيار: فريدريك شتراوس، صاحب كتاب «حياة المسيح» المشهور، الذي أحدثَ ثورة كبيرة في زمنه، وذهب فيه إلى أن الأحداث والمعجزات المذكورة في الكتاب المقدس، ما هي إلا إبداعات شعبية، وتُحَف من الأساطير ابتدعتها الجماعات المسيحية الأولى!! وهي خاضعة ـ في نظره ـ لتطور الشعوب في تصورها عن التاريخ، وأشكال الوعي لديها[2].

---

(١) انظر في تيارات المدرسة الهيجلية: تاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلي رايت (٣٣٨ ـ ٣٤٠)، وتاريخ الفلسفة (القرن التاسع عشر) إميل برهييه (٢٥١ ـ ٢٦٧)، والموجز في تاريخ الفلسفة، لجنة من الأساتذة السوفيات (٢٩٤)، الموسوعة الفلسفية، جماعة من العلماء السوفيات (٥٦٨)، وموسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي (٢/ ٢١١)، ودليل أكسفورد للفلسفة (١/ ٩٥).

(٢) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلي رايت (٣٣٨)، والموجز في تاريخ الفلسفة، جماعة من الأساتذة السوفيات (٢٩٤)، وموسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي (٢/ ٢١٣).

المشهد الثاني: توغل النقد العلمي للأديان (نظرية داروين):

مع أن الصراع بين العلم والدين في الفكر الغربي ابتدأ في آخر القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر، وتوالت الصراعات بينهما، والصدامات العنيفة بين أقطابهما، وفي كثير من المشاهد، يثبت العلم بنظرياته الجديدة خطأً وبطلان عدد من التصورات الكونية والتاريخية، التي كانت الكنيسة تتبنَّاها وتعتقدها.

إلَّا أن أقوى مشاهد الصراع وأعنفها، وأشدَّها أثرًا ووقعًا، كان مع ظهور نظرية داروين في التطور؛ فبظهورها أخذ النقد العلمي للدين يتوغل في العقول الغربية، وتشتد وَطْأته وقوَّته في نفوسهم، وأخذت الكفَّة تميل بشكل كبير نحو جانب العلم ضد الدين.

ولم يكن داروين أول من اكتشف تلك النظرية؛ فقد سبقه إليها عدد من العلماء، منهم: لامارك في كتابه «فلسفة الحيوان» الذي أصدره سنة ١٨٠٩م[١]، ولكن نظرية التطور نُسبت إليه باعتباره أشهر وأقوى من تبنَّاها ودعمها بالأدلة والبراهين، وأخرجها في صورة نظرية متكاملة.

وهي نظرية مركَّبة ومتشابكة الفروع، وقد ابتدأ داروين نشر نظريته في كتابه «أصل الأنواع» الذي نُشر سنة ١٨٥٩م، وخلاصة ما انتهى إليه: أن الكائنات الحية كانت في أصلها عبارة عن كائن حقير ذي خليَّة واحدة، ثم أخذ هذا الكائن في التطور والارتقاء، وتشكَّلت منه الأنواع الحيوانية المختلفة مع مرور الوقت؛ فالأنواع الحيوانية كلها بينها علاقات نَسَب من حيث أصل الحياة، فلم يوجد منها نوع ابتدأ في خلقته بمفرده من غير أن يمر بسلسلة التطور.

وإذا كانت الحياة كلها راجعة إلى عملية التطور، فإن تلك العملية قائمة على قانون الانتخاب الطبيعي، فإن أنواع الحيوانات تتنازع البقاء على الحياة فيما بينها، وفيما بينها وبين الطبيعة، وبسبب ذلك التناحر تنزع الأنواع إلى الاحتفاظ بالصفات النافعة، وتتوارثها عبر الأجيال، وعن طريق قانون الانتخاب، الناتج عن ذلك الصراع، تنمو الحياة، وتسير عجلة التطور، وتتخلص الأنواع الحيوانية من الأعضاء الفاسدة، ولا تُبقي إلا على الأصلح. وفي بيان داروين لذلك

---

(١) انظر: كتب غيرت وجه العالم، روبرت داونز (٢٩٨)، والنظرة العلمية، برتراند رسل (٣٦).

يقول: «ولقد أطلقتُ اصطلاح «الانتخاب الطبيعي» على هذه السُّنَّة، سنة تثبت كل تحوُّل مهما يكن تافهًا متى كان ذا فائدة، مشيرًا بذلك إلى علاقته بقدرة الإنسان في الانتخاب»[1].

ومع طول مدة الارتقاء والتنقية، تنوّعت الأنواع الحيوانية واختلفت صورها وأشكالها، وقانون الانتخاب وبقاء الأصلح، خاضع للظروف المناخية والجوية الطارئة على الحياة في تلك المراحل، وباستمرار ذلك التطور، تتحسن الأنواع الحيوانية بشكل كبير.

ويؤكد داروين على أن الطبيعة في اعتمادها على قانون الانتخاب وبقاء الأصلح، لم تكن تسير على خطة مرسومة، بل تعتمد على الصدفة، وتَخبِط خَبْطَ عَشْواءَ[2].

ولم يتعرض داروين في كتابه «أصل الأنواع» لأصل الإنسان، ولم يطبق عليه نظريته تطبيقًا مباشرًا، ولكنه في كتابه الآخر «أصل الإنسان» طبَّق نظرية التطور مباشرة على حياة الإنسان، وتوصَّل إلى أن الإنسان وغيره من الحيوانات، وخاصة القرودَ، تشترك في جنس حيواني واحد.

ويعد ما قرره داروين في نظريته، مخالفًا لما جاء في الكتاب المقدس في قصة خلق آدم أبي البشر، ومتعارضًا معها غاية التعارض؛ وذلك أن الكتاب المقدس يُثبت أن آدم خُلق خلقًا مباشرًا، ولم يكن نتيجة تطور من حيوانات أخرى سابقه عليه، ونظرية داروين تقرر نقيض ذلك.

وكذلك يعد متناقضًا مع دليل من أشهر الأدلة التي يعتمد عليها المؤمنون في إثبات خلق الله للكون، وهو دليل التصميم؛ حيث يقوم هذا الدليل على أن الله صمَّم هذا الكون، ورتَّب قوانينه وفق خطة مرسومة سلفًا، وأن الكون يجري على هذه الخطة لا يَحِيد عنها، ولكن داروين في نظريته، يقرِّر أن الكون يسير وفق الصدفة، ويَخبِط خَبْطَ عشواءَ[3]!!

ونتيجة لذلك، قام رجال الكنيسة بمهاجمة داروين ونظريته، ووصفوها

---

(١) أصل الأنواع، داروين (١/ ١٩٢).

(٢) انظر: المرجع السابق (١/ ٧٢).

(٣) انظر: تكوين العقل الحديث، جون هرمان راندال (٢/ ٢٢٢).

بأقبح الأوصاف وأقذعها، وحكموا عليها بالكفر والزندقة، وقامت بينهم وبين أتباع داروين صدامات عنيفة جدًّا، تعد من أقوى ما شهده التاريخ الأوروبي من صدامات بين العلم والدين[١].

وقد كان لهذه النظرية أثر بليغ وخطير على العقل الغربي بأجمعه، ونتيجة لذلك التأثير، جعل روبرت داونز كتاب «أصل الأنواع» لدارون، مندرجًا ضمن قائمة الكتب التي غيرت وجه العالم[٢].

وفي تصوير أثرها على الدين وقضاياه، يقول فرانكلين باومر: «بعد أن ظهرت هذه النظرية في الطبيعة البشرية، غدا أثر الداروينية على الدين، من الأمور التي يسهل التكهُّن بها إلى حدٍّ ما، وكل ما تيسَّر لها تحقيقُه هو تضخيم الأزمة الدينية التي كانت تجتاح أوروبا على هذا العهد، وليس من شك أن الداروينية لم تكن المتسببَ الوحيد في تزعزع الإيمان الديني في أواخر القرن التاسع عشر، وفي بعض أجزاء أوروبا، لم تكن أهم العوامل المساعدة على ذلك، ولكن على الجملة، وبمضيِّ الزمان، ساهمت الداروينية مساهمة قوية في مواصلة الحرب بين العلم واللاهوت، وفي مصرع الدين كما يُفهم تقليديًّا، وفي بزوغ أوروبا علمانية جديدة»[٣]، وسيأتي تفصيل ذلك عند الحديث عن فرضية التطور في الباب الثاني.

وقد استغل أتباع الاتجاه المادي وغيره نظرية داروين غاية الاستغلال في مهاجمة الأديان، وصيروها حجة لهم من أقوى الحجج التي يستندون إليها في تدعيم مواقفهم، بل بالَغَ بعضهم في التمسك بها إلى درجة التعسف والشطط؛ يقول ز. هـ. سكون: «إن نظرية النُّشوء جاءت لتبقى، ولا يمكن أن نتخلى عنها حتى ولو أصبحت عملًا من الاعتقاد»[٤].

ويقول السير تركيت (١٩٥٥م): «الارتقاء غير ثابت، ولا يمكن إثباته، ونحن نؤمن بهذه النظرية؛ لأن البديل الوحيد هو الإيمان بالخلق المباشر، وهو

---

(١) انظر: بين الدين والعلم، أندرو ديكسون وايت (٢٩٢ ـ ٢٩٤)، ومعالم تاريخ الإنسانية، ويلز (٤/ ١٣١٣ ـ ١٣١٥)، وعندما تغير العالم، جيمس بيرك (٣٣٥ ـ ٣٣٦).

(٢) كتب غيرت وجه العالم (٢٩٧).

(٣) الفكر الأوروبي الحديث ـ القرن التاسع عشر ـ (١٠٨).

(٤) مذهب النشوء والارتقاء، منير الغاباني (٦).

أمر لا يمكن حتى التفكير فيه!»[1].

وفي تأكيد ذلك يقول جون لويس: «نظرية الارتقاء لا تستبعد قوى ما فوق الطبيعة من عملية الخلق فحسبُ، بل تضع بدلَ هذه القوى تطورَ الحياة الطبيعي، وقد كان هذا تجديدًا مدهشًا»[2]. ويقول إنجلز ـ صديق ماركس ورفيقه ـ: «لا مجال مطلقًا لوجود خالق أو حاكم في هذا الزمان الذي ظهرت فيه نظرية التطور، التي يقوم عليها الكون!»[3].

وبالغ الماديون حماسةً في تبني نظرية التطور، وسعَوا إلى توسيع دائرتها حتى صيروها فلسفة شاملة لكل الحياة ومعالم الكون؛ فليس العالم البيولوجي وحدَه هو المتطور، بل كل ما في الوجود يتطور وينتقل انتقالات عشوائية، من مرحلة إلى مرحلة، وبات التطور سيفًا مُسلَطًا على كل مكونات الحياة الإنسانية، وأصبحت جميع العلوم والمجالات؛ الاقتصادية، والاجتماعية، والأخلاقية، والدينية =خاضعة لعملية التطور، ولم يسلم منها شيء في الوجود، وقد وصفها جون هرمان راندال بأنها «أكبر مفهوم ثوري في تفكير الإنسان حول نفسه وعالمه خلال السنوات المائة الأخيرة»[4].

وبعد أن انقلب العلم الحديث على المذهب المادي، وتوصل إلى إثبات أمور غير مادية، أصبحت نظرية التطور بمثابة القاعدة المحورية للاتجاهات الناقدة للدين، وباتت البرهان الأساسي الأكبر الذي يعتمدون عليه في تأسيس مواقفهم الإلحادية أو الشكِّية.

المشهد الثالث: اكتمال بنية التيار الإلحادي:

انتشر الإلحاد في القرن التاسع عشر بصورة أكبر مما كان عليه من قبلُ،

---

(١) الإسلام يتحدى، وحيد الدين خان (٤٠)، وانظر أقوالا أخرى: خرافة الإلحاد، عمرو شريف (١٨٤ ـ ١٨٧).

(٢) الإنسان والارتقاء، جون لويس (٨).

(٣) الشيوعية وقوانين الإسلام (٢٠).

(٤) تكوين العقل الحديث (٢/١٣)، وانظر في تأثيرها على الأديان والمجتمعات: العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، إميل بوترو (٧٨، ٨٤، ١٥٠، ١٩٩، ٢٠٩)، وتكوين العقل الحديث، جون راندال (٢/١٤١، ١٤٣، ١٤٨، ١٧٠، ١٧٢، ٥٧١، ٥٧٢)، وعندما تغير العالم، جيمس بيرك (٣٣٥ ـ ٣٣٦).

واشتدت قوته وغلظت بنيته بشكل غير مسبوق؛ فلَقِيَ انتشارًا واسعًا في أوساط النُّخَب العلمية، وتوسعت جرَّاءَ ذلك دائرته، وأضحى سائدًا في الحالة الغربية الأوروبية.

وفي تصوير انتشار الإلحاد وتضخمه، وبيان أسباب تطوره وأهم العوامل المؤدية إلى ذلك، يقول جيمس كولينز: «وقد شهد القرن التاسع عشر مولد مذهبٍ في الإلحاد، مذهب كامل التكوين، يرمي إلى استبعاد الله، بلا قيد ولا شرط، من معتقداتنا المتواضَع عليها!! وكان من النادر فيما سبق من عصور، أن يعتنق الإلحادَ علانيةً مفكرون بارزون؛ إذ كان ينظر إليه على أنه موقف هدام، أما في خلال الفترة التي أعقبت هيجل، فقد اعتنقه جِهارًا نهارًا عدد من زعماء الفكر، الذين أضفَوا عليه نوعًا من التوقير الذهني، بل من التداول الشعبي أيضًا.

وقد نجحوا في هذا؛ بأن ربطوا بين الإلحاد وبين الاتجاهات الرئيسية في حياتنا العلمية والثقافية والأخلاقية، وبدلًا من أن يبقى الإلحاد موقفًا سلبيًّا عقيمًا، أضحى مقوِّمًا بنَّاءً من مقومات الاتجاه العلمي الإنساني في المجتمع الحديث. ومن الجليِّ أن مثل هذا الانقلاب في الأوضاع، لم يكن من صُنع حَفنة قليلة من الفلاسفة، بل إننا لَنجد داخل التراث الفلسفي نفسه، تمهيداتٍ طويلةَ المدة للإلحاد في بعض جوانب مذهب الشك، وعصر التنوير، وغيرهما من التيارات، ومع ذلك، فقد اقتضى الأمر إسهامات متخصصة من طائفة من الفلاسفة لتفسير اتجاهات الميادين الأخرى، ووضع أساس نظري مفصَّل للإلحاد»[1].

وهذا التوضيح يكشف بجلاء، طبيعةَ التيار الإلحادي في القرن التاسع عشر، ويحدد أهم التطورات التي تحقَّقت فيه، ويؤكد على أنه كان نتيجةً لتراكمات طويلة الأمد، نتجت عنها تلك الموجة الإلحادية الصارخة.

إن من أظهر السِّمات التي تميَّز بها القرن التاسع عشر عمَّا عداه من القرون: طغيان موجة الإلحاد، وانتشارها انتشارًا كبيرًا عارمًا، وقوة شَكِيمتها في مواجهة الأديان ونقدها؛ فقد كَشَّر الإلحاد في هذهِ المرحلة عن أنيابه، وسلَّ سيوفه، ونصب مجانيقه، وطفق يسيح في دولة الأديان في القارة الأوروبية، قتلًا

(١) الله في الفلسفة الحديثة (٣٣٨).

وتشريدًا وتخريبًا، وإذا صحَّ لنا أن نسمي القرن الثامن عشر: قرن التنوير والعقل؛ نتيجة لانتشار هذه الحركة فيه، فإنه يصحُّ لنا أن نسمي القرن التاسع عشر: قرن الإلحاد؛ نتيجة لانتشار هذه الموجة فيه، وسيطرتها عليه.

فقد تشكلت في هذا القرن أقوى التيارات الإلحادية، وأعتى مساراتها على الإطلاق، واحتضن بين جنباته أغلظ الأفكار الناقدة للدين، والمهاجمة له، والمصرحة بإنكار وجود الخالق!

ومن أقوى تشكُّلات الإلحاد في هذا القرن: الإلحاد المادي، الذي أسسه فيورباخ، وهو من أشهر الشخصيات المكونة لليسار الهيجلي، وقد أسس ما يمكن أن يسمى: «الإلحاد الإنساني»، الذي يقوم على تَأْلِيه الإنسان، ويفسر الأديان بأنها مجرد إعلان الإنسان لنفسه وتقديسه لها، ويرجع حقيقة الله إلى أنه مجرد ارتقاء الإنسان في تصوره عن صفاته وذاته!

وقد أثَّرت آراء فيورباخ المادية الإلحادية كثيرًا في معاصريه، وباتت أفكاره مبنعًا ومستمدًا لهم.

ومن تشكُّلات الإلحاد في هذا القرن: التيار الماركسي، وهو من أعتى التيارات المتبنية للإلحاد، وأشدها تمسكا به، ودعوة إليه ودفاعًا عنه، بل إن الإلحاد يمثل فكرة جوهرية متغلغلة في عمق الماركسية؛ «فالإلحاد ليس مظهرًا جانبيًّا من الماركسية، مظهرًا يمكن للمرء أن يتبنَّاه أو يرفضه، ويبقى مع ذلك ماركسيًّا، إنه عنصر أساسي في هذا الاتجاه المادي، بل هو دِعامته الأساسية»[1].

وقد خلطت الماركسية الأيديولوجية بالقوة السياسية، فكان - بذلك - هجومها على الأديان أقوى من غيره، ونِقمتُها عليها أقسى من كل نقمة.

ومن التيارات الإلحادية التي تشكلت في ذلك القرن: الوضعية المنطقية، وهو مذهب فلسفي مغالٍ جدًّا في التمسك بالفلسفة الحسية المادية؛ ولأجل هذا كانت مواقفهم الإلحادية واضحة وصارخة، وكانت معاداتهم للأديان عنيفة وجارحة.

---

(١) إله الإلحاد المعاصر، كوستي بندلي (٣).

ومع تراكمات المشاهد الإلحادية في القرن التاسع عشر، ومع قوة هجومها وحملاتها العنيفة، انتهى الأمر في نهاية القرن بظهور صورة من الإلحاد بلغت درجة عالية من الجرأة والصَّلَف، وذلك مع الفيلسوف الألماني نيتشه (ت١٩٠٠م)، الذي صرَّح بأن الإلٰه قد مات!! وقصد بذلك تقرير إنكار الخالق، وإعلان انتهاء دور التأليه في حياة الإنسان، ودعا إلى استبداله بتأليه الإنسان السوبرمان[١].

وقد كان لمواقفه الإلحادية أثر بليغ على معاصريه، ومن جاء بعدهم؛ حيث إن نيتشه يعدُّ من أكثر فلاسفة القرن التاسع عشر تأثيرًا[٢].

والقاعدة المشتركة بين كل تلك التيارات الإلحادية، اعتناق المذهب المادي، والانطلاق منه في تأسيس رؤيتهم المعادية للأديان، والارتكاز عليها في إنكار الخالق؛ فالفكرة المادية هي حجر الزاوية، والأساس الفلسفي، والجوهر المعرفي الذي تستند إليه التيارات الإلحادية في هذه المرحلة من التاريخ.

---

(١) انظر: هكذا تكلم زرادشت، نيتشه (٦٥)، والعلم المرح، نيتشه (١٣٢، ٢٠٤).

(٢) انظر: موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي (٢/ ٥٠٨).

الفصل الثالث

تيارات ظاهرة نقد الدين ومساراتها

مدخل

كان الحديث في الفصل السابق مرتكزًا على استعراض أهم التطورات والتشكلات العامة، وأبرزِ القوالب الأساسية لظاهرة نقد الدين عبر القرون الثلاثة، التي تمثل العصر الحديث، وجمع مع ذلك، تحديدَ أهم الروافد الفلسفية والعلمية التي كان لها أبلغ الأثر في تدعيم تلك الظاهرة، وتقوية سُوقِها واشتداد تحرُّكها. وأما الحديث في هذا الفصل، فيسلك طريقًا آخر، وسيَلِج إلى الظاهرة من منفذ مختلف، وهو استعراض ظاهرة نقد الدين عبر تياراتها الكبرى، وعن طريق مساراتها الأصلية، التي شكَّلت معالم الخارطة الأساسية لتلك الظاهرة الناقدة للأديان.

فعلى الرغم من أن ظاهرة النقد والتمرد على الأديان في الفلسفة الحديثة، اشترك في إحداثها أطياف مختلفة في المجتمع الغربي، وساعد على تكوينها أصناف متنوعة من المفكرين والفلاسفة، واتسعت رُقعتها؛ فشملت المجالات الفلسفية، والعلمية، والأدبية، والاجتماعية وغيرها، وذهبت بهم الآراء كلَّ مذهب، وتشعبت بهم الأفكار في كل سبيل، وتعددت الأصول والمنطلقات التي اعتمدوا عليها في تأييد مواقفهم، وتكاثرت الوسائل والآليات التي سلكوها في إظهار نقدهم ونشر تمرُّدهم = إلا أنها ـ مع كل ذلك ـ لا تخرج عن تيارين أساسيين؛ **الأول**: التيار الذي لا يؤمن بوجود الله. **والثاني**: التيار الذي يؤمن بوجود الله، ولكنه لا يؤمن بالنبوات ولا بالأديان.

وإذا قمنا بعملية حاصرة، عبر السبر والتقسيم العقليين، لمواقف الناس من أصل الأديان، سنجد أنالحالات المعارضة لا تخرج عن ذَيْنِكَ المسارين؛ لأن

الناس لا يخلو حالهم من أمرين؛ إمَّا أن يكونوا مؤمنين بوجود الله، وإما ألَّا يكونوا مؤمنين بوجوده. ومن كان مؤمنًا بوجوده لا يخلو من حالين؛ إما أن يكون مؤمنًا بالنبوَّات والرسالات، وإما ألَّا يكون مؤمنًا بها. ومن لم يكن مؤمنًا بوجود الله، لا يخلو من حالين أيضًا؛ إما أن يكون جازمًا بعدم وجوده، وإما ألا يكون كذلك، وإنما يكون مترددًا بين الإثبات والنفي.

فتحصل إذن، أن الأحوال التي يمكن أن يكون عليها الناس من أصل القبول للأديان بعد تفصيلها وتفريعها، تبلغ أربعة، هي:

الأول: المؤمن بوجود الله، والمؤمن بالرسالات والنبوة والوحي.

الثاني: المؤمن بوجود الله، والمنكر للرسالات والنبوة والوحي.

الثالث: المنكر لوجود الله الجازم بذلك، وبالضرورة سيكون منكرًا للنبوات.

الرابع: المتشكك في وجود الله، والمتردد في ذلك بين النفي والإثبات.

والمواقف الثلاثة الأخيرة، هي المعارضة للأديان، والمندرجة ضمن نظام التيارات الناقدة لها. ونتج من ذلك، أن المواقف الناقدة للأديان، إما أن يكون نقدها راجعًا إلى عدم إيمانها بوجود الله، وإما أن يكون نقدها راجعًا إلى عدم إيمانها بالوحي والنبوات.

والوصف المشترك بين هذه التيارات، والجامع بينها، وصف «اللادينية»، وهو مصطلح يُطلَق على كل المعارضين للأديان، والناقدين لها، باختلاف أصنافهم وتنوع أصولهم، ويشمل كل من يرفض صحة الأديان ولزوم مرجعيتها في حياة الإنسان، ويؤمن بحق الإنسان في رسم حياته وتحديد مصيره دون أن يكون لغيره وصاية عليه، مهما كان ذلك الغير.

وبناءً على ما سبق، فإن هذا الفصل سيكون مَعنيًّا بتكثيف الدراسة والتحليل على ثلاثة تيارات أساسية، هي:

الأول: التيار الملحد الجازم بإنكار وجود الله.

الثاني: التيار الملحد المتشكك والمتردد بين النفي والإثبات.

الثالث: التيار المؤمن بوجود الله، والمنكر للنبوات والوحي.

التيار الأول

الإلحاد الجازم بإنكار وجود الله

معنى الإلحاد ومفهومه:

يختلف معنى لفظة الإلحاد باختلاف اللغات، ويتنوع بتنوُّعها؛ فالإلحاد في اللغة العربية يُستعمل بمعنى أوسع من غيره، حيث يعني: مطلق الميل عن القصد والاستقامة، وفي بيان هذا يقول الزجاج: «الإلحاد في اللغة الميلُ عن القصد»[1]، وأرجع ابن فارس معنى الإلحاد إلى أصل واحد، فقال: «اللام والحاء والدال: أصل يدل على ميلٍ عن الاستقامة، يقال: أَلْحَدَ الرجل؛ إذا مالَ عن طريق الحق والإيمان»[2].

واستعمل القرآن لفظ الإلحاد بهذا المعنى، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٠]؛ أي: يميلون بها عن الطريقة التي يجب أن تكون عليها. ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿وَمَن يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ نُذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [الحج: ٢٥]، واختلف المفسرون في تحديد المراد بالإلحاد هنا؛ فقيل: هو الشرك بالله، وقيل: هو كل شيء منهي عنه، وقيل: هو القتل والظلم، وقيل: هو احتكار الطعام[3]. والقدر المشترك بين كل هذه المعاني، الميل عن الطريق المستقيم الذي حدَّده الله للبيت الحرام.

وأما مفهوم الإلحاد في اللغات الأوروبية، فهو مأخوذ من كلمة يونانية مكونة من مقطعين؛ أحدهما يعني: سلب ونفي، والثاني يعني: إله؛ ومن هنا

---

(١) تهذيب اللغة، الأزهري (٤/ ٢٤٤).

(٢) معجم مقاييس اللغة (٥/ ٢٣٦).

(٣) انظر: تفسير البغوي (٣/ ٢١٢).

كان معناها الاشتقاقي: نفي الإلٰه[1].

وأما مفهوم الإلحاد في الاستعمال الاصطلاحي؛ فقد تنوعت استعمالاته كثيرًا، وتعددت إطلاقاته جدًّا، وسبب ذلك راجع إلى أنه لفظ يستعمل كثيرًا في تقييم الأقوال والمقالات والاتجاهات، وينقل الفيلسوف الفرنسي لالاند عن فرانك قوله: «ما من تهمة كانت أكثر تداولًا من تهمة الإلحاد؛ ففي الماضي كان يكفي المرءَ حتى يُتهم بهذه التهمة، ألَّا يشاطر الآراء السائدة، والمعتقدات الرسمية في عصر ما، مهما تكن فاحشة وحتى فاسقة»[2].

ويعد أفلاطون أول من حاول استقراء المعاني التي يطلق عليها لفظ الإلحاد، حيث إنه ذكر أن هذا اللفظ يطلق في الأجواء اليونانية على ثلاثة معانٍ؛ **الأول**: إنكار الألوهية. **والثاني**: إنكار العناية الإلٰهية والإقرار بوجود الله. **والثالث**: الاعتقاد بأن الآلهة يمكن استجلاب رضاها بالقرابين والدعوات[3].

وأما في الفكر الإسلامي، فمفهوم الإلحاد ـ بناءً على المعنى اللغوي ـ أوسع من غيره؛ حيث إنه يستعمل عادةً في التعبير عن الانحرافات الكبيرة والعظيمة، الخارجة عن الاستقامة الدينية، سواء كانت ممن يبلغ إنكارَ وجود الإلٰه أو إنكار النبوة، أو كان دون ذلك؛كأن ينكر الصفات الإلٰهية.

ومن أشهر من وُصف بالإلحاد في التاريخ الإسلامي: أحمد بن يحيى ابن الراوندي، ومع ذلك لم يكن منكرًا لوجود الله، وإنما كان منكرًا للنبوات وناقدًا لها، ومستخفًّا بالأديان[4]. وكذلك أبو بكر، محمد بن زكريا الرازي؛ فرغم أنه ممن وصف بالإلحاد، إلا أنه لم يكن منكرًا لوجود الله، بل إنه ألَّف كتابًا سماه: «للعبد خالق حكيم»، وإنما كان منكرًا للنبوات فحسب[5].

وفي تأكيد هذه النتيجة يقول عبد الرحمٰن بدوي عن استعمالات كلمة الإلحاد في الفكر الإسلامي: «أُطلقت بتجاوز شديد؛ إذ لا نجد عن أحد ممن

(١) انظر: موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي (١/ ٢١٩).
(٢) موسوعة لالاند الفلسفية (١/ ١٠٧).
(٣) انظر: الفكر الديني عند اليونان، عصمت نصار (١٤٠)، وموسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي (١/ ٢١٩).
(٤) انظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي (١٤/ ٥٩ ـ ٦٥).
(٥) انظر: إخبار العلماء بأخبار الحكماء، القِفطي (٢٠٧)، وسير أعلام النبلاء، الذهبي (١٤/ ٣٥٤).

اتهموا بالإلحاد إنكارًا لوجود الله، لا عند ابن الراوندي، ولا عند محمد بن زكريا الرازي، ولا عند المَعَرِّي، وهم أشهر من يُتهمون بالإلحاد في الإسلام»[1].

وأما مفهوم الإلحاد في الفكر الأوروبي؛ فإنه لم ينضبط له مفهوم، ولم يستقر له معنى محدد منضبط؛ فقد كان يُطلق على بعض الطوائف والأشخاص الذين خرجوا على الاعتقاد الكنسي، أو قاموا بتوجيه النقد إليه[2]. وفي القرن السابع عشر، كان يطلق في الغالب على أتباع الدين الربوبي، المنكِرين للنبوة[3]. وأما في القرن التاسع عشر وما بعده، فقد أصبح مفهوم الإلحاد مترددًا بين إطلاقين؛ تارة يُطلق على المنكر لوجود الله الجازم بذلك، وهو غالب إطلاقاته. وتارة يطلق على المتشكِّك في وجود الله، والمتردد بين النفي والإثبات.

وأما مفهومه المذكور في المعاجم والمؤلفات الفلسفية؛ فإن أكثر مؤلِّفيها دَرَجوا على جعل مفهوم الإلحاد مقتصرًا على الإنكار الجازم لوجود الله فقط، وفي هذا المعنى يقول لالاند في بيانه لمفهوم الإلحاد: «عقيدة قوامها إنكار وجود الله»[4]، وجاء في معجم أكسفورد للفلسفة: «الإلحادية: في ظاهرها تعليم يقر عدم وجود الله»[5].

ويقول وولف في أثناء حديثه عن المذاهب الفلسفية في قضية الإلٰهية: «هل في الوجود أي موجود، أو أي شيء تَصدُق عليه صفة الألوهية؟! يجيب عن هذا السؤال قوم بأنه لا علم لهم بذلك، ويعرف مذهبهم باللاأدرية، وينكر آخرون بتاتًا وجود أي موجود تصدُق عليه هذه الصفة، وهؤلاء هم الملحدون»[6].

وقال فرانكلين باومر عن هيوم: «وعلى الرغم من أن هيوم كان شكَّاكًا، لا يثق في كلٍّ من العقل والحي، إلا أنه لم يكن ملحدًا، ولكن هناك ملحدون

---

(١) موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي (١/ ٢٢٠).

(٢) انظر: قصة الحضارة، ول ديورانت (٣٠/ ٢٨٦)، والله والإنسان، كارين آرمسترونغ (٢٧٨ - ٢٨٩)، والإلحاد في الغرب، رمسيس عوض (١٧)، والله في الفلسفة الحديثة، جيمس كولينز (٣٣٧).

(٣) انظر: تاريخ الفلسفة (القرن السابع عشر) إميل برهييه (١٩٣).

(٤) موسوعة لالاند الفلسفية (١/ ١٠٧).

(٥) معجم أكسفورد للفلسفة (١/ ٩٠).

(٦) فلسفة المحدثين والمعاصرين، وولف (١٧).

وعددهم في تزايد، لقد أنكروا وجود الله إنكارًا باتًّا»[1].

وعرَّف جماعة من العلماء السوفيات مذهب الإلحاد بأنه «نسق من الآراء التي ترفض الاعتقاد بما يتجاوز الطبيعة والأرواح والإلٰهية، والحياة بعد الموت»[2].

وجاء في «المعجم الفلسفي» لمجمع اللغة العربية، تعريف الإلحاد بأنه «مذهب مَن ينكر الألوهية»[3]. وأما جميل صليبا، فعرفه بقوله: «الإلحاد في اصطلاحنا: هو إنكار وجود الله»[4].

ورغم أن القضية هنا اصطلاحية محضة، وأن العبرة في مثل هذه المصطلحات بفَهم المراد منها، إلا أن هناك مفهومًا لِمصطلح الإلحاد أضبطُ وأتقن من كل ما ذُكر سابقًا، وهو تعريفه بأنه «عدم الإيمان بوجود الله». ووجه كونه أدقَّ وأتقنَ، أن هذا المفهوم يستوعب كلَّ الحالات الواقعية الناقدة للوجود الإلٰهي؛ فإن من الناس ـ كما سبق التنبيه عليه ـ مَن يجزم بأن الله غير موجود، ومنهم من يكون متشكِّكًا ومترددًا في ذلك. وكلاهما يشتركان في وصف واحد جامع بينهما، هو عدم الإيمان بوجود الله!! وكلَّما كان المفهوم مرتكزًا على المعاني الجامعة، كان أدقَّ وأتقن وأوضح. وهذا المفهوم ـ أيضًا ـ يُبرز المعنى الجوهري للإلحاد؛ وهو عدم الإيمان بوجود الله، وفقدانُه هو القدر الأساسي الذي تترتب عليه جميع الآثار السلوكية والنظرية، التي يمكن أن تترتب على قضية الإلحاد، وما بعد ذلك قدرٌ زائد.

ولأجل هذا، فإنه في مقاييس الأديان ـ وخاصة الإسلام ـ لا فرق في الحكم والمصير بين من ينكر وجود الله وبين من كان مترددًا في ذلك؛ فكلٌّ منهما يشترك في فقدان الإيمان الواجب بوجود الله، وكلٌّ منهما يعدُّ ملحدًا.

وبهذا التفصيل يظهر الفرق بين اتجاهين في التعامل مع مفهوم الإلحاد؛ بين من يعرِّف الإلحاد بأنه إنكار وجود الله، وبين من يعرف الإلحاد بأنه عدم الإيمان

---

(١) الفكر الأوروبي الحديث (القرن الثامن عشر) (٦١).

(٢) الموسوعة الفلسفية (٤٧٦).

(٣) المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية بالقاهرة (٢٠).

(٤) المعجم الفلسفي، جميل صليبا (١/ ١١٩).

بوجود الله، ويتبين أن المفهوم الأول أضيق وأبعدُ عن التوافق مع مقاييس الإسلام، وأن الثاني أتقنُ وأوسع، ومتوافق مع مقاييس الإسلام وقوانينه.

وقد يُعتَرض على تعريف الإلحاد بكونه عدم الإيمان بوجود الله، بأنه يلزم منه أن يُحكم على الأطفال والمجانين بالإلحاد، باعتبار أنهم غير مؤمنين بوجود الله، وتحقَّق فيهم ضابط الإلحاد.

ولكن هذا الاعتراض غير صحيح؛ وذلك لأن فقدانهم للإيمان بالله، لم يكن نتيجة إدراك منهم وتعقُّل، وإنما نتيجة لفقدانهم لآلة الإدراك الصحيح، ونقص قدراتهم العقلية والإدراكية؛ فالطفل والمجنون لم تكتمل قدراتهم العقلية والمعرفية، فلا يُحكم عليهم بالمقاييس التي يحكم بها على من اكتملت قدراته الإدراكية. ومثلُهما في الحكم النائمُ، فإنه في حال نومه يعدُّ غيرَ مُدرِك. ولذا، فإن الإسلام قد رفع التكليف عن هؤلاء الثلاثة؛ لكونهم خارجين عن الحالة الطبيعية للإنسان.

مفهوم الإلحاد المؤكَّد وتياراته الأساسية:

تنوَّعت طرق الدارسين في تحديد الأنواع التي يمكن أن يقسم إليها الإلحاد، واختلفت الألقاب التي أطلقوها على كل نوع؛ فمنهم من يقسم الإلحاد إلى: إلحاد عملي، وإلحاد نظري. ومنهم من يقسمه إلى: إلحاد إيجابي، وإلحاد سلبي. ومنهم من يقسمه إلى: إلحاد مفرد، وإلحاد مركب[(١)].

والتقسيم الذي سيكون معتمَدًا في هذا البحث، هو تقسيم الإلحاد باعتبار درجة فقدان الإيمان بوجود الله، فهو ـ بناء على هذا الاعتبار ـ ينقسم إلى قسمين؛ الأول: الإلحاد المؤكد، وهو الحالة التي يجزم فيها بعدم بوجود الله. والثاني: الإلحاد الارتيابي، وهو الحالة التي يقع فيه التردد بين النفي والإثبات في وجود الله.

والمراد بالإلحاد المؤكد، هو الجزم بعدم وجود الله، وقد وُجد هذا النوع من الإلحاد في زمن مبكر من تاريخ الإنسانية، ولكنه كان يمثل حالة قليلة ونادرة

---

(١) انظر: موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي (١/٢١٩)، والموسوعة الفلسفية، معهد الإنماء العربي ـ قسم المصطلحات ـ (٨٧).

في كل المراحل التاريخية، وازداد انتشارُه وتضخم حجمه في القرون الممثلة للفكر الحديث، وخاصة القرن التاسع عشر منها، كما سبق التنبيه عليه.

وقد اشتركت في هذا النوع من الإلحاد في العصر الحديث مدارس مختلفة، وتيارات متنوعة، وشخصيات متعددة المشارب والمآخذ والتصورات، وليس من غرض البحث هنا، رصدُ كل تلك التيارات والشخصيات، وإنما غرضه أن يُجمِل أهمَّها، وأكثرها ظهورًا وتأثيرًا في الفكر الغربي، **ويتحقق ذلك فيما يلي**:

أولًا: إلحاد الفيلسوف الفرنسي البارون هولباخ (ت١٧٨٩م):

وهو من أشهر الشخصيات المادية في القرن الثامن عشر، التي كان لها أثر بليغ في تدعيم التمرد على الأديان؛ فقد كان من أشرس الماديين في الهجوم على الأديان، ومن أعنفهم ضدَّها؛ ففي عام ١٧٦٧ ألَّف كتابه «المسيحية بعد أن أُمِيط عنها اللِّثام»، وفيه هاجم المسيحية بمنتهى الضراوة، واعتبرها أصل كل بلاء في الكون.

ثم واصل هجومه عليها، وعلى كل الأديان بعنف أكبر في كتابه الشهير الذي ظهر سنة ١٧٧٠م بعنوان «نظام الطبيعة»، وقد وصفه بعض المؤرخين ـ بناء على كتابه هذا ـ بأنه «أكثر رجال المادية الفرنسية إحكامًا وتنظيمًا في عرضه»[١]. وعدَّ بعض الدارسين هذا الكتاب «العرض الرئيسي للموقف المادي في القرن الثامن عشر»[٢]. وجعله بعضهم «أوضح عرض للنزعة الإلحادية، وأكثر منطقية»[٣]. ونعته آخر بأن مؤلِّفه أورد فيه «بيانًا نظريًّا محكَمًا، ودفاعًا عن المذهب المادي، الذي يرى فيه إنجيلًا جديدًا لتنوير البشرية»[٤]. وقال عنه رابع: «هو كتاب يبلور الأدب المادي المستخفي في القرن الثامن عشر»[٥]. ويقول عنه أحد المؤرخين: «هو أشمل، وأكمل، وأصرح عرضٍ للمادية والإلحاد

(١) الموجز في تاريخ الفلسفة، جماعة من الأساتذة السوفيات (٢١٠).
(٢) تاريخ الفلسفة، فردريك كوبلستون (٦/ ٧٦).
(٣) معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي (٧١٧).
(٤) تاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلي رايت (٢٣٦).
(٥) الله في الفلسفة الحديثة، جيمس كولينز (٢١٨).

في تاريخ الفلسفة بأَسْره»[1].

وتقوم فكرة الكتاب الأساسية على إثبات إمكانية ردِّ كافة الظواهر الطبيعية إلى الأسباب المادية دون الحاجة إلى أسباب أخرى غير مادية[2]، وإثبات أن نظام الكون لم يكن نتيجة خطة إلهية، وإنما هو ناشئ من طبيعة الأشياء المادية نفسها، وحاول أن يقوم بنقد كل الأدلة والبراهين التي أقامها المؤمنون لإثبات وجود الله، وأكد أن العقل الإنساني المتناهي، لا يمكن أن يكوِّن أيَّةَ فكرة عن غير المتناهي[3].

وسعى فيه جاهدًا إلى أن يستند إلى النظريات العلمية في زمنه؛ لتبرير موقفه من إنكار وجود الخالق، وكل ما عدا الوجود المادي. ويعدُّ هولباخ بكتابه هذا، أولَ مَن كتب كتابًا مستقلًّا يعلن فيه الإلحاد بصراحة، وبلُغة مباشرة[4].

ولم يكتفِهولباخ بإعلان إنكاره لوجود الله، واستبعاد أي حاجة في الكون لافتراض وجود الخالق، بل كان يتباهى بأنه «العدو الشخصي للإلٰه»[5]، ولم يكتفِ بإنكار بوجود الله، بل طالبَ أن تختفي كلمتا الإلٰه والخلق من لغة من يريد أن يكون كلامه مفهومًا[6].

وأكد على أن الدين عدوٌّ للسعادة الإنسانية، ومحارِب للتقدم والرقي، وعلى أن الإيمان بالله بعيد عن أن يجعل الناسَ سعداء، بل إنه يزيد من قلقهم وشقائهم، وجعل الخوف والجهل الذي كان يعيشه الإنسان الأول، سببًا في اختراع الآلهة كما يقول، وذكر أن من الضعف والسذاجة عبادة الآلهة، وكرَّر القول بأن المستبدين والظلمة هم الذين يدعمون الأديان من أجل خدمة أغراضهم الخاصة، واستند في نقده للأديان إلى أنها كثيرة الإضرار بالناس، وتؤدي إلى كثرة الاختلاف والاضطراب والحروب فيما بينهم، وإلى أنه يمكن أن يستغلها

---

(١) قصة الحضارة، ول ديورانت (٣٨/١٥٦).

(٢) انظر: الموجز في تاريخ الفلسفة، جماعة من الأساتذة السوفيات (٢١٠).

(٣) الله في الفلسفة الحديثة، جيمس كولينز (٢١٩).

(٤) انظر: المرجع السابق (٢٢٠).

(٥) انظر: المرجع السابق (٢١٨)، والفكر الأوروبي الحديث ـ القرن الثامن عشر ـ، فرانكلين باومر (٦١)، وقصة الحضارة، ول ديورانت (٣٨/ ١٤٥).

(٦) انظر: قصة الحضارة، ول ديورانت (٣٨/ ١٤٧).

الأشرار من السياسيين وغيرهم؛ لتدعيم مصالحهم الخاصة[١].

وتصدى لمناقشة العلاقة بين الإلحاد والفساد الأخلاقي، وادعى أن هذه العلاقة مفتعلة ولا أساس لها، وحاول أن يقلب القضية ويُثبت أن هناك علاقة بين الانحلال الأخلاقي وبين الإيمان بالأديان التي تقوم على التصديق بالخرافات والأساطير في نظره، وعلى أن الإلحاد يشجع على الفضائل الاجتماعية، ويخلص العقول من الخرافات[٢]!!

ولم يكتفِ هولباخ بالهجوم على الأديان الموحَى بها، بل هاجم الدين الطبيعي أيضًا، وأكد على أنه بُني على أسس لا تخلو من العيوب والشوائب، وأنه مذهب غيرُ متماسك في أصوله وبِنيته[٣].

وقد بلغ نقد هولباخ وهجومه على الأديان والإيمان بالله درجة عالية من الانتشار، حتى اضطُر فولتير وغيرُه إلى أن يقوموا بالتصدي له، ونقد أفكاره؛ فألف فولتير كتابه «الله»؛ ليرد على اعتراضات هولباخ[٤].

ثانيًا: إلحاد الفيلسوف الألماني المادي: فيورباخ (١٨٧٢م):

وهو من أشهر فلاسفة القرن التاسع عشر وأوسعهم صيتًا، وهو في الوقت نفسه من أشهر الممثلين لتيار اليسار الهيجلي، الذي عرف بعدائه الشديد للأديان، وقد أثرت آراؤه كثيرًا على معاصريه ومَن جاء بعدهم، حتى كتب إنجلز ـ صديق ماركس ـ قائلًا عن أثره: «كان الحماس عاملًا، وصِرنا جميعًا فيورباخيين دفعة واحدة»[٥].

---

(١) انظر: تاريخ الفلسفة، فردريك كوبلستون (٦/ ٨١)، وانظر مزيدًا عن إلحاد هولباخ: تاريخ الفلسفة ـ القرن الثامن عشر ـ إميل برهييه (١٦٠)، والموجز في تاريخ الفلسفة، جماعة من الأساتذة السوفيات (٢٠٩ ـ ٢١١)، والفكر الأوروبي الحديث ـ القرن الثامن عشر ـ، فرانكلين باومر (٦١ ـ ٦٣)، قصة الحضارة، ول ديورانت (٣٨/ ١٣٣ ـ ١٤٧)، وتاريخ الإلحاد في الغرب، رمسيس عوض (١٣٦)، ومعجم الفلاسفة، جورج طرابيشي (٧١٦ ـ ٧١٧).

(٢) انظر: الإلحاد في الغرب، رمسيس عوض (١٣٨).

(٣) انظر: المرجع السابق (١٣٩).

(٤) انظر: الموجز في تاريخ الفلسفة، جماعة من الأساتذة السوفيات (٢١٥)، وتاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلي رايت (٢٣٧).

(٥) الموسوعة الفلسفية، جماعة من العلماء السوفيات (٣٦٥)، وانظر في أثره: فلسفة فيورباخ، أحمد عبد الحليم عطية (٩ ـ ١٢).

ورغم أنه تتلمذ على هيجل في أول مراحله الفكرية، إلا أنه ثار عليه، وسعى إلى نقد فلسفته، والانفصال عنها، وأنشأ فلسفة خاصة به، تتعارض مع فلسفة هيجل في أصولها الكبرى، سميت فيما بعد بـ«الفلسفة الطبيعية»[1]، وهي فلسفة مادية، تقوم على تقديس الطبيعة؛ فالطبيعية عنده الكائن الأسمى والأساسي، وهي الكائن الأول والآخر، وهي الفكرة المحورية في فلسفته، ومفهومها لديه الأمور المحسوسة، وهي الظواهر الطبيعية في الكون؛ كالهواء، والماء، والأرض، والحيوان، والنبات، والكائنات المحسوسة التي يميزها الإنسان عن نفسه[2].

ويرى فيورباخ أن الطبيعة المادية هي أساس الفكر وأصله، وأن الفكر ينطلق منها وينبع من خلالها، والمعرفة الإنسانية منحصرة فيها، وهو بذلك يبني مذهبه على النقيض من مذهب هيجل؛ حيث إن هيجل جعل الفكر أساسًا للوجود، وفيورباخ جعل الطبيعة أساسًا للوجود.

وحارب فيروباخ النظرة المثالية للفكر بقوة، وأكد على أن الفلسفة يجب أن تتخلى عن الانطلاق من المطلَق المثالي، كما هو عند هيجل، وتنطلق من الدافع المحسوس تاركةً الارتكاز إلى الفكر ظِهْرِيًّا، وتعتمد على الإنسان في قواه الحسية، الذي هو الكائن الأكثر تمثلًا للحسية، والأكثر إحساسًا في العالم[3].

ولم يقتصر فيورباخ على تقديس الطبيعة فحسب، وإنما بالغ في تقديس الوجود الإنساني، وجعل الإنسان أشرف الموجودات وأعلاها قدرًا، وسعى إلى قصر مهمة الفلسفة على البحث في الإنسان ووجوده، ويؤكد ذلك بقوله: «إن المشكلة اليوم ليست وجود الله أو عدم وجوده، وإنما وجود الإنسان أو عدم وجوده»[4]. فالإنسان هو وحدَه الذاتُ الممثلة للوجود الحقيقي[5]. ويعدُّ فيورباخ بهذه النظرة من المؤسسين للإنسانية الملحدة.

---

(١) انظر: المرجع السابق (٩١).

(٢) انظر: المرجع السابق (٨٠).

(٣) انظر: الموجز في تاريخ الفلسفة، لجنة من الأساتذة السوفيات (٢٩٧ ـ ٢٩٨)، وفلسفة فيورباخ، أحمد عبد الحليم عطية (١١٦ ـ ١٢١).

(٤) فلسفة فيورباخ، أحمد عبد الحليم عطية (١٣).

(٥) انظر: الموجز في تاريخ الفلسفة، جماعة من الأساتذة السوفيات (٢٩٦ ـ ٢٩٧).

وعلى مستوى الاهتمام بالقضايا المتعلقة بالدين، فإن فيورباخ من أكثر فلاسفة القرن التاسع عشر اهتمامًا بذلك، وقد تأثرت آراؤه بفلسفته المادية كثيرًا، ومن أشهر مؤلفاته الدينية كتاب: «ماهية المسيحية»، وهو يعد الكتاب المقدس للنزعة الإنسانية الملحدة، ولقي رواجًا منقطع النظير. ومن آخر كتبه المهمة كتاب: «نسب الآلهة تبعًا للمصادر القديمة الكلاسيكية والعبرانية والمسيحية»، وقرر فيه أن الإلٰه الذي في الأديان، إنما هو عبارة عن تجسيد ما يتمنَّاه الإنسان لنفسه ولم يستطع تحقيقه[1]!

ونتيجة لغلوٍّ فيورباخ في تقديس الطبيعة وتقديس الإنسان، فقد جعل الطبيعة هي الموضوع الأول والأساسي للدين، بل جعلها المصدر الأخير له أيضًا، والطبيعة عنده هي الله، والله في نظره ليس شيئًا آخرَ غير الطبيعة، يؤكد هذا بقوله: «الله هو كائن يحتوي على الكل، وكلي، وغير قابل للتغير، ولكنه هو نفسه الشمس التي تشرق على كل الناس والكائنات وعلى الأرض، وهو نفسه السماء التي تحتوي عليها، وهو نفسه الأرض التي تحملها كلها»[2].

وكل الأوصاف التي أُطلقت على الله في الأديان، في نظره، ما هي إلا أوصاف جُرِّدت من الطبيعة ونُسبت إلى الله، فحقيقة الإلٰه راجعة إلى تقديس الطبيعة وإلباسها بصفات متفوقة على الإنسان[3]، ويرفض فيورباخ الاعتقاد القائل بأن الله موجود متعالٍ على الطبيعة، وخارج عنها، ويؤكد مرارًا على أن الله ليس إلَّا الطبيعة فحسبُ[4]، ويقول: «حتى تجد إلهًا في الطبيعة، لا بد أولًا أن تضعه فيها، وليست أدلة وجود الله بالظاهرات الطبيعية، سوى أدلة الجهل والضعف»[5].

وأما حقيقة الدين عنده، فهي راجعة إلى تقديس الإنسان للطبيعة ولنفسه، وموضوع الدين الأساسي لديه هو الإنسان؛ فالكائن الروحي الذي يضعه الإنسان

---

(١) انظر: موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي (١/ ٢١١).

(٢) أصل الدين، فيورباخ (٥٠)، وانظر: الدفاتر الفلسفية، لينين (٢/ ٥٤).

(٣) انظر: فلسفة فيورباخ، أحمد عبد الحليم عطية (٩٦).

(٤) انظر: أصل الدين، فيورباخ (٤٢).

(٥) تاريخ الفلسفة (القرن التاسع عشر)، إميل برهييه (٢٥٤).

فوق الطبيعة، ويعتقد أنخالقَها ومُوجِدَها، ليس إلا الجوهر الروحي للإنسان نفسه[١].

والله في فلسفته الطبيعية، ليس إلَّا انعكاسًا للإنسان ذاته، وإسقاطًا للحالة التي يعيشها الإنسان في وجوده، واعتبر حقيقة الوجود الإلٰهي تجسيدًا حقيقيًّا للوجود الإنساني؛ فالله ـ في نظره ـ ليس إلا تصورًا للإنسان الكامل، ولا وجود له إلا بالإضافة إلى الإنسان وبالإنسان فقط، وانتهى بذلك إلى أن الإنسان هو إلٰه الإنسان[٢]!!

فالدين عند فيورباخ كما يقول لوقيت: «له مضمون خاص في ذاته؛ فمعرفة الله هي معرفة الإنسان بذاته، هي المعرفة التي لم تعِ ذاتها بعدُ، فالدين هو الوعي الأول وغير المباشر للإنسان؛ أي الوسيلة التي يتخذها الموجود البشري في البحث عن نفسه، ويحوِّل الإنسان جوهره من البداية إلى نقطة خارجة عنه قبل أن يعثر على ذلك الجوهر داخل نفسه»[٣].

وأما المصدر الذي ينبع من التدين عند الإنسان، فهو الشعور بالتبعية للطبيعة الخالقة، فهذا الشعور دفع الإنسان إلى أن يجسد نفسه في الإلٰه الطبيعي[٤]. وبذلك أرجع فيروباخ الدين إلى مجرد تحقيق الرغبات السيكولوجية ـ النفسية ـ للإنسان، المتعلقة بالخوف والحب، والآمال المرتبطة بمظاهر الطبيعة المحيطة بحياة البشر[٥]!

ورغم أن فيورباخ يؤكد الفكرة الإلحادية التي يُنكر فيها وجود إلٰه منفصل عن الكون، خالقٍ له، إلا أنه لم يصرح بإنكاره لأصل التدين، ولم يدعُ إلى تركه والتخلِّي عنه، بل كان يسعى إلى تعزيزه؛ ولهذا عدَّه عدد من الدارسين من

---

(١) أصل الدين، فيورباخ (٩٢).

(٢) انظر: أصل الدين، فيورباخ (٤٨)، تاريخ الفلسفة ـ القرن التاسع عشر ـ إميل برهييه (٢٥٤)، وفلسفة فيورباخ، أحمد عبد الحليم عطية (٢١١).

(٣) أصل الدين، فيورباخ (مقدمة المترجم) (١٠).

(٤) انظر: أصل الدين، فيورباخ (٤١).

(٥) انظر: فلسفة فيورباخ، أحمد عبد الحليم عطية (٩٥)، والموجز في تاريخ الفلسفة، لجنة من الأساتذة السوفيات (٣٠٠)، وتاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلي رايت (٣٣٩)، وموسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي (٢/ ٢١٣).

المؤمنين! بل الغريب أن بعض البروتستانت لم يرَ فيما قرَّره فيورباخ ما يخالف المسيحية[1]!

ولكن الحقيقة أنه ليس من المؤمنين بالمعنى المعروف المتعاهدفي الدراسات الفلسفية والدينية، بل هو من الملحدين؛ ولهذا وصفه بعض الدارسين بأنه «الملحد التقي»[2]، وهذا وصف ظريف يكشف عن حقيقة موقف فيورباخ من الدين، ويؤكد على أنه لا يؤمن بوجود إلٰهٍ خالقٍ للكون ومدبِّرٍ له، ولكنه في الوقت ذاته، يحاول أن يجعل الإنسان عبدًا لنفسه ودائنًا لها. وقد نقل لينين عن فيورباخ أنه قال: (لا شك أن النتيجة المنطقية لتعليمي، هي عدم وجود إله)[3]!!

ثالثًا: إلحاد التيار الماركسي (المادية الجدلية):

يعد ماركس من أشهر الشخصيات الممثلة لليسار الهيجلي، ومن أكثرهم تأثيرًا في الواقع، وقد أسس اتجاهًا فكريًّا خاصًّا عُرف فيما بعد بالماركسية، وهو مندرج ضمن المذاهب المادية، التي تقصر الوجود على الوجود المادي فقط، وتنكر الوجود الروحي، وتجعل الفكر تابعًا للمادة.

ولكن الماركسية لم تكن متفقة مع المذاهب المادية السابقة عليها من كل وجه، وإنما كانت مختلفة عنها في أمور عميقة متعددة[4]، وأهم ما تختلف فيه المادية الماركسية عن غيرها، أساسها الفلسفي، وهو «المادية الجدلية/ الديالكتيك»، والديالكتيك، كلمة يونانية تعني: الجدل أو التداول، والمراد بالجدل في المذهب الماركسي: التداول والتعاقب بين الفكرة، ونقيضها في الوجود.

وبناءً عليه، فالمراد بالجدلية المادية: النظرة التي تدرس أعمَّ قوانين الحركة الطبيعية والمجتمعية، والفكر الإنساني، وتفسرها بالأسباب المادية المتصارعة فيما بينها[5]، وهي تقرر أن المادة في حركة دائمة ومستمرة، وفي صراع دائم ومستمر بين الشيء ونقيضه.

---

(١) انظر: فلسفة فيورباخ، أحمد عبد الحليم عطية (٢١١ ـ ٢١٢).

(٢) انظر: المرجع السابق (٢١٣).

(٣) الدفاتر الفلسفية، لينين (٢/ ٥٠).

(٤) انظر: عصر الأيديولوجيا، هنري أيكن (٢٣٠).

(٥) انظر: ألف باء المادية الجدلية، فاسيلي بودوستنيك وأوفشي ياخوت (١٧ ـ ١٨)، وأصول الفلسفة الماركسية، جورج بوليتزر (١/ ٢٦)، والموسوعة الفلسفية، لجنة من العلماء السوفيات (٤٣٣ ـ ٤٣٤).

ولم يكن ماركس الوحيد الذي أسس الرؤية المادية الجدلية، وإنما اشترك معه صديقه ورفيقه إنجلز، ومع ذلك، فإن المذهب يُنسب إليه دون غيره، وسبب ذلك راجع إلى أن إنجلز يرى نفسه مجرد تابع لماركس[١]. ثم قام لينين بتطوير أفكار الماركسية، وسعى إلى إكمال بُنيانها، وتعديل بعض أفكارها؛ ليتخلص من نواقضها، فوصل المذهب إلى ذروته على يديه، وقد كان لهؤلاء النَّفَر الثلاثة أثرٌ بليغ على كل من جاء بعدهم من الماركسيين، وسطوةٌ شديدة عليهم، وبالَغَ الماركسيون في إعلاء منزلتهم كثيرًا، حتى قال بعضهم: «لا يعرف التاريخ شخصياتٍ مارَسَت من عظيم التأثير على تطور الثقافة ومصائرها الإنسانية قاطبة، ما مارسه كارل ماركس، وفريدريك إنجلز، وفلاديمير لينين، جبابرة الفكر الإنساني والعمل الثوري»[٢].

وبناءً على النظرة المادية الغليظة، فقد انتقد الماركسيون كل الأديان، وشنوا عليها حملة شعواء لا هَوادة فيها، وإذا كان الاتجاه المادي منذ القرن الثامن عشر قد ابتدأ حملته على الأديان، وإذا كان الماديون في القرن التاسع عشر قُساةً على الأديان، فإن المادية الماركسية فاقت كل تلك العداوة، وتجاوزت كل تلك المعارضات، فقد كشَّر النقد المادي معها عن أنيابه، وسلَّ كل سيوفه وأسلحته، وأجلب بخيله ورَجله، ولم يترك وسيلة في محاربة الأديان إلَّا سلَكَها، ولا طريقًا في السعي إلى نقدها، وتقويضها، وإزالتها من الوجود إلا استعملها، وكالَ لها التُّهَمَ والافتراءات جُزَافًا، وقد أثار المفكرون الماركسيون اعتراضات عديدة حول وجود الله، ونشأة الأديان، ووظيفتها كانت من أخطر ما وُجِّه إلى الأديان، وغَدَت معتمدة عند من جاء بعدهم من نقاد الدين.

والإلحاد أمر جوهري في المذهب الماركسي، ومكوِّن أساسي من مكوناتها؛ «فالإلحاد ليس مظهرًا جانبيًّا من الماركسية، مظهرًا يمكن للمرء أن يتبناه أو يرفضه، ويبقى مع ذلك ماركسيًّا، إنه عنصر أساسي في هذا الاتجاه المادي، بل هو دِعامته الأساسية»[٣].

---

(١) انظر: البيان الشيوعي (١٢).

(٢) ألف باء المادية الجدلية، فاسيلي بودوستنيك وأوفشي ياخوت (١٤).

(٣) إله الإلحاد المعاصر، كوستي بندلي (٣).

وكانت مقالاتهم في إنكار وجود الله صريحة، ومباشرة وصارخة، وقد قال ماركس بكلمة مقتضبة: «أنا أكره كل الآلهة!!»[١]. ويقول لينين: «ليس صحيحًا أن الله هو الذي ينظم الأكوان، وإنما الصحيح هو أن الله فكرة خرافية!! اختلقها الإنسان ليبرر عجزه؛ ولهذا فإن كل إنسان يدافع عن فكرة الله، إنما هو شخص جاهل وعاجز»[٢].

ويصرح ستالين بالإلحاد قائلًا: «يجب أن يكون مفهومًا،أن الدين خرافة، وأن فكرة الله خرافة!! وأن الإلحاد هو مذهبنا»[٣]. وفي تأكيد هذا الإلحاد يقول جورج بوليتز: «لقد أثارت النزعة المادية الجدلية هذه الصعوبات، وفقدت فكرة الله كل محتواها، ولم يعد النقاش حول وجود الله أو عدم وجوده، ذلك النقاش الذي أثارته النزعة الإلحادية الساذجة غير الماركسية، يثار كما يثار سابقًا، لقد أصبح الله كما قال لابلاس: فرضية لا نفع فيها»[٤].

ونتيجة لذلك، أنكروا كلَّ الأديان، وحكموا عليها بأنها مجرد مجموعة من الأكاذيب والجهالات والخرافات، التي أصيبت بها الإنسانية في تاريخها القديم، وأنها أمور متناقضة تمامَ التناقض مع العقل والعلم[٥]. وقد جعل ماركس «نقد الدين هو الشرط الأساسي الممهد لكل نقد»[٦]، وأكد على أن الإنسان هو الذي يصنع الدين وليس الدين الذي يصنع الإنسان[٧]، ويُقصد بالإنسان هنا، عالَم الإنسان الكلي الذي يشمل المجتمع والدولة والحياة، ونصَّ على أن الدين مجرد «زفرة المخلوق المضطهَد، روح عالم لا قلب له، كما أنه روح الظروف الاجتماعية التي طُرد منها الروح، إنه أفيون الشعوب!»[٨]، وأكد على أن «الدين

---

(١) الفرق بين فلسفة الطبيعة عند ديمقريط وفلسفة الطبيعة عند إيبيقور (١٨٤١)، بواسطة: تجربتي مع الماركسية، طارق حجي (١٥٣).

(٢) النظام الشيوعي (٥٣)، وانظر: حركات ومذاهب، فتحي يكن (١٥).

(٣) النظام الشيوعي (٥٣).

(٤) أصول الفلسفة الماركسية (١/ ١٦٤).

(٥) انظر: الموجز في تاريخ الفلسفة، لجنة من الأساتذة السوفيات (٤٠٤ ـ ٤٠٥)، والموسوعة الفلسفية المختصرة (٣٩١).

(٦) حول الدين، ماركس وإنجلز (٣٣).

(٧) انظر: المرجع السابق (٣٣).

(٨) المرجع السابق (٣٤).

شمس وهمية، تدور حول الإنسان»[1].

وغدت مقالته هذه «الدين أفيون الشعوب»، شعارًا يتمثله أتباعه في كل مَحفِل وصراع مع أهل الأديان.

وقد حاول بعض الباحثين العرب أن يصرف مقالة ماركس تلك عن ظاهرها، فذكر أنه كان يقصد بالدين المؤسسة الدينية وليس الدين ذاته[2].

ولكن هذا الفهم غير صحيح؛ لأن السياق الذي جاءت فيه هذه الجملة، كان في الحديث عن الدين ذاته، وليس عن المؤسسة الدينية، ثم إنها متَّسِقة مع مقالات ماركس وأتباعه، ومع أصولهم الفلسفية في نقد أصل الدين.

وأما إنجلز؛ فإنه يقول: «إن كل دين ليس سوى الانعكاس الواهم في دماغ البشر للقوى الخارجية التي تسيطر على وجودهم اليومي»[3]، وأكد على أن الشيوعية ستزيل كل الأديان؛ لأن جميعها إنما هي تعبير عن التطور التاريخي الذي مرَّت به تلك الشعوب، ووصولها إلى مرحلة الشيوعية العلمية، سيزيل كل تلك الأديان[4].

وأما الرجل الثالث في الماركسية، لينين؛ فإنه يقول: «ينبغي علينا أن نحارب الدين، هذا هو ألف باء كل المادية، وبالتالي الماركسية»[5].

وذكر ف. أفاناسييف أن المادية «عدو لا يعرف المهادنة للأفكار الغيبية؛ ففي العالم الذي لا وجود فيه لغير المادة المتحركة، لا مكان لأي روح غيبية»[6]، وحين ظهرت بعض الدعوات الميتافيزيقية، كتب لينين مقالة بعنوان «معنى المادية المقاتلة»، وهي شعار سعى لينين من خلاله إلى محاربة كل الدعوات الغيبية؛ فقد شكَّلت «الدعاية الإلحادية المنسجمة، والنضال ضد الأيديولوجية الغيبية، أحد المهمات الملحَّة للمادية المقاتلة، وقد أشار لينين بهذه المناسبة إلى ضرورة استخدام مؤلفات أواخر القرن الثامن عشر الإلحادية، بما

---

(١) المرجع السابق (٣٤).

(٢) انظر: دين الإنسان، فراس السواح (٤٠).

(٣) حول الدين، ماركس وإنجلز (١١٢).

(٤) انظر: مبادئ الشيوعية، إنجلز (٦٢، ١١٦).

(٥) نصوص حول الموقف من الدين، لينين (٩٩).

(٦) أسس الفلسفة الماركسية (١٠).

فيها من حماس وحيوية وبراعة، في النضال ضد الأيديولوجية اللاهوتية»[1].

وإمعانًا من أتباع الماركسية في محاربة الدين، سعوا إلى تفسير نشأته عند الإنسان بالأسباب المادية المحضة، وفي الإشارة إلى هذه الإستراتيجية يقول لينين: «الماركسية ليست مادية تقف عند الألف باء، إنها تذهب بعيدًا لتقول: يجب أن تعرف كيف تحارب الدين؟ ولكي تقوم بذلك، يجب أن تفسر مصدر الإيمان والدين بين الجماهير بطريقة مادية»[2]؛ لأجل أن يثبتوا أن الإنسان هو مصدر الدين، وليس له مصدر آخر.

وفي تحديدهم لمصدر نشأة الدين عند الإنسان، اختلفت طرائقهم؛ فمنهم من يجعل الدين من صُنع الطبقات البرجوازية؛ لاستغلال جهود العامة من الناس، وإشغالهم عن معارضة النبلاء والمستغلِّين. ومنهم من يجعل الدين من صنع الطبقات المقهورة؛ سعيًا منهم للتخلص من الشدة التي يعيشونها، وتنفيسًا منهم عن أنفسهم. ومنهم من يجعل الدين من صنع العامة من الناس نتيجةً لجهلهم، وعدم علمهم بقوانين الطبيعة وأسرارها[3].

والذي نستخلصه من شتات مقالات الماركسيين، ومتفرقات نصوصهم، أن الدين إنما هو عبارة عن جهالات وخرافات وأساطير، وأنه يمثل عصور التخلف والجهل والظلام، وما هو إلا أغلال وأصفاد توضع على أعناق الطبقة الكادحة، وتكبلها عن الوصول إلى حقوقها، وأنه يشل حركة الشعوب، ويضلل نشاطها وحيويتها عن سبيل التقدم والرقي، وأن الدين ليس إلا وسيلة لحماية الطبقات البرجوازية، المستغلة لجهود البسطاء[4].

رابعًا: إلحاد الوضعية المنطقية:

والوضعية المنطقية حركة فلسفية حسية غالية، انبثقت من رحم الفلسفة

---

(١) موجز تاريخ الفلسفة، لجنة من الأساتذة السوفيات (٦١٦).

(٢) نصوص حول الموقف من الدين، لينين (٩٩).

(٣) انظر: موقف الإسلام من نظرية ماركس للتفسير المادي للتاريخ، أحمد العوايشة (٤٨١ ـ ٥١٥).

(٤) انظر في موقفهم من الدين: حقيقة الشيوعية، أمين شاكر وسعيد العريان وعلم آدم (١٨٥ ـ ١٩٨)، والشيوعية والأديان، طارق حجي (كان من أتباع الشيوعية) كاملًا، تجربتي مع الماركسية، له أيضًا (١٥١ ـ ١٦٨)، والشيوعية منشأً ومسلكًا، دندل جبر (١٨٩ ـ ٢٠١)، والإيمان بالله والجدل الشيوعي، فتح الرحمٰن أحمد الجعلي (٢٩ ـ ٣٦).

الحسية، تنكر أن يكون للمعرفة الإنسانية مصدر غير الحس، وتؤكد على أن الفكر الإنساني لا يدرك إلا ظواهر الأشياء المحسوسة، وما بينها من علاقات فحسبُ، وتُغالي هذه الفلسفة في إنكار الغيب والميتافيزيقا، باعتبارها ليست مما يمكن إدراكه بالحس، وتؤكد على أن الفلسفة يجب أن تقصر مهمتها على اللغة من جهة، وعلى المنهج التحليلي للظواهر من جهة أخرى. وليس لها أيَّةُ وظيفة غير ذلك، وتقرر أن المثل الأعلى الذي به يحصل العلم المنضبط، هو العلوم التجريبية فقط[1].

ويعد الفيلسوف الفرنسي «أوجست كونت» المؤسس الفعلي لهذه الحركة[2]، وقد كشف عن خصائص المذهب الوضعي بقوله: «إن الخاصية الأساسية للفلسفة الوضعية، هي النظر إلى كل الظواهر على أنها خاضعة لقوانين الطبيعة الثابتة، واكتشافُها الدقيق وردُّها إلى أقل عدد ممكن، هو الهدف من كل جهودنا، في الوقت الذي نعتبر فيه البحث عمَّا يسمى بالعلل الأولى أو النهائية، هو أمر غير مقبول، وخالٍ من كل معنى»[3].

وألَّف كونت في شرح هذا المذهب أشهر كتبه، وهو «محاضرات في الفلسفة الوضعية»، والفكرة الأساسية التي يطرحها في هذا الكتاب، هي أننا ينبغي أن ننصرف عن محاولتنا استكشاف علل للعالم الطبيعي فيما وراء هذا العالم المحسوس[4].

وسميت هذه الحركة بالوضعية؛ لأنها تقصر المعرفة الإنسانية على تحليل وضع الأمور كما هي في عالم الواقع، وتنبذ كل ما عدا الأمور الحسية الواقعية[5].

ومع اتفاق الحركة الوضعية على المغالاة في النزعة الحسية، وقصر مهمة الفلسفة على تحليل الظواهر فحسب، فقد تشعبت إلى طرائق مختلفة، وطوائف

---

(١) انظر في تعريف الوضعية: مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، بنروبي (٧ ـ ٣٠).
(٢) انظر: المرجع السابق (١٠).
(٣) موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي (٢/ ٣١٣).
(٤) انظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة (٣٥٦).
(٥) انظر: نحو فلسفة علمية، زكي نجيب محمود (٣٠)، والفلسفة الوضعية المنطقية، يحيى هويدي (١٥٧).

متنوعة[1]، ومن أشهر تياراتها وأكثرها انتشارًا وتأثيرًا في الواقع: تيار الوضعية المنطقية، وهو الاسم الذي أطلقه بلومبرج وفايجل سنة ١٩٣١م على الحزمة الفلسفية الصادرة عن جماعة فيينا، وقد نشط أتباعها كثيرًا في نشر منهجهم التحليلي، وعرفت هذه الحركة بأسماء كثيرة، منها: التجريبية المنطقية والوضعية الجديدة[2].

وسميت بالمنطقية؛ لأنها قصرت اهتمامها على التحليل المنطقي للعبارات والألفاظ، «ومن ثم كان هذا الاسم» الوضعية المنطقية» مميِّزًا لطائفة من أصحاب الفكر، صمَّموا على ألَّا يجاوزوا الواقع بنظرهم، وعلى أن يكون هذا الواقع الذي يختصون به هو اللغة، الذي يصوغ فيها سائر العلماء علومهم مع اختلاف موضوعاتها»[3].

ومن أهم الركائز المنطقية التي قامت عليها الوضعية المنطقية: مبدأ التحقق؛ فقد جعله المناطقة الوضعيون معيارًا للعبارات الصائبة، وهو معتمدهم في التفريق بين ما له معنى من العبارات وما ليس له معنى منها، وترجع حقيقة هذا المبدأ إلى أن أي قضية لا يمكن أن يكون لها معنى إلا إذا أمكن التحقق منه تجريبيًّا؛ فالقضية لا يمكن وصفُها بالصدق أو الكذب، إلا إذا كان معناها مما يمكن التحقق منه بالتجريب، وأي قضية لا يمكن التحقق من معناها عن طريق التجربة، فهي قضية فارغة من المضمون لا معنى لها[4].

وبناء على هذا المبدأ الذي يربط بين صدق القضية وكذبها وبين إمكان التحقق من معناها، أنكر المناطقة الوضعيون كل القضايا الميتافيزيقية، وشنوا عليها حربًا شعواء؛ بحجة أنها عبارات لا تقبل الاختبار، ولا يمكن التحقق من معناها واكتشاف صدقها من كذبها، وحكموا عليها بأنها عبارات زائفة وفارغة، وفي هذا المعنى يقول زكي نجيب محمود: «معنى العبارة هو نفسه طريقة تحقيقها، فإذا لم نجد لتحقيقها طريقة، كانت عبارة بغير معنى، هذا هو مبدؤنا

---

(١) انظر: الموسوعة الفلسفية، لجنة من العلماء السوفيات (٥٨٣ ـ ٥٨٤)، الموسوعة الفلسفية المختصرة (٥٣٧)، والموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي (٢/ ١٥٥٢).

(٢) انظر: الفلسفة المعاصرة في أوروبا، بوشنسكي (٩٣).

(٣) نحو فلسفة علمية، زكي نجيب محمود (٣٠).

(٤) انظر: المرجع السابق (٢٧٤)، والموسوعة الفلسفية المختصرة (٥٣٨ ـ ٥٣٩).

الذي نحذف على أساسه عبارات الميتافيزيقا كلها؛ لأننا نلتمس طريقة لتحقيق هذه العبارات فلا نجد»[1].

ونتيجة لهذا المبدأ الذي قامت عليه الوضعية المنطقية بكل تياراتها، فإن موقفهم من الدين كان هو الإنكار الشديد، بل الهجوم الشرس والعنيف؛ فقد أعلنوا نقدهم لكل التصورات الغيبية والدينية، وحكموا عليها جميعًا بالبطلان والفراغ من المعنى والمضمون، وأكدوا على أن التمسك بها، هو في الحقيقة تمسكٌ بالجهل والغباء والخرافة.

وقد جاء في بيان مؤسسة الوضعية المنطقية التأكيد على هذا المعنى؛ إذ يقول البيان: «يقف ممثلو الفهم العلمي للعالم بحزم على أرض الخبرة البشرية البسيطة، وبثقة يعكفون على عملهم الذي يقوم على استبعاد الشوائب الميتافيزيقية، واللاهوتية المتراكمة منذ آلاف السنين»[2].

ويقول آير ـ أحد أشهر أعلام الوضعية المنطقية ـ: «إنه لا توجد قضية إلا قضايا العلم الواقعي، وإنه باستطاعتنا أن نبرهن من خلال التحليل اللغوي على أن جميع القضايا الأخرى غير العلمية لا وجود لها، وأنها قضايا كاذبة، إن القضايا التي أشغلت الفلاسفة وعلماء اللاهوت والأخلاق فيما مضى؛ كقضايا: الله، والحرية، والروح، والغاية، والأخلاق.. إنما كان الغوص فيها هَدْرًا للوقت، ومضيعة للجهد.

إن تلك القضايا المذكورة آنفًا، إما قضايا مغلوطة، أو ناشئة عن انعكاس انفعالي أو عاطفي لمشاعر الفرد؛ لذلك فإن الجدل حولها، أو البرهان عليها، أمر مجدب وعقيم»[3].

وفي تأكيد هذا المعنى يقول هنتر ميد، بعد شرحه لموقف الوضعية من القضايا الميتافيزيقية: «هذا إذن حصيلة تحليل التجريب المنطقي لادِّعاءات الصحة في القضايا الميتافيزيقية، وهو إذ يبدأ بنظرية في القابلية للتحقيق من حيث هي معيار للمعنى، يضطر منطقيًّا إلى رفض الميتافيزيقا واللاهوت، بوصفهما

---

(١) نحو فلسفة علمية (٢٧٤).

(٢) رودولف كارناب، نهاية الوضعية المنطقية، ملحق ترجمة بيان فيينا، وداد الحاج (٢٧٧).

(٣) الفكر الأوروبي الحديث، رونالد سترومبرج (٦٠٣).

خاليتين من المعنى»[١].

فلفظ الله عند الوضعيين، لا يحمل أي معنى، وليس له أي مضمون، وإنما هو من الألفاظ الفارغة المضللة!! والمقتضى الضروري لذلك، أنهم لا يُقِرُّون بوجود موضوعي للخالق[٢].

فإذا قلت: الله موجود؛ فإنك تكون قد صُغت قضية من النوع الذي يتعذَّر على الوضعيين تصنيفها كقضية تدخل في إطار العلم والمعرفة[٣].

ونتيجة لذلك، كانت الوضعية المنطقية مندرجة ضمن المذاهب والتيارات الإلحادية الصريحة، وهذا ما صرح به أحد كبار الوضعية المنطقية، وهو الفيلسوف كارناب؛ فقد حكم على كلمة الله بأنها كلمة ميتافيزيقية خالية من أي معنى[٤]!!

وكذلك الحال في كل مكونات الأديان الغيبية؛ كالوحي، والرُّوح، والنفس، وأحداث اليوم الآخر وغيرها؛ فإنها محكوم عليها بالفراغ من المعنى، ومن ثَم انتفاء الوجود الحقيقي عنها، فكل الأديان هي عبارة عن تأملات ميتافيزيقية، لا وجود لها في الواقع، وإنما هي توهمات وخرافات[٥].

وحين كانت النتيجة الضرورية لمبدأ الوضعية المنطقية تقتضي إنكار كل صور الغيب، وجميع العبارات الميتافيزيقية؛ فقد وجد رائد الوضعية المنطقية في العالم العربي زكي نجيب محمود ـ نتيجةً لقوة الضغط الديني في العالم الإسلامي ـ حرجًا شديدًا في تلك النتيجة، ولم يطَّرِد مع أصول فلسفته؛ فحاول أن يفرِّق بين الميتافيزيقا الدينية، والميتافيزيقا الفلسفية، فجعل الأولى مقبولة عن طريق التسليم الإيماني بلا برهان عقلي، والثانية مرفوضة جملة وتفصيلًا[٦].

ولكن هذا التفريق الذي استحدثه زكي نجيب، مصادم للأصول الفلسفية التي قامت عليها الوضعية المنطقية، ومتناقض مع المواقف التي اتخذها مؤسسو

---

(١) الفلسفة أنواعها ومشكلاتها (٣٥٦).
(٢) انظر: موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي (١/ ٢٢١).
(٣) انظر: تشكيل العقل الحديث (٢٨٢).
(٤) الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين (٢٤٠).
(٥) انظر: نحو فلسفة علمية، زكي نجيب (٢٤٨).
(٦) انظر: موقف من الميتافيزيقا، زكي نجيب (٩).

الوضعية ورجالها[1].

ونتيجة للرؤية الوضعية للحياة الإنسانية وتاريخها، فقد ادعى أوجست كونت أن الفكر الإنساني مرَّ بثلاث مراحل؛ أما المرحلة الأولى: فهي المرحلة اللاهوتية، وهي الحالة التي كان فيها الفكر الإنساني يعزو كل الظواهر الطبيعية المختلفة إلى قوى غيبية مفارقة تفوق الطبيعة ويسميها الله. وأما الثانية: فهي المرحلة الميتافيزيقية، وهي الحالة التي يجعل الفكر الإنساني أساس كل الظواهر يرجع إلى الجواهر الميتافيزيقية المجردة الكامنة في الواقع. وأما الثالثة: فهي المرحلة الوضعية، وهي الحالة التي يقتصر فيها النظر الإنساني على بحث الظواهر واستكشاف قوانينها، وترتيب العلاقة بينها، ويتخلى تمامًا عن النظرة الغيبية الماورائية.

وادعى أوجست كونت، أن البشرية وصلت إلى مرحلة التفكير الوضعي مع عصر العلم، وأنه طريق النجاة التي بلغت إليه البشرية[2].

ولم يكتفِ كونت بذلك، وإنما سعى إلى تأسيس الديانة الإنسانية؛ فقد رأى أن الدين خاصية للنوع الإنساني، والإنسانية ـ عنده ـ هي أرفع المعاني الذاتية للفرد، وليس يستمد أحد أسباب الحياة المادية والعقلية والخلقية إلا من وصف الإنسانية، والديانة الإنسانية هي عبادة الإنسانية، باعتبارها الموجود الأعظم الذي تشاركت كل أجيال بني آدم فيه، واستبدل كونت الإنسانية بالله، وجعلها المعبود الأوحد[3]!!

خامسًا: الإلحاد النيتشوي «التصريح بموت الإلٰه»:

بلغ الإلحاد في الفكر الغربي درجة من الجرأة والصَّلَف لم يسبق إليها من قبل، وذلك مع الفيلسوف الألماني الشهير «نيتشه» (١٩٠٠م)، وقد وُصف بأنه من أشد الفلاسفة تأثيرًا في القرن العشرين، «وأثر تأثيرًا عميقًا في فلسفة القارة

---

(١) انظر في نقد هذا التفريق: الوضعية المنطقية في فكر زكي نجيب محمود، عبد الله الدعجاني (٤٩٤).

(٢) انظر: نحو فلسفة علمية، زكي نجيب محمود (٤٥)، وكونت: الفلسفة والعلوم، ماشير (٢٤ ـ ٣٨)، والموسوعة الفلسفية، لجنة من العلماء السوفيات (٢٩٧).

(٣) انظر: فلسفة أوجست كونت، ليفي بريل (٣٤٧ ـ ٣٥٢)، وتاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلي رايت (٣٨٣)، وتاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم (٣٢٧ ـ ٣٢٨).

الأوروبية وأدبها، وخاصة في ألمانيا وفرنسا»[١].

ولم يكن نيتشه مستقرًّا على مرحلة فكرية واحدة، وإنما مرَّ بمراحل متعددة في حياته الفكرية، وتنوع في تقلباته الحياتية والمعرفية[٢]، وفلسفته لا تنطلق من المسائل الوجودية والمعرفية كحال غيره من الفلاسفة المشهورين، وإنما تتعلق بشكل مباشر بالأخلاق والآداب، ولخَّص برتراند رسل طبيعة فلسفته فقال: «كان فيلسوفًا أديبًا، أكثر منه كونه فيلسوفًا أكاديميًّا، فهو لم يبتكر أيَّةَ نظريات فنية في الوجود أو المعرفة؛ فأهميته بالدرجة الأولى في الأخلاق، وبالدرجة الثانية كناقد تاريخي قاسٍ»[٣]، ومع كثرة حديثه وإنتاجه المعرفي، إلا أنه «لم ينجح أبدًا في وضع مذهب فلسفي متكامل، ومرتَّب المكونات»[٤].

والخيط الناظم الذي يستوعب مكونات فكره، ويكشف عن طبيعة مساره الفلسفي، هو المادية الهدمية العدمية، فإن نيتشه يعتقد أن الوجود كلَّه منحصر في الوجود المادي، وينكر ما وراء ذلك، وفكرُه جميعُه منحصر في الوجود المادي المحسوس، وانتهت فلسفته إلى تمجيد الحياة الإنسانية الأرضية، وإضفاء المعاني الإنسانية والوجودية المادية إليها فقط[٥].

وقد ذهب نيتشه بهذا الأصل المادي إلى أعلى نهاياته المنطقية؛ فأنكر كلَّ أشكال الثبات في الوجود، والمعاني المتجاوز للمادة، وكل القيم والكليات والمبادئ العقلية والمنطقية، وحكم عليها بالفناء، ولم يُبقِ على شيء منها؛ فانتهت فلسفته إلى الهدمية والعدمية العاتية، وبات ثائرًا على كل شيء، ومنكرًا لكل ما يدل على الثبات والاستقرار، وجعل ذلك شرطًا للإبداع، حتى قال: «من يريد الخلق والإبداع، في الخير أو في الشر، فلا بد أن يبدأ أولًا بالإفناء، وإهدار القيم»[٦].

---

(١) عصر الأيديولوجية، هنري أيكن (٢٤٩ ـ ٢٥٠)، وانظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة (٤٨٤)، وموسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي (٢/٥٠٨).

(٢) انظر: نيتشه، عبد الرحمٰن بدوي (٩ ـ ١٣)، ونيتشه، فؤاد زكريا (٤٣).

(٣) تاريخ الفلسفة الغربية (٣/٣٩٣).

(٤) عصر الأيديولوجية، هنري أيكن (٢٥١).

(٥) انظر: نيتشه، فؤاد زكريا (٤٦ ـ ٥٣).

(٦) نيتشه، عبد الرحمٰن بدوي (١٦١).

وأنكر وجود الحقيقة، وجعلها مجرد وهم من الأوهام، التي بناها الإنسان لنفسه في مرحلة من مراحل التاريخ، بناءً على رغباته الفكرية، والشعورية والأخلاقية، وأكد على نسبية الحقائق في كل شيء.

وذكر أن الإنسانية تعيش الآن على عبادة الأصنام التي أضرَّت بحياتها وسلوكها اليومي، وهذه الأصنام هي: الأخلاق، والقيم السياسية، والمبادئ العقلية، والأديان!! وسعى إلى تحطيمها وتخليص البشرية منها، وألَّف كتابًا مخصوصًا في ذلك أسماه: «أفول الأصنام»[1].

وسعى - في الوقت ذاته - إلى تقديس الإنسان، والإعلاء من شأنه، حتى جعله الواضع لكل شيء في هذا الكون، والخالق لكل القيم والمبادئ الفاعلة في حياته، وهو الذي أضفى على الكون كلَّ ما فيه من معنى، وعدَّه المرجع في الحُكم على كل ما في الكون، ويقول: «الحق أن الناس قد أعطَوا أنفسهم كل خيرهم وشرهم، والحق أنهم لم يتلقَّوه ولم يجدوه، ولم يهبط إليهم من السماء»[2].

وقد أشار بعض الدارسين إلى أن الحالة المرضية التي كان يعيشها في حياته باستمرار، طبعت تفكيره بطابع خاص، حتى قال نيتشه: «إن المرض هو أول شيء هداني سواءَ السبيل»[3]، وجعل المرض شرطًا أساسيًّا لا بد منه؛ لتحقيق الإنتاج الفكري الممتاز عند العبقري، وبه تتقدم الحضارات، وتعلو الأمم[4].

وقد اهتم نيتشه بالقضايا الدينية كثيرًا، وجعلها محل تفكيره ومحطَّ تحليله، فلا يكاد يخلو كتاب من كتبه، إلا وتجد فيه تعرضًا للأديان، وحربًا ضَروسًا عليها؛ ومن أشهر مؤلفاته التي عرض فيها أفكاره عن الأديان وغيرها، كتاب «هكذا تكلم زرادشت»، وهو عبارة عن رواية أدبية، بثَّ فيها نيتشه أفكاره على لسان زرادشت، وقد اتخذ نيتشه هذا الكتاب إنجيلًا؛ بحيث لم تكن كتبه الأخرى

---

(١) انظر: المرجع السابق (١٦٣).
(٢) نيتشه، فؤاد زكريا (٥٣).
(٣) نيتشه، عبد الرحمٰن بدوي (١١٠).
(٤) انظر: المرجع السابق (١١٣).

إلا شرحًا له وتعليقًا عليه، وكان دائم الذِّكر له، وكثير الإحالة عليه، وقال عنه: «يحتل كتابي «هكذا تكلم زرادشت» مكانة خاصة، ومنه أعطي رفاقي أعظم هديَّة جرى منحُها لهم، وهذا الكتاب الذي يتردد صوته عبر العصور، ليس هو أول كتاب في العالم فحسبُ، بل هو أيضًا الكتاب الحقيقي»[١].

ونتيجة للمادية المتصلبة، والروح العدمية الهادمة لكل مظاهر الثبات والقيم والمبادئ العقلية، أعلن نيتشه إلحاده الصارخ، وأعلى به صوته، وأنكر كل الأديان، باعتبارها أساس القيم ومنبعها، وشنَّ عليها هجومًا عنيفًا قاسيًا ظالمًا.

أما إنكاره لوجود الله، فإنه صرح بذلك في قوله: «لقد كانت فكرة الله إلى الآن، تمثِّل الاعتراض الأكبر على الوجود. . . إننا ننفي الله، وننفي المسؤولية في الله، بذلك فقط نخلص العالم»[٢]. ويصرح بأن الله مجرد أمر افترض الناسُ وجوده، ويقول على لسان زرادشت: «إن الله افتراض، وأنا أريد ألا يذهب بكم الافتراض إلى أبعد مما تفترض آراؤكم المبدعة، أفتستطيعون أن تخلقوا إلها؟! إذن أقلعوا عن ذكر الآلهة جميعًا؛ فليس إلا إيجاد الإنسان المتفوق»[٣]. وذكر أن الناس «ابتدعوا لأنفسهم ذلك المفهوم المذهل: الله»[٤]. وجعل الإلٰه من العلل الوهمية التي اخترعها الناس من أذهانهم، ومن الكيانات الخيالية التي كانت نتيجة تخلُّف الإنسانية في العصور القديمة[٥].

ثم أعلن مقالته الإلحادية الشهيرة عن موت الإلٰه؛ قال على لسان زرادشت: «لقد ماتت كل الآلهة، فلم يعد لنا من أمل إلا ظهور الإنسان المتفوق»[٦]، وأخذ نيتشه يكرِّر هذه المقالة كثيرًا في كتبه[٧]، وتلقَّفَها الملاحدة من بعده، وجعلوها شعارًا لهم.

ولم يكن نيتشه أول من استعمل هذه المقالة، بل سبقه إلى استعمالها عدد

---

(١) هذا هو الإنسان، نيتشه (١١).

(٢) غسق الأوثان، نيتشه (٧٤)، وانظر: أفول الأصنام، نيتشه (٥٦).

(٣) هكذا تكلم زرادشت (٧٢).

(٤) غسق الأوثان (٣٩)، وانظر: العلم المرح، نيتشه (١٣٩).

(٥) انظر: نقيض المسيحية، نيتشه (٤٣)، وهذا هو الإنسان، له أيضًا (٣٥ ـ ٣٦).

(٦) هكذا تكلم زرادشت (٦٥).

(٧) انظر: المرجع السابق (٢٢١، ٢٢٤، ٢٤٠)، والعلم المرح، له أيضًا (١٣٢، ٢٠٤).

من الفلاسفة، وقد اختلف الدارسون كثيرًا في تحديد المراد منها، وأفرد بعضُهم مؤلفاتٍ خاصةً في بحثها[1].

وحاول بعض الباحثين أن يحمل مقالة نيتشه على معنى لا يستلزم إنكار وجود الله، وذكر أن مراده منها إنكار تصور مخصوص لوجود الله، وليس نفي أصل وجود الإلٰه[2]!!

ولكن حَمْل تلك المقالة على هذا المعنى غير صحيح؛ لأنه مخالِف للسياق الذي جاءت فيه، ولأنه مخالف لمقالات نيتشه الأخرى، التي صرح فيها بإنكار وجود الله، وأنه مجرد توهُّم إنساني.

وفضلًا عمَّا تَعنيه هذه المقالةُ من الإلحاد الصارخ، فهي تعني ـ أيضًا ـ البلوغ إلى قمة العدمية، وإنكار وجود أيَّةِ قيمة أو معنى في الحياة، وتدل على فقدان أية حقيقة ثابتة، أو مرجعية مستقرة تمثل قاعدة للحياة الإنسانية، وتتضمن إعلان انتهاء كل الأرضيات، والقواعد التي تقوم عليها الأخلاق والمبادئ، وفساد كل نظام وقانون[3].

وقد اعتمد نيتشه في إلحاده، زيادةً على أصوله المادية والعدمية، على قضية وجود الشر في الكون، فقال: «أيكون إلهًا خيرًا ذلك الذي يعلم كل شيء، ويقدر على كل شيء، ولا يعبأ مع ذلك بأن تكون مقاصده مفهومة لمخلوقاته.. أَلَا يكون إلهًا شريرًا ذلك الذي يملك الحقيقة، ويرى ذلك العذاب الأليم الذي تعانيه البشرية من أجل الوصول إليه»[4].

وبعد أن أعلن نيتشه إلحاده، سعى إلى إيجاد البديل عن الإيمان بالله، فأتى بالإيمان بالإنسان الكامل «السوبرمان»، وجعله إلهًا جديدًا للإنسانية، وقال على لسان زرادشت: «لقد كان الناس يتلفظون باسم الله عندما كانوا يُسرِّحون أبصارهم على شاسعات البحار، أما الآن، فقد تعلمتم الـهُتاف باسم الإنسان

---

(١) انظر: ملحدون محدثون ومعاصرون، رمسيس عوض (٢٤)، والمعجم الفلسفي، مراد وهبة (٥٧٦).

(٢) انظر: قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون (٢٨٢).

(٣) انظر في آثار عدمية نيتشه: ما الثورة الدينية، داربوش شايغان (١٤٣ ـ ١٦٥)، ونيتشه وجذور ما بعد الحداثة، أحمد عبد الحليم عطية (١٧٢ ـ ١٧٣)، ونيتشه، فؤاد زكريا (٣٩ ـ ٤٠).

(٤) الفجر، فقرة (٩١)، بواسطة: نيتشه، فؤاد زكريا (١٣٢).

المتفوق»[1]، وفي هذا الزمان الذي أعلن فيه موت الإله: «تعود الظهيرة إلى ذَرِّ أنوارها ويصبح الإنسان الراقي سيدًا»[2].

وأمَّا موقفه من الأديان؛ فإنه يؤكد على أن الأديان هي أكبر الأخطاء التي وقعت فيها البشرية عبر تاريخها[3]، والأديان ـ في رأيه ـ ما هي إلا نتيجة للتفسير البدائي الخاطئ لأحداث الطبيعة، فالإنسان البدائي حين كان يجهل الأسباب التي كانت وراء أحداث الطبيعة، ووقع في الحيرة بسببها، استحدث لنفسه الاعتقاد بوجود الخالق، وحدَّد طريقة معينة ليتعامل معه من خلالها، ونشأت بذلك الأديان[4].

والعقيدة الدينية ـ في رأيه ـ تَحُطُّ من قدر الإنسان؛ لأنها تجعله خاضعًا لمصادرَ أخرى تعلو عليه، وتتحكم في حياته، والإنسان ـ في اعتقاده ـ هو صانع المبادئ، وخالق العقل وقوانينه[5]؛ فالوحي الذي تدَّعيه الأديان، ما هو إلا آراء للإنسان يعتقدها خطًا بأنها أمر نازل عليه من السماء، وأنها قادمة إليه من كيان آخر، خارج عن الكون[6].

والأديان ـ في نظره ـ شغل العامة والدهماء، والعبادات إنما وُضعت لأشخاص ضعفاء، غيرِقادرين على التفكير بأنفسهم، وسلَّموا عقولهم لغيرهم[7]، بل يقول: «كل من يحمل دمًا لاهوتيًا في شرايينه، يقف منذ البَدْء موقفًا منحرفًا وغيرَ نزيهٍ من كل الأشياء، وتلك الحالة الذهنية المضطربة التي تنتج عن ذلك تسمى إيمانًا»[8].

وأما الإيمان بالحياة الآخرة، التي تقوم عليها كل الأديان السماوية، فهو عنده نموذج للانحطاط والفرار من الحياة الأرضية؛ فالأديان ألَّفت «خرافات عن

---

(١) هكذا تكلم زرادشت (٧٠).

(٢) المرجع السابق (٢٤٠).

(٣) انظر: غسق الأوثان، نيتشه (٦٣).

(٤) انظر: العلم المرح، نيتشه (١٤٢، ٢١٥).

(٥) انظر: هكذا تكلم زرادشت (٧٣)، ونيتشه، فؤاد زكريا (١٣١).

(٦) انظر: نيتشه، فؤاد زكريا (١٣٠).

(٧) انظر: العلم المرح، نيتشه (١٣٤)، وهذا هو الإنسان، له أيضًا (١٥٩)، وهكذا تكلم زرادشت، له أيضًا (١٥٢).

(٨) نقيض المسيح (٣٤).

عالم آخر غير هذا الذي لدينا»[1].

وكان يعلن دومًا كُرهَه الشديد للأديان، ويرى أن أصحابها أهل نجاسة، ويقول عن نفسه: «عندما أتصل برجل متديِّن، فإنه يجب عليَّ أن أغسل يدي!! أنا لا أريد مؤمنين، بل أعتقد أنني مملتئ بالحقد حتى أن أومن بنفسي»[2].

وأما نقده للمسيحية وهجومه عليها، فذلك أمر آخر؛ فقد بلغ حقده على المسيحية أعلى درجات الحقد[3]، فألَّف كتابًا مخصوصًا في الهجوم عليها أسماه: «نقيض المسيح»[4]، بالغ في الانحطاط، واستعمل صنوفًا من السِّباب والشتائم، ووصفها بأنها أكبر ضررًا من أيَّة رذيلة[5]، ونعت الرجل المسيحي بأنه الحيوان المدجن، دابة القطيع الحيواني المريض[6].

ويقول: «لا ينبغي أن نزيِّن وجه المسيحية ونلمع سَحنتها، لقد خاضت حربًا بلا هَوادة ضد ذلك النوع الراقي من الإنسان، ونبذت كل الغرائز الأساسية لهذا النوع»[7]، ويستمر في نقد المسيحية قائلًا: «لا الأخلاق، ولا الدين يلامسان نقطة واحدة من الواقع في المسيحية، لا شيء سوى حَشْوٍ من العلل الوهمية: الله، النفس، الذات، الروح، الإرادة الحرة»[8].

والمسيحية ـ في نظره ـ تعني: «كراهية العقل والنَّخوة والشجاعة والحرية»[9]، ويحكم على كل مكون للكنيسة فيقول: «كل مفاهيم الكنيسة غَدَت معروفة على وجهها الحقيقي الآن؛ أي: كأخبث ما يوجد من تزوير، بهدف تجريد الطبيعة، والقيم الطبيعية من كل قيمة، والقَسُّ قد غدا معروفًا على وجهه الحقيقي، كأخطر نوع طُفَيلي»[10].

---

(١) غسق الأوثان (٤٢)، وانظر: نيتشه، فؤاد زكريا (٢٠٩).
(٢) هذا هو الإنسان (١٥٩).
(٣) انظر: نيتشه، فؤاد زكريا (١٣٤)، وملحدون محدثون ومعاصرون، رمسيس عوض (٢١ ـ ٢٣).
(٤) وقد ترجم إلى العربية باسم آخر، هو: عدو المسيح.
(٥) نقيض المسيح (٢٧)، وانظر: العلم المرح (١٣٥ ـ ١٣٦)، وهذا هو الإنسان (١٦٨ ـ ١٨٣)، وغسق الأوثان (١٧٨)، وهكذا تكلم زرادشت (٧٧).
(٦) نقيض المسيح (٢٧).
(٧) المرجع السابق (٢٨).
(٨) المرجع السابق (٤٣).
(٩) المرجع السابق (٥٣).
(١٠) المرجع السابق (٨٥).

وختم هجومه على المسيحية بقوله: «هذه الدعوة ضد المسيحية، سأظل أَخُطُّها على كل حائط، وفي كل مكان يوجد فيه حائط... أسمي المسيحية باللعنة الكبرى، والفساد الداخلي الأكبر، وأكبر غريزة انتقام»[1]!!

سادسًا: الإلحاد البراجماتي:

يعد المنهج البراجماتي من آخر المناهج الفلسفية التي ظهرت في الفلسفة الحديثة، واشترك في تأسيس هذا المنهج شخصيات فلسفية عديدة.

ومن أشهرهم: تشارلز بيرس، ووليم جيمس وجون ديوي، وغيرهم، وسيقتصر الحديث على رؤية وليم جيمس؛ لأنه يعد من أقوى وأشهر المؤسسين للمنهج البراجماتي، حتى وصفه بعض المؤرخين بأنه «المنشئ الحقيقي للمذهب البراجماتي»[2]، وبأنه «أكثر الفلاسفة البراجماتيين الذين أنتجتهم أمريكا شعبيةً»[3]، ولأنه من أكثر الفلاسفة البراجماتيين الذين اهتموا بتتبع آثار البراجماتية على الأديان[4]، وذكر عن نفسه أنه اهتم بتطبيق منهجه تطبيقًا خاصًّا على الدين[5].

وقد ذكر وليم جيمس أن البراجماتية مأخوذة من اللفظة اليونانية «براجما»، وهي تعني مزاولة، أو عملي[6].

وأما المراد بالبراجماتية في الاصطلاح؛ فهي المنهج الذي يجعل صدق الفكرة مرتبطًا بما ينتج عنها من عمل وسلوك، ويجعل فكرتنا عن أي شيء عبارة عن الفكرة التي نكوِّنها عن الآثار المرتبة على ذلك الشيء[7].

فالأساس الذي تقوم عليه البراجماتية، هو جعل المعيار في صحة الأفكار ما يترتب عليها من أثر عملي، فأيُّ فكرة إذا ترتب عليها أثر عملي، فهي فكرة

---

(١) المرجع السابق (١٤٩).
(٢) تاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلي رايت (٤٨٦).
(٣) المرجع السابق (٤٨١).
(٤) انظر: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراندرسل (٣/ ٤٧٢)، ووليم جيمس، محمد فهمي زيدان (٩، ١١، ١٣٧)، ووليم جيمس، فتحي الشنيطي (٢٠٣).
(٥) انظر: البراجماتية، وليم جيمس (٦٦).
(٦) انظر: البراجماتية (٦٤).
(٧) انظر: المرجع السابق (٦٥).

صحيحة نافعة، وإذا لم يترتب عليها عمل، فهي خاطئة باطلة؛ فالطريقة البراجماتية هي محاولة تفسير كل فكرة بتتبع واقتفاء آثارها، ونتائجها العملية[١].

والقاعدة الجوهرية في النظرية البراجماتية، هي أنه لا قيمة لأيَّةِ فكرة من الأفكار، أو نظرية من النظريات، إلا إذا تيسَّر لنا تطبيقُها تطبيقًا مباشرًا وعمليًّا، ولا تكون ذات معنى إلَّا إذا كانت ذات نتائج عملية، أما إذا لم نستطع تطبيقها عمليًّا، فهي عبارة غير ذات قيمة[٢].

ويلخص وليم جيمس جوهر المنهج البراجماتي فيقول: «إن الأفكار الصحيحة، هي تلك التي يتسنى لنا تمثُّلُها، وندفع بمشروعيتها وصِدقها وصحتها، ونعززها ونوثقها، ونؤيدها ونحققها بأن نُقِيم عليها الدليل، والأفكار الباطلة هي تلك التي لا يتسنى لنا ذلك بالنسبة لها»[٣].

ويوضح خلاصة منهجه في عبارة موجَزة فيقول: «إن الحقيقي ـ في أوجز عبارة ـ ليس سوى النافع المطلوب في سبيل تفكيرنا، تمامًا، كما أن الصواب ليس سوى الموافق النافع المطلوب في سبيل مسلكنا»[٤].

والطريقة البراجماتية تقوم على المذهب التجريبي الحسي، وتعتمد على أصوله؛ فهي تنطلق من قاعدة المنهج التجريبي الذي يقصر مصادره المعرفية في المدركات الحسية فقط، ولكنها في شكل أكثر تطرفًا؛ لكونها اعتمدت على النتائج العملية، وصيَّرتها معيارًا للحقيقة[٥].

فهي إذن، منهج حسي جزئي، لا يؤمن بالمجردات، ولا بالكليات، ولا بالـمَاورائيات. ويصف وليم جيمس البراجماتية بقوله: «فهي تتفق ـ مثلًا ـ مع مذهب الاسميين في كونها تلجأ دائمًا للاصطفائية في التفاصيل الجزئية، وتتفق مع مذهب النفعية في توكيدها للنواحي العملية، وتتفق مع الفلسفة الوضعية في ازدرائها للحلول الكلامية، والأسئلة العديمة الجدوى، والتجريدات الميتافيزيقية»[٦].

---

(١) انظر: المرجع السابق (٦٤).
(٢) انظر: المرجع السابق (٦٤).
(٣) المرجع السابق (٢٣٧)، وانظر: المرجع ذاته (٧٩، ٨٠).
(٤) المرجع السابق (٣٥٣)، وانظر توضيحات أخرى: المرجع ذاته (٢٦٢، ٣٥٢).
(٥) انظر: وليم جيمس، محمود زيدان (٥٨)، دراسات في الفلسفة المعاصرة، زكريا إبراهيم (٢٧ ـ ٢٩).
(٦) البراجماتية (٧٤).

وقد طبق وليم جيمس منهجه البراجماتي على ميادين كثيرة، وتناول من خلاله قضايا فلسفية مختلفة، والذي يهمنا في هذا السياق، تطبيقاتُها على ميدان القضايا الدينية.

أمَّا ما يتعلق بالوجود الإلٰهي؛ فقد كان موقف وليم جيمس غامضًا ومضطربًا، فلديه أقوال يظهر فيها إيمانه بالوجود الخارجي للإله ويظهر فيها ذمه الإلحاد، ولديه أقوال أخرى تدل على أنه لا يؤمن بالوجود الخارجي للإله، وأن حقيقة الإلٰه عنده مجرد فكرة في أذهان البشر فقط؛ فلذلك اختلف الدارسون كثيرًا في تحديد موقفه، نتيجة لاختلاف تلك الأقوال[1].

وحتى تتَّضح حقيقةُ مذهب وليم جيمس في الوجود الإلٰهي، فإنه لا بد أن نفرِّق بين مقامين؛ **الأول**: مقام الإيمان بوجود الإلٰه، فإن وليم جيمس لا ينكره، بل يدعو إليه ويراه صحيحًا صائبًا، فإذا كان صِدق العبادة مرهونًا بنتائجها العملية في الحياة، فعبادة الله لها أثر كبير على سلوك المؤمنين بالإلٰه، ولو قمنا ـ كما يقول ـ بمقابلة سلوك المؤمنين بوجود الله مع سلوك غير المؤمنين، فإنَّا نجد ـ في الغالب ـ أن المؤمن مستبشِر متفائل، مليء بالأمل والرجاء، في حين أن الثاني متشائم بائس؛ ولهذا نجد وليم جيمس يقولعلى الأسس البراجماتية: «إذا كان فرض الله يعمل إكفاء ورضا في أوسع معاني الكلمة، فهو فرض صحيح»[2]، ويقول: «إذا تسنَّى لفكرة الله، بصفة خاصة، أن تنجح في أدائها، فكيف يمكن للبراجماتية بأيَّةِ حال من الأحوال، أن تجحد وجود الله؟!»[3].

وأما المقام الثاني: فهو طبيعة الوجود الإلٰهي، وهل هو وجود خارجي قائم بنفسه مستقل عن الذات الإنسانية؟ فمقالات وليم جيمس المتعلقة بهذا المقام، تميل إلى إنكار أن يكون للإله وجود خارجي مستقلٌّ ومتعالٍ على التصور الإنساني، وتجعل حقيقة الإلٰه مجرَّدَ فرض ذهني افترضه البشر، ولا وجود له مستقل، وفي هذا المعنى يقول: «إن البراجماتية لا تتحرج من اعتبار إلٰه يعيش في صميم نجاسة الواقع الخاص، أو الحقيقة المخصوصة، إذا كان ذلك يبدو أنه

---

(١) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلي رايت (٤٩٨)، والفلسفة والاعتقاد الديني (وليم جيمس نموذجًا)، محمد عبد الحفيظ (٩٥، ١١٨، ١٢٣).

(٢) البراجماتية (٣٤٧).

(٣) المرجع السابق (١٠٦).

المكان المرجح أن نجده فيه»[1]، ويقول: «هناك تصورات خافتة معتمة الصورة؛ بحيث إن قيمتها كلِّها تتمثل في وظيفتها؛ مثل: الله، العلة، الجوهر، النفس؛ فهي لا تزوِّدنا بصورةٍ ما محددة، ويبدو أن معناها يتوقف على اتجاهنا الذي نتجهه، وعلى مدى تأثيرها في سلوكنا وتفكيرنا»[2].

وفي أثناء حديثه عن أدلة وجود الله يقول: «وليس في وُسعي هنا، أن أخوض في كل البراهين المنطقية لوجود مثل هذا الكائن الأعظم، أكثرَ من أن أقول: إنه ليس فيها برهان واحد ـ على سبيل الحصر ـ يبدو في نظري صحيحًا؛ لذلك يجب عليَّ أن أعالج فكرة العليم الكلي كمجرد فرض فحسب»[3]، ويقول في نصٍّآخرَ له: «إن الله نداؤنا الطبيعي.. وسأسمي ذلك الجزء السامي من الكون إلهًا»[4].

وقد توصَّل عدد من الدارسين، إلى أن وليم جيمس لا يؤمن بوجودٍ للإله، مستقلٍّ عن تصورات الإنسان، وفي بيان هذا يقول محمود زيدان ـ وهو من أعمق الدارسين العرب لفلسفة وليم جيمس ـ: «إن كتابات جيمس، لا تؤدي إلى الحُكم بأن لله وجودًا موضوعيًّا بالمعنى الدقيق»[5]. ويؤكد زكريا إبراهيم المعنى ذاته فيقول: «ولا يتصور جيمس الله على أنه خارج عن العالم، أو متعالٍ عليه، بل هو يتصوره على أنه جزء من الكون!! أو هو يتحدث عنه كما لو كان الحقيقة المثالية الباطنة في صميم الأشياء»[6].

وأما موقفه من الدين، والالتزام فيه؛ فإنه لا ينكر ذلك، بل يدعو إليه، ويُثني عليه؛ لأجل ما للدين من آثار حسنة على حياة الإنسان، فهو يجعل الإنسانَ أكثر تفاؤلًا، ويقضي على التشاؤم في الحياة. وفي هذا المعنى يقول في سياق حديثه عن البراجماتية: «وحيث إنها ليست صاحبة مصلحة في أيَّة نتيجة،

---

(١) المرجع السابق (١٠٥).

(٢) بعض مشكلات الفلسفة، وليم جيمس (٥٨).

(٣) البراجماتية (١٧٨).

(٤) وليم جيمس، محمود زيدان (١٧٧).

(٥) وليم جيمس (١٨٠).

(٦) دراسات في الفلسفة المعاصرة (٥٣)، وانظر في تأكيد المعنى ذاته: الفلسفة والاعتقاد الديني (وليم جيمس نموذجًا)، محمد عبد الحفيظ (٦٩، ٧٥، ٧٦، ١١٥، ١٢٢).

اللَّهُمَّ إلا تلك التي تصل إليها عقولنا وخبراتنا معًا، فليس عندها تحيُّزات بِدْئية ضد اللاهوت، فإذا أثبتت الأفكار اللاهوتية أن لها قيمة في الحياة الملموسة المحسوسة؛ فهي أفكار صحيحة بالنسبة للبراجماتية»[١].

ويرى أن الإيمان والتدين حق مطلَق لكل شخص، ما دام أنه يرى فيه تحقيقًا لرغباته، ويلمس له أثرًا على سلوكه. وبناء على الأسس البراجماتية، يُقيم وليم جيمس نظرية التفاؤل الديني، على أن الإيمان فرض نافع، له أثر على السلوك الإنساني، فلا بد من إقراره والأخذ به[٢].

ولكنه مع ذلك، يرى الدين عبارة عن إحساس ذاتي، لا يمثل حقيقة موضوعية، وليس صادرًا عن ذات عُليا، مستقلة ومفارقة للكون، يجب طاعتها والأخذ بأوامرها، وإنما هو ناتج عن اللاوعي، ولا يقوم على أسس عقلية، ولا براهينَ يقينية[٣].

ونتيجة لهذه الرؤية، فإنه لا يوجد دين واحد يجب على الناس الأخذ به، وإنما الدين تعددت أشكاله وأصنافه بتعدد الأشخاص المتدينين؛ لأن لكل متدين تجربته الخاصة النافعة له[٤].

وانتقد وليم جيمس الأديان السماوية، وهي عنده اليهودية والنصرانية والإسلام؛ لكونها تقوم على الثنائية، فتصور الله والمخلوقات وجودين متميزًا أحدُهما عن الآخر، وتضيف للإله أوصافًا تجعل منه وجودًا مستقلًّا عن الإنسان، ولكونها تقوم في أساسها على طقوس مفروضة، لا بد للإنسان أن يقوم بها إرضاءً لربه، ويعتقد أن هذه الأديان ستزول، إن لم تكن قد زالت بالفعل، في العصر الحديث المتقدِّم علميًّا[٥].

---

(١) البراجماتية (٩٦٩).

(٢) انظر: الفلسفة والاعتقاد الديني، محمد عبد الحفيظ (٧٩)، ووليم جيمس، محمود زيدان (١٣٩ ـ ١٤١).

(٣) انظر: وليم جيمس، محمود زيدان (١٤٢)، ووليم جيمس، محمد الشنيطي (١٩١ ـ ١٩٩)، ودراسات في الفلسفة المعاصرة، زكريا إبراهيم (٤٩).

(٤) انظر: العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، إميل بوترو (٢٦١)، ودراسات في الفلسفة المعاصرة، زكريا إبراهيم (٤٩).

(٥) انظر: وليم جيمس، محمود زيدان (١٤٣).

ومن خلال التحليل السابق، يظهر بجلاء أن طريقة وليم جيمس يمكن أن تندرج ضمن الإلحاد المتدين، الذي لا يؤمن بوجود الله، ولا بحقائق غيبية موضوعية، ولكنه ـ في الوقت ذاته ـ لا يُعادي الأديان ويدعو إلى التدين، والأخذ به والإبقاء عليه، لا لأنها صحيحة في نفسها، وإنما لأنها مفيدة للإنسان، وموقفه هذا متقارب جدًّا مع موقف فيورباخ، الذي سبق توضيحه.

التيار الثاني

الإلحاد الارتيابي

(المتردد بين الجزم بالنفي أو الإثبات)

مفهوم الإلحاد الارتيابي:

المراد بالإلحاد الشكي «الارتيابي»، الموقف الذي لا يجزم بوجود الله ولا بعدم وجوده، ويلتزم بالتوقف عن إصدار أي موقف جازم، ويجعل كلا الأمرين ـ وجود الله وعدم وجوده ـ محتمَلًا.

ويؤكد كثير من أتباع هذا التيار على أننا عاجزون عن إقامة الأدلة الدالة على وجود الإله، وفي الوقت ذاته، عاجزون عن إقامة الأدلة الدالة على نفيه؛ فقضية الوجود الإلٰهي عندهم، لا تَعدُو أن تكون احتمالًا من الاحتمالات المفروضة في تعليل نشأة الكون وتدبيره.

وأكثر ما يعبر به عن هذا النوع من الإلحاد مصطلح «اللاأَدْرية»، وأول من استعمل هذا المصطلح في التعبير عنهذا النوع من الإلحاد، الفيلسوف الإنجليزي توماس هكسلي في القرن التاسع عشر الميلادي[1].

وينقسم الإلحاد الارتيابي إلى قسمين؛ **الأول**: **الارتياب الجزئي**، وقد يسمى الارتياب المؤقت، وهو الذي يذهب إلى أن الاستدلال على وجود الله، إثباتًا أو نفيًا، ليس مستحيلًا، وإنما لا توجد أدلة ترجح أحد الاحتمالين عنده في اللحظة الراهنة. **والثاني**: **الارتياب المنهجي**، وقد يسمى الارتياب المؤبَّد، وهو الذي يذهب إلى أنه يستحيل إقامة الدليل على إثبات وجود الله. وهذا النوع

---

(١) انظر: وهْم الإلٰه، ريتشارد دوكينز (٥٠).

منقسم إلى نوعين؛ لأنه إما أن يحكم بالاستحالة؛ لأنه لا يمكن البلوغ إلى المعرفة اليقينية، وإما أن يحكم بالاستحالة؛ لأن وجود الله ليس مما يندرج ضمن الأمور التي يمكن التحقق منها تجريبيًا.

والارتياب في وجود الله، ليس على درجة واحدة، وإنما هو متفاوت على درجات متعددة؛ فبعض الشُّكَّاك قد تكون أطراف الاحتمال عنده متساوية فيما بينها في القوة نفيًا وإثباتًا، وبعضهم قد يكون احتمال الإثباتأقوى وأرجح عنده من احتمال النفي، وبعضهم قد يكون احتمال النفي أرجح عنده من احتمال الإثبات.

وقد اشتركت في تأسيس الإلحاد الارتيابي مدارس متعددة، وتيارات فلسفية وعلمية مختلفة، وشخصيات متنوعة المشارب والمآخذ. وليس من غرض البحث رصد كل التشكلات المندرجة ضمن دائرة هذا النوع من الإلحاد، **ويمكن أن نُجمل أهمَّها فيما يلي:**

١ - بيير بايل:

بعد أن انتشى المذهب الشكي البيروني آخرَ القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر، على يد مونتابي، ظهرت شخصيات عديدة تتبنى هذا النوع من الشك، ومن أشهر تلك الشخصيات الفيلسوف بيير بايل، وهو الخليفة الفعلي لمونتابي، ويعد من أقوى من قام بالنقد التاريخي للكتاب المقدس في القرن السابع عشر، وذلك في كتابه «القاموس التاريخي والنقدي»، وقد كان هذا الكتاب الأكثر تأثيرًا على الكُتَّاب الفرنسيين في القرن الثامن عشر[(١)]، ووُصف بأنه «كان منبعًا لا يَنضُب من الدروع التي يتسلح بها أعداء الكنيسة ضدها»[(٢)].

وقد تبنى المنهج الشكي وجعله منهجًا له في الحياة، ووقف من الأدلة التي أقامها توماس الإكويني وغيرُه من المؤمنين على إثبات وجود الله، موقفَ المخالف، وأثار حولها الشكوك والاعتراضات، وانتهى إلى أنه «ينبغي أن يبقى الإنسان على تعليقه الشاكِّ للحكم فيما يتعلق بالبرهنة على وجود الله، وكذلك

(١) انظر: تاريخ الفلسفة، فريدريك (٥/ ٢٦).

(٢) قصة الحضارة، ول ديورانت (٣٨/ ٧).

فيما يتعلق بعلاقته بوصفه خالقًا ومدبِّرًا للكون»[١].

وبناءً على المنهج الشكي، أنكر المعرفة الفطرية بوجود الخالق، واعتمد اعتمادًا كبيرًا على معطيات الرحلات الاستكشافية، التي نُقلت عن بعض الشعوب البدائية بأنها لا تعرف شيئًا عن الإلٰه، فتوصل إلى أن «حقيقة وجود الله، لا هي واضحة وضوحًا مباشرًا، ولا هي قابلة للإثبات»[٢].

ولم يكن هدف بيير بايل تأييد الموقف الجازم بإنكار وجود الله، وإنما كان هدفه السلبي تقويض أي دفاع فلسفي، أو لاهوتي عن الإيمان بوجود الإلٰه، أو بصحة الأديان، وكان يسعى إلى إقامة أخلاق علمانية مستقلة عن مذهب الألوهية، وعن الوحي مطلقًا[٣].

وأكد على أنه يمكن أن يقوم مجتمع ملحد، ويكون متمسكًا بالأخلاق والمبادئ، وانتقد قول أهل الإيمان النافي لإمكان وجود ذلك[٤].

ويلخص جيمس كولينز أهم الإسهامات الشكِّية التي قام بها بايل حول وجود الإلٰه، فيقول: «ويبدو إسهام بايل في نزاع القرن الثامن عشر عن الإلٰه حول ثلاث نقاط أساسية: لا يمكن، ولا ينبغي أن يكون للإيمان الديني بالإلٰه دفاع عقلي، سواءٌ كان فلسفيًّا أو لاهوتيًّا. لا يستطيع العقلُ الإنساني أن يُقيم برهانًا ميتافيزيقيًّا على وجود الإلٰه. والطبيعة والعناية الإلٰهية والأخلاقية مؤسسة تأسيسًا مستقلًّا في النور الطبيعي للفَهم العلمي، ولا تحتاج إلى اعتماد من الدين، أو مذهب الألوهية النظري»[٥].

ورغم تبني بايل للمذهب الشكِّي، وتطبيقِه الصارم له على القضايا الإلٰهية، إلا أنه يعترف بوجود بعض الحقائق الضرورية، الواضحة وضوحًا مباشرًا، وهي القضايا المشتركة والمبادئ الأولى، ومن الأمثلة التي يُورِدها بايل: القول بأن الكل أكبر من الجزء ونحوه من المبادئ، وهذا تناقض منهجي بيِّن في منهجه[٦].

---

(١) في الفلسفة الحديثة، جيمس كولينز (١٨٩).
(٢) المرجع السابق (١٩١).
(٣) انظر: المرجع السابق (١٩١).
(٤) انظر: المرجع السابق (١٩٢).
(٥) المرجع السابق (١٩٤).
(٦) انظر: المرجع السابق (١٨٩ ـ ١٩٠).

٢ ـ ومن أشهر الملاحدة الشُّكَّاك: ديفيد هيوم:

فهو يعد من أبرز مَن تبنَّـى المنهج الارتيابي، ومن أقوى الفلاسفة المنظِّرين له، وقد نشأ في أول حياته نشأةً دينية على المذهب الكالفيني، ثم ارتحل عنه وتحول إلى مـذهب التشـكيك والارتياب، وكان أحد أهم أسباب هذا التحول، قراءتُه لكتاب كلارك «برهان على وجود الله وصفاته»، الذي قصد فيه مؤلفه إقامة الأدلة على وجود الله، والكشف عن البراهين العقلية لذلك، ولكن، نتيجة لضعفه وعدم تماسكه، تشكَّك هيوم في دينه(١).

وعُني هيوم بالقضايا الدينية كثيرًا، وأَوْلاها اهتمامًا بالغًا. وألف في شأنها كتابين؛ أحدهما: «التاريخ الطبيعي للدين»، وتناول فيه تاريخ الأديان لدى البشرية، ورصد تطوراتها، وكشف عن طبيعتها، وأكد فيه على أن الأصل في الدين عند الإنسان الشرك وليس التوحيد!! وأن الأديان التوحيدية كانت سببًا للتعصب، وعدم التسامح.

والكتاب الآخر: «محاورات في الدين الطبيعي»، ويعدُّ هذا الكتاب من أنضج كتب هيوم وأتقنها(٢)؛ لأنه ظلَّ سنوات كثيرة يضيف إليه ويعدل فيه، ولم يُنشر إلا بعد موته، وهو عبارة عن حوار مطوَّل بين ثلاث شخصيات رمزية، ذوي نزعات مختلفة، وهم: كليانش، ويمثل الاتجاه العقلي، الذي يركن إلى العقل، ويؤمن بقدرته على الوصول إلى الحق. وفيلون، ويمثل الاتجاه الشكِّي، الذي لا يريد الإيمان بالدين ولا بالعقل، وإنما يقف عند الشك والارتياب. وديمان، ويمثل رجل اللاهوت، الذي يتصف بالجمود وعدم المرونة، ويرفض أن يُخضع موضوع الدين لأي تحليل ونقد.

وقد كتبه هيوم بدرجة عالية من التجرد، إلى درجة أن الباحثين اختلفوا في تحديد الشخصية التي تمثل رأي هيوم؛ فمنهم من يقول: إنها شخصية فيلون. ومنهم من يقول: إنها شخصية كلياش، ومنهم من يقول: إن كلًّا من فيلون وكليانش، يمثل رأي هيوم باعتباره تنازعه النزعتان(٣)، ويبدو أن الأقرب أن

---

(١) انظر: الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، عثمان الخشت (٧).

(٢) انظر: فلسفة هيوم بين الشك والاعتقاد، محمد فتحي الشنيطي (١٨).

(٣) انظر: محاورات في الدين الطبيعي ـ المقدمة (٦)، وديفيد هيوم، زكي نجيب محمود (١٦٤)، =

شخصية فيلون هي التي تمثل رأي هيوم؛ لكون ذلك هو المنسجم مع أصوله الفلسفية والمعرفية؛ ولأن هيوم كثيرًا ما يصف نفسه بأنه شاكٌّ[1].

ويعدُّ هذا الكتاب من أهم الكتب التي باتت معتمَدة لدى الاتجاه الإلحادي، وما طُرح فيه من اعتراضات، أضحى متداوَلًا بشكل كبير بينهم.

ومن خلال مسلكه التجريبي الشكي، شكك هيوم في كل الأدلة الدالة على وجود الله، وحكم عليها بالإبطال؛ لأنها قائمة ـ في نظره ـ على فكرة العِلِّية، واستقلال الوجود الإلٰهي عمَّا يقوم في أذهاننا عنه. فبعد أن قرر هيوم أن كل استدلالات الواقع مبنية على التعليل، وأن كل العلل مبنية على التتابع بين الحوادث الحسية، وأكد أننا لا نعلم عن العلة شيئًا إلا أنها الحادثة السابقة على الحادثة اللاحقة، وأننا في العادة إنما نستدل من وجود الساعة على وجود الصانع؛ لأننا رأينا الصانع وهو يصنِّف الساعة ويؤلف بين مكوناتها، ونحن كذلك نستدل من وجود المنزل على وجود البَنَّاء؛ لأننا رأينا في العادة كيف يقوم البَنَّاءُ بجمع مواد البناء وتركيبها وتنسيقها، ولكننا في حالة وجود الكون، لا نملك تلك المعطيات الحسية، فلا ندري شيئًا عن مكونات الكون الأولى، ولم نرَ كيف بُني الكون وتكوَّن، ولا كيف صِيغت موادُّه؛ فلا يحقُّ لنا أن نستدل بنظامه على وجود الخالق!! ولا يحق لنا أن نَقيس نظامه على نظام المنزل والساعة؛ لكوننا لم نرَ سبب وجود الله، ولا طريقة صناعته له!!

ولهذا، يقول هيوم على لسان فيلون مخاطبًا كليانش، الذي يستدل بتنظيم الكون على وجود الله: «هل يمكنك أن تدَّعي إظهار أيِّ تشابهٍ كهذا، بين بناء المنزل وتكوُّن العالم؟! هل حَدَث لك أن رأيت في الطبيعة حالة تُشبه أول ترتب للعناصر؟! هل حدث أن صِيغت العوالم تحت بصرك؟! وهل أتيح لك أن تلاحظ تقدُّم الظاهرة بأَسْره من أول تبدٍّ للنظام إلى تمامه النهائي»[2].

= وتاريخ الفلسفة، فردريك كوبلستون (٥/ ٣٨٩)، ودراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، محمد عبد الحفيظ (٧٩).

(١) انظر: شخصيات ومذاهب فلسفية، عثمان أمين (١٣١).

(٢) محاورات في الدين الطبيعي، هيوم (٤٥ ـ ٤٨)، وانظر: تكوين العقل الحديث، جون هرمان (١/ ٤٥٨)، والله في الفلسفة الحديثة، جيمس كولينز (١٧٠)، وتاريخ الفلسفة الحديثة، فردريك كوبلستون (٥/ ٣٨٧ ـ ٣٩١).

وأما موقفه من الأديان؛ فنتيجة لمنهجه الشكي، فقد كان خَصمًا لدودًا لها، فهو يرى أن الأديان لم تنشأ عند الإنسان نتيجة تأمل فلسفي، أو ضرورة عقلية، وإنما نشأت نتيجة خيالات وأوهام، اعتقدها الإنسان البدائي في الأرواح غير المرئية؛ كي تلبِّيَ له حاجاته، وافترض أن هذه الأرواح أكثر أهمية من الأخرى، فتعددت الآلهة لدى البشرية؛ لتعدد مهامها، ولأجل هذا ادعى أن الأصل في الديانة الشرك والتعدد، وليس التوحيد[1].

وهو يرى أن الأديان منبع للخرافة، وسبب الشرور، ويقول على لسان فيلون: «وإذا ذُكرت الروح الدينية في أية رواية تاريخية، لَأيقنَّا أننا سنلقى فيما بعد تفاصيل عن الشقاء الذي يصحبها، وليس هناك حِقبة في الزمان يمكن أن تكون أسعد، أو أكثر رفاهية من تلك الحقبة التي لم يكن فيها اعتبارٌ ما لهذه الروح الدينية، أو لم يسمع عنها فيها»[2].

وأما الوحي والنبوة؛ فقد بادر إلى إنكارها، وأعلن الحرب ضدها، وأثار حولها الشكوك والارتياب، وكتب عن موضوع المعجزات رسالة خاصة كانت بعنوان «مقالة في المعجزات»، أنكر فيها كل المعجزات المنسوبة إلى الأنبياء، وبيَّـن أن الإقرار بوقوع المعجزات، إنما هو إيمان لا يقوم على أساس صحيح يمكن الوثوق فيه؛ **أما أولًا**: فلأن التجربة قد دلَّت على أن الكون يسير في نظام تتابعي معين، وتصديق العقل باستمرار هذا النظام، أسهل وأقرب من تصديقه بكسره واختلاله. **وأما ثانيًا**: فلأنه ليس هناك معجزة واحدة، مما يروى، قد شهدها عدد كافٍ من الشهود، الذين تطمئن إلى رجاحة عقولهم وارتفاع منزلتهم؛ من التربية، والتعلم، ووعيهم المنافي للغفلة. وأما ثالثًا: فلأن من طبيعة الإنسان أن يميل إلى الأمور العجيبة والمدهشة، ويُغريه ذلك بالإسراع إلى تصديقها والقَبول لها[3].

---

(١) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلي رايت (٢٢٣)، والموجز في تاريخ الفلسفة، لجنة من الأساتذة السوفيات (١٧٨).

(٢) محاورات في الدين الطبيعي، هيوم (١٤٩).

(٣) انظر: ديفيد هيوم، زكي نجيب محمود (١٦٦ ـ ١٧٠)، وتاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلي رايت (٢١٧)، ومدخل إلى الفلسفة، هرمان راندال (١٩٢)، ومدخل إلى الفلسفة، جون لويس (١١٥)، والإلحاد في الغرب، رمسيس عوض (١٢٦ ـ ١٢٨).

ومع ذلك، فهيوم لا ينكر إمكان المعجزات؛ لأن إمكان وقوعها نتيجة طبيعية لمذهبه الذي ينكر ضرورة التتابع السببي بين الأشياء والحوادث، فما دامت الأشياء لا تتتابع في نظام معين، فمن الجائز أن يحدث في الطبيعة أي شيء من الخوارق[1].

وقد سخر هيوم من الكتب المؤلّفة في القضايا الدينية، وقال عنها كلمة مشهورة متداولة، وهي: «إذا أخذنا بيدنا أي مجلد في اللاهوت، أو في الميتافيزيقا المدرسية مثلًا، وتساءلنا: هل يتضمن أيَّ تعليلات تجريبية حول الكم والعدد؟ كلَّا، هل يتضمن تعليلات تجريبية حول وقائع ووجود؟ كلَّا. إذن ارْمِه في النار؛ لأنه لا يمكن أن يتضمن سوى سفسطات وأوهام!»[2].

٣ ـ وممن تبنَّى المذهب الارتيابي الشكي: العالم البيولوجي المشهور داروين:

ومذهبه في الموقف من الدين يكتنفه شيء من الغموض، وقد اختلفت الآراء في تحديده كثيرًا، فمن الباحثين مَن ذهب إلى أنه كان ملحدًا لاأدريًّا، ومنهم من ذهب إلى أنه كان ربوبيًّا؛ مؤمنًا بوجود الإلٰه ومنكرًا للأديان ولتدخل الله في تدبير الكون. واختار عدد من الدارسين التفصيل في حاله، وأكدوا على أنه مرَّ بمراحلَ متعددة؛ فقد كان في أول أمره متديِّنًا بالمسيحية، ثم تحول إلى الدين الربوبي، وكان هذا هو مذهبه حين ألَّف كتابه «أصل الأنواع»، وظهر عنده في هذه المرحلة، الاعتماد على قضية الشر في إنكار تدبير الله للكون، وإنكار المعجزات، ثم تطور به الحال حتى بلغ مرحلة الإلحاد الشكي[3].

وقد أجاب على من يتهمونه بالإلحاد والجزم بإنكار وجود الله بقوله: «إني متردِّد، ولكني في أقصى خطرات هذا التردد، ولم أكن قطُّ ملحدًا بالمعنى الذي يُفهم فيه الإلحاد على أنه إنكار الله، وأحسب أن وصف اللاأَدْري يَصدق عليَّ في أكثر الأوقات لا في جميعها، كلما تقدمت الأيام)[4]، وحين سأله طالب هولندي

---

(١) انظر: قصة الفلسفة الحديثة، زكي نجيب محمود (٢٤٥).

(٢) مبحث في الفاهمة البشرية، هيوم (٢٢١)، وانظر أيضًا: تكوين العقل الحديث، جون هرمان (١/ ٤١٨)، وتاريخ الفلسفة، فريدريك كوبلستون (٥/ ٣١٨).

(٣) انظر: داروين، مايكل رويس (٢٧٥ ـ ٢٧٨)، وكتب غيرت وجه العالم، روبرت داونز (٣٠١ ـ ٣٠٢)، والفكر المادي الحديث، محمود عثمان (١٣٨ ـ ١٤٠)، وعقائد المفكرين في القرن العشرين، عباس العقاد (٥٦ ـ ٦٠)، وموسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي (١/ ٤٧٤).

(٤) موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي (١/ ٤٧٤).

عن إيمانه بالله، كتب إليه سنة (١٨٧٣م) يقول: «إن استحالة تصور هذا الكون العظيم العجيب، وفيه نفوسنا الشاعرة، قائمًا على مجرد المصادفة، هي ـ في نظري ـ أقوى البراهين على وجود الخالق، ولكنني لم أستطع قطُّ أن أقرر قيمة هذا البرهان»[(١)].

وبعد دراسته المطولة لحياة داروين، يقول مايكل روس: «ولم يكن داروين يشعر بأنه ملحد أبدًا في حياته، ولم يَدْعُ إلى الإلحاد، وقد أصبح فيما بعد من اللاأدريين، نَزَّاعًا إلى الشك»[(٢)]، وأكد على أن داروين كان متأثرًا بمذهب هيوم الشكي بشكل كبير جدًّا، وأنه كان يسير على خطاه في توضيح أفكاره[(٣)].

وأما موقف داروين من الأديان، فإنه يرى الدين ظاهرة طبيعية، حدثت في حياة الناس عن طريق التطور، وأنه حدث في حياة الإنسان عن طريق الصدفة، ولا يقوم على أي أساس عقلي أو برهاني، ويؤكد على أننا لا نملك أدلة تُثبت أن كل المجتمعات الـمُوغِلة في القِدَم، كانت تعتقد بوجود الخالق[(٤)].

وبعد إظهار داروين لنظريته، ونشرِه لها، تبنَّى منهجه ورؤيته عدد كبير الفلاسفة في زمنه، وسعَوا في نشرها وتدعيمها؛ ومن أشهرهم:

أ ـ الفيلسوف الإنجليزي «سبنسر» (١٩٠٣م):

وهو عالم اجتماع ونفس، وكان معاصرًا وصديقًا لداروين، وتبنَّى نظرية التطور وتحمَّس لها كثيرًا، حتى لقَّبه بعض الدارسين بـ(نبي التطور)[(٥)]، وقد وسَّع مجال نظرية التطور فصيَّرها شاملةً لكل الظواهر الطبيعية بعد أن كانت مقتصرةً على عالم الأحياء، وأنشأ الفلسفة التركيبية، وتناول من خلالها العلوم البيولوجية والاجتماعية وغيرها، من منظور مبدأ التطور[(٦)].

وقد كان لاأدريًّا في منهجه المعرفي، ويرى أننا لا نُدرك إلا ظواهر

---

(١) عقائد المفكرين في القرن العشرين، عباس العقاد (٥٦).
(٢) داروين (٢٧٥ ـ ٢٧٦).
(٣) المرجع السابق (٣٠٦ ـ ٣٠٨).
(٤) المرجع السابق (٣٠٧ ـ ٣٠٩).
(٥) انظر: عصر الأيديولوجية، هنري أيكن (١٩٧).
(٦) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلي (٤٣٦)، والموسوعة الفلسفية المختصرة (٢٤٧)، والموسوعة الفسفية، لجنة من علماء السوفيات (٢٤٢).

الأشياء، كما قرر هيوم وكانط من قبلُ؛ ولهذا شنَّ هجومًا عنيفًا على الأديان وأتباعها، وفي الوقت نفسه، انتقد الاتجاه الملحد الجازم بعدم وجود الله، باعتبار أن كلًّا منهما يبني موقفه على التأكيد المخالِف للمنهج الشكي، وأكد على أننا لا نستطيع أن نثبت وجود الله، ولا أن نؤكد نفي وجوده[١].

ب ـ توماس هكسلي (ت١٨٩٥م):

وهو عالم في البيولوجيا، وكان صديقًا حميمًا لداروين وتابعًا له، ولم يكن في أول أمره مقتنعًا بنظرية التطور، ولكنه غيَّـر رأيه بعد أن نشر داروين كتابه «أصل الأنواع»، فأصبح من أكبر المتحمسين لها، حتى وُصف بأنه «كلب داروين»؛ لشدة تحمسه في الدفاع عن نظرية التطور. ووصف بأنه «من أشهر القائلين بنظرية التطور، وأكثرهم ضجيجًا ومهاترة»[٢]. ووصف بأنه «النصير العظيم لآراء داروين»[٣].

وقد صرَّح بأنه من أتباع هيوم في منهجه الشكي، وكان في أول حياته مؤمنًا بالمسيحية وبوجود الله، ثم غيَّـر رأيه بعد ذلك، واستقر على الإلحاد الشكي، وأنكر على المؤمنين والملحدين على حدٍّ سواء، باعتبار أنهم خالفوا المنهج الشكي[٤].

٤ ـ برتراند رسل (١٩٧٠م):

لا يعدُّ برتراند رسل داخلًا ضمن المرحلة التاريخية التي يقصد البحث إلى دراستها، ولكنه أضيف إليها؛ لقُرب عهده من الفكر الحديث، ولأهمية آرائه الإلحادية الشكِّية، فهو يعد من أعظم الفلاسفة الارتيابيين، الذين طبقت شهرتهم الآفاق الغربية؛ فهو ـ كما يقول بعض الدارسين ـ: «منذ أن نشأ، وهو يحتل نقطة مركزية من الاهتمام والبحث الفلسفي الإنجليزي، فهو في الفلسفة الإنجليزية أكثر الشخصيات قوميةً وبروزًا ودلالة، كما أنه أكثر إثارة للمشكلات والجدل،

---

(١) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلي (٤٣٩، ٤٥٥)، والموسوعة الفلسفية المختصرة (٢٤٧)، والموجز في تاريخ الفلسفة، جماعة من الأساتذة السوفيات (٥٠٦).

(٢) تاريخ الفلسفة الحديث، وليم كلي (٣٦٤).

(٣) معالم تاريخ الإنسانية، ويلز (١٣١٤).

(٤) انظر: الموسوعة الفلسفية، لجنة من العلماء السوفيات (٥٦٠).

وهو المثل الرئيسي للفكر في الأعوام الثلاثة الأخيرة، وأقوى متحدث باسم الروح الفلسفية في العالم الناطق بالإنجليزية في الوقت الحاضر... فهو المفكر الإنجليزي الوحيد في هذا العصر، الذي أحرز شهرة دولية، وهو الوحيد الذي أصبح اسمه معروفًا في جميع البلدان»(١).

ولأن اعتراضاته الشكية باتت معتمدة ومنتشرة لدى التيارات الإلحادية بشكل كبير جدًّا، فبعد أن نشر مقاله «عبادة الإنسان الحر»، ظلَّت آراؤه عن الدين من أكثر ما يشار إليه في أدبيات القرن العشرين(٢).

وقد اهتم بالقضايا الدينية اهتمامًا كبيرًا، وحرَص على إظهاره مناقضته لها في مناسبات كثيرة، وكتابات متعددة، وأطلق على نفسه أنه «لاأدريٌّ»(٣)، فقال: «أنا لا أظن أن وجود الإله المسيحي أكثر احتمالًا من وجود آلهة الأولمب ـ آلهة اليونان ـ أو النرويجية»(٤).

وذكر عن نفسه أنه كان متدينًا عميقَ التدين، ثم أخذ يبحث في ثلاث قضايا، وهي: الله، والخلود، وحرية الإرادة. وتوصل إلى أنه «ليس هناك أي سبب للاعتقاد في هذه الأمور الثلاثة»(٥). وفي حديثه عن تطوره الفكري، يقول: «وأما فيما يختص بالدين؛ فقد انتهى بي الأمر إلى أن كفرت أولًا بحرية الإرادة، ثم بخلود الرُّوح، وأخيرًا بالله»(٦)!!

وفي خصوص الإيمان بوجود الخالق يقول: «وأما بخصوص الله؛ فكان هناك العديد من الحجج التي قدمت لإثبات وجوده، وأنا أعتقد أنها جميعًا مجردة من أيَّة قيمة، وأن لا أحد كان سيقبل بها لولا الحاجة إليها، من أجل الإيمان بالخلاصة المحددة»(٧).

وذكر مثالًا يؤكد به ارتيابه في وجود الله، فقال: «ولنأخذ مثلًا آخر: لا

---

(١) الفلسفة الإنجليزية في مائة عام، رودلف متس (٢/ ١٦٣).
(٢) مختارات من أفضل ما كتب برتراندرسل (٣٣).
(٣) انظر: المرجع السابق (٥١).
(٤) حوارات مع برتراند رسل (٢٥).
(٥) المرجع السابق (٢٣).
(٦) فلسفتي كيف تطورت (٣).
(٧) حوارات مع برتراندرسل (٢٤).

يستطيع أحد إثبات أنه لا يوجد بين الأرض والمريخ إبريق شاي من الصيني يدور في مدار بيضاوي، ولكن لا أحد يعتقد أن ذلك مرجَّح بدرجة تكفي لأخذه في الاعتبار علميًّا، أعتقد أن الإلٰه المسيحي هو بالدرجة نفسها غيرُ مرجَّح»[1].

وفي عام (١٩٢٧م)، ألقى محاضرة بعنوان: «لماذا لست مسيحيًّا؟!»، كشف فيها عن الأسباب التي جعلته لا يؤمن بوجود الخالق، وتتبَّع فيها الأدلة التي أقامها المؤمنون على إثبات وجود الله، وأقام حولها الاعتراضات والشكوك.

وذكر من حجج المؤمنين برهان المسبِّب الأول، الذي يقوم على أنه لا بد من وجود سبب لكل شيء، واعترض عليه بأن هذه الحجة تجعلنا في آخر المطاف نقول: إن وجود الله لا بد له من سبب، وهذا متناقض مع معتقد أهل الأديان[2]، وعَرَض دليل النظام، الذي يقوم على أن الكون يعيش حالة من الانتظام والدِّقة، ولا بد من وجود منظِّم له، واعترض عليه بأنه لا نظام في الكون، وأن ما نسميه نظامًا، هو في الحقيقة مجرد مواصفات بشرية لا غيرُ[3].

وهكذا فعل مع باقي البراهين والحجج، التي استدل بها المؤمنون على وجود الله، وأثار حولها اعتراضاتٍ من جنسٍ ما سبق إيضاحه، وأضحت تلك الاعتراضات مُعتمَدَة لدى مَن جاء بعده من الملاحدة.

ويرى برتراند رسل، أن الأديان لا تقوم على أساس موضوعي أو عقلي، وإنما أساسها جانب نفسي وهمي؛ فالأديان ـ عنده ـ تعتمد بشكل أساسي على الخوف من الطبيعة، وعلى الرغبة في أن يجد المرء أخًا له أكبرَ منه، يساعده على الصعوبات، ويقف إلى جانبه في المعارك ضد الطبيعة؛ فاخترع الإنسانُ الإلٰه والأديان ليقوم بهذه المهمة، ثم أكد على أن العلم يساعدنا في تخطِّي الخوف المسيطِر على البشر بقوة، ويعلمنا كيف لا نتعلق بمساعدة موهومة في السماء[4]،

---

(١) مختارات من أفضل ما كتب برتراندرسل (٥١)، والكتاب قدم له براتراند رسل ذاته.

(٢) انظر: مجلة أنا أفكر، العدد (٧) (ص٢١)، وانظر: مختارات من أفضل ما كتبه برتراندرسل (٣٨).

(٣) انظر: أفضل ما كتبه برتراند رسل (٤٠).

(٤) انظر: حوارات مع برتراندرسل (٢٧)، ولماذا لست مسيحيًّا ـ ضمن مجلة أنا أفكر ـ، العدد (٧) (ص٢٧)، ومختارات من أفضل ما كتبه برتراندرسل (٣٣، ٤٥).

ويعرِّف الاعتقاد، فيقول: «العقيدة: اعتقاد راسخ في شيء لا يوجد عليه دليل»[1].

واستمر في نقده للأديان، وادَّعى أنها مُضِرَّةٌ بالحياة الإنسانية وبالأخلاق، ومعطِّلة للتقدم والرقي، فقال: «أعتقد أن جُلَّ وجوه تجسُّد ـ الدين ـ عبر التاريخ، كانت مضرة» وبعد أن اعترف ببعض فوائد الدين، قال: «لكن نتائجه ـ في أغلبها ـ كانت سلبية. . . وفي الجملة، أعتقد أن الدين قد تسبب في كثير من المضار»[2].

وجعل الإحساس بالحاجة إلى الدين جُبنًا وخوفًا من الإنسان، فقال: «إن الناس الذين يشعرون أنهم يجب أن تكون لهم عقيدة أو دين لكي يواجهوا الحياة، إنما يُظهرون نوعًا من الجبن، الذي يعدُّ، في أي مجال آخر، مَدعاةً للازدراء!»[3].

ونتيجة لمنهجه الارتيابي، ومادِّيَّته، أنكر خلود النفس فقال: «أعرف أن الجسم سيتفكَّك ويَنحلُّ، ولا أرى مِن موجب على الإطلاق للاعتقاد بأن الروح ستستمر عندما يكون الجسم قد تفكك وانحل»[4].

---

(١) مختارات من أفضل ما كتبه برتراندرسل (٣٦).

(٢) حوارات مع برتراندرسل (٢٦)، وانظر: لماذا لست ملحدًا؟! ـ ضمن مجلة أنا أفكر ـ العدد (٧) (ص٢٧)، ومختارات من أفضل ما كتبه برتراندرسل (٣٤، ٣٦، ٥٠).

(٣) أفضل ما كتبه برتراندرسل (٥٠)، وانظر: حوارات مع برتراندرسل (٣٠).

(٤) حوارات مع برتراندرسل (٣٣).

التيار الثالث

الدين الربوبي

(الدين الطبيعي)

مفهوم الدين الربوبي وألقابه:

اختلفت المقالات التي قيلت في بيان مفهوم الدين الربوبي، وتنوعت صياغاتها؛ فقد قيل في تعريفه: أنه «الاعتقاد بأن هناك إلهًا كائنًا أسمى، خيِّرًا حكيمًا، قد خلق العالم، لكنه لم يعد يتدخل فيه»[1]. وقيل فيه: «الاعتقاد بوجود إلٰه كَسَبَبٍ أوَّلي لا شخصي للعالم، والعالَم ـ من وجهة نظر الربوبية ـ قد تُرك لفعل قوانينه الخاصة بعد أن خُلق»[2].

وفي «دليل أكسفورد للفلسفة»، عُرف الدين الربوبي بأنه: «الاعتقاد الفلسفي في إلٰهٍ يثبت بالعقل والشواهد ـ خصوصًا البرهان الغائي ـ دون قبول المعلومات الخاصة التي تفترض أنه أوحى بها في الإنجيل، أو القرآن مثلًا، ومن ثَم فإن الربوبية تشتمل على الاعتقاد في خالق أسَّس العالم وعملياته، لكنه لا يستجيب لعبادة البشر، أو حاجاتهم»[3].

وقيل في تعريفه: «وجهة النظر التي تقول بوجود إلٰه غير شخصي، ليس كإله الديانات الكتابية، كسبب أولي للعالم، ويعتقد الربوبي أن الله خلق العالم وتركه يعمل وفق قوانينه دون تدخل منه»[4].

---

(١) الموسوعة الفلسفية المختصرة (٤٢٣).

(٢) الموسوعة الفلسفية، لجنة من العلماء السوفيات (٢٢٧).

(٣) دليل أكسفورد للفلسفة (٢/ ١٤٠٤).

(٤) المعجم الفلسفي، عبد المنعم الحفني (٣١٣).

وكل ما ذُكر من مقالات في بيان مفهوم الدين الربوبي، متقارِبٌ في معناه ولفظه، ويمكن أن يُصاغ من مجموعها تعريف شامل واضح؛ فيقال: الدين الربوبي، هو الاتجاه الذي يؤمن بوجود الخالق، ويُقِرُّ بخلقه للكون، ولكنه ينكر الوحي والنبوات والأديان، ويعتمد على مجرد العقل في تأسيس علاقته مع الله، ويعتقد أن الله لا يتدخل في الكون بعد أن خلقه أول مرة.

وقد أُطلقت على ذلك الاتجاه ألقاب عديدة غير الدين الربوبي؛ **فمن ألقابه**: **مذهب التأليه الطبيعي**؛ وقد أشار لالاند، وغيره، إلى أن مصطلح التأليه الطبيعي، استُعمل بمعانٍ عديدة، وأطلق إطلاقات مختلفة، ولكنه أشار إلى أنه يقصد به عند طائفة: «مذهب الفلاسفة الذين لا يُسلِمون إلا بوجود الله، وبخلود النفس وشرعه الواجب، رافضين العقائد المذهبية المنزَّلة، وحتى مبدأ المرجعية في الشأن الديني»[1].

ومن ألقابه: **التأليه**؛ من غير إضافة إلى لفظٍ آخر؛ «فقد استُخدمت كلمة «المؤلهة» لأول مرة في القرن السادس عشر، واستخدمت لتُطلَق على مجموعة من الكتاب ينتمون ـ في الغالب ـ إلى الجزء الأخير من القرن السابع عشر، والجزء الأول من القرن الثامن عشر، الذين رفضوا فكرة الوحي المفارق للطبيعة والأسرار الموحَى بها»[2].

ومن ألقابه: **الدين الطبيعي**؛ وهو إطلاقٌ ظهر في القرن الثامن عشر، وكان يقصد به الاعتقاد بوجود الخالق، وخيريته، وإلزامية فعل الخير من جهة العقل والضمير، مع عدم التسليم بالوحي والنبوات المنزَّلة[3].

وإنما استعمل مصطلح «الطبيعي»؛ لأن أتباع هذا الاتجاه، يدَّعون أن تصورهم عن الإله، وعن العلاقة به، هو المتطابِق مع الطبيعة والعقل، ولأن

---

(١) موسوعة الفلسفة، لالاند (١/ ٢٥٨)، وانظر أيضًا: المعجم الفلسفي، جميل صليبا (١/ ٢٣١)، والمعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية (٣٧٠)، والمعجم الفلسفي، مراد وهبة (١٦٤)، والفكر الأوروبي الحديث ـ القرن الثامن عشر ـ، فرانكلين باومر (٦٤).

(٢) تاريخ الفلسفة، فريدريك كوبلستون (٥/ ٢١٣).

(٣) انظر: موسوعة الفلسفة، لالاند (٣/ ١٢٠٤)، والمعجم الفلسفي، جميل صليبا (١/ ٥٧٢)، والمعجم الفلسفي، مراد وهبة (٣٣٣)، والمعجم الفلسفي، عبد المنعم الحفني (١٢٤).

دينهم يعتمد على قوانين الطبيعة وليس على أمرٍ خارجٍ عنها[1].

ولكن هذا المصطلح ـ أعني الدين الطبيعي ـ قد يُطلق عند بعض الفلاسفة بمعنًى آخرَ، فقد أطلقه هيجل بمعنى الدين البدائي، المختلط بخواصِّ الطبيعة[2].

ولقَّبه جان جاك روسو بدين الفطرة، وهو في مقصوده، عبارة عن عبادة الله بحسب ما يُمليه ضمير الإنسان ومشاعره، من غير اعتماد على أي دين يزعم أنه موحى به من عند الله[3].

ويلقِّبه بعض الباحثين بالدين العقلي، أو التأليه العقلي؛ باعتبار أنه مع إقراره بوجود الخالق ولزوم التعبد له، لا يعتمد إلا على العقل الإنساني في بناء التدين، والعلاقة مع الله[4].

ومن خلال التفصيل السابق، يتضح أن هذا الاتجاه يعدُّ وسطًا بين أهل الأديان المنزَّلة وبين أهل الإلحاد، فهو يشترك مع أهل الأديان في الإقرار بوجود الله وفي لزوم التعبُّد له، وفي الدفاع عن الوجود الإلٰهي ضد مُنكِريه، ويشترك مع أهل الإلحاد في إنكار النبوَّات، ويقف معهم في الهجوم على أهل الأديان المنزَّلة، ويَكِيل لهم التُّهَم في إيمانهم بالوحي والنبوة.

نشأة الدين الربوبي وتطوره:

وُجدت تشكُّلات، منذ عصور قديمة جدًّا، للفكرة الأساسية التي يقوم عليها الدين الربوبي ـ الإقرار بوجود الخالق وإنكار النبوات ـ؛ فقد ذكر كثير من مؤرخي المقالات أن البراهمة ـ وهي فرقة من الفرق الهندية القديمة ـ كانوا يُقِرُّون بوجود الخالق، ولكنهم يَنفُون النبوات، ويدَّعون أن العقل يكفيهم في تأسيس علاقتهم مع الله. ومما استدلوا به: أن العقل يدل على وجود الله الحكيم، والحكيم لا يَتعبَّدُ خلقَه إلا بما تدل عليه عقولهم، وهي كافية في

(١) انظر: المدخل إلى الفلسفة، أزفلد كوليه (٢٤٧)، والإلحاد في الغرب، رمسيس عوض (١٢١)، وإمانويل كانت، عبد الرحمٰن بدوي (٧٧).

(٢) مدخل إلى فلسفة الدين، محمد عثمان الخشت (٨٥).

(٣) انظر: دين الفطرة، جان جاك روسو (٨٩).

(٤) انظر: مبادئ الفلسفة، ا. س. رابوبرت (٢٠٠)، وتكوين العقل الحديث، جون هرمان راندال (١/ ٤٣٣).

الدلالة على الحقائق التي يحبها الإلٰه[1].

وكذلك وُجد في العالم الإسلامي من يتبنى فكرة الدين الربوبي، ومن أشهر من كان يمثل هذا الاتجاه: الفيلسوف الطبيب، أبو بكر محمد بن زكريا الرازي؛ فقد ألَّف رسالة ينتقد فيها النبوات، ويقيم الأدلة على أن اختصاص الوحي بأشخاص دون غيرهم، لا يستقيم مع الحكمة[2].

وممن كان يمثل هذا الاتجاه في التاريخ الإسلامي: أحمد بن يحيى ابن الراوندي؛ فقد وضع مؤلفات عديدة؛ ككتاب «الدامغ» و«الزمرد»، وغيرهما؛ قصد فيها إلى إبطال النبوة، وبيان مناقضتها للعقل في نظره[3].

وأما أول تشكُّل لهذا الاتجاه في الفكر الغربي الحديث، فقد اختلف فيه الباحثون؛ فمنهم من يرجع ذلك إلى القرن السادس عشر، ولكن أكثرهم يرجعه إلى القرن السابع عشر، وكان ذلك على يد لورد هيربرت تشيربري (١٦٤٨م)، باعتبار أنه أول من لخص مبادئ هذا الاتجاه[4].

وكان لقيام هذا الاتجاه في القرن السابع عشر أسباب خاصة، وذلك أنه بعد أن اكتشف الناس ضخامة الانحرافات العقدية عند الكنيسة، وسعة المناقضة في كثير منها للعقل والعلم، وبعد أن قامت دراسات موسعة ومعمقة، أَجْلت ما في الكتاب المقدس من تناقضات وانقطاع تاريخي بيِّـن، وظهرت دراسات أخرى أوضحت ما في الأخلاق الكَنَسية من فساد، وما احتوته من أضرار، بعد ذلك كلِّه أخذت تتشكَّل عند قطاع كبير من المفكرين، ضرورة التمرد على هذه المنظومة، وإعلان الانفصال عنها، بل والهجوم عليها، وتخليص الإلٰه من نسبة هذه المفاسد إليه!!

فتبلورت الفكرة المركزية في هذا الاتجاه في وجوب الإيمان بالله الخالق، وإنكار كل الأديان التي تدَّعي أنها نازلة من عنده، والاعتماد على العقل في بناء العلاقة مع الله، وفي تحديد الأخلاق التي يحبها.

---

(١) انظر: الملل والنحل، الشَّهْرَستاني (٢/ ٦٠١ ـ ٦٠٣).

(٢) انظر في نقل ذلك عنه: أعلام النبوة، لأبي حاتم الرازي (١٥).

(٣) انظر: من تاريخ الإلحاد في الإسلام، عبد الرحمٰن بدوي (٧٧ ـ ٧٨).

(٤) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلي رايت (٢٢٨)، الفلسفة الحديثة، فوادسواف تاتار كيفتش (٦٤)، وتكوين العقل الحديث، جون هرمان راندال (١/ ٤٣٧)، ومدخل إلى الفلسفة، أزفيلد كوليه (٢٤٧)، والموسوعة الفلسفية، لجنة من العلماء السوفيات (٢٢٧).

وانتهى الأمر عند روَّاد ذلك الاتجاه، إلى أن العقل وحدَه قادر على أن يوصلنا إلى الرشاد، وإلى العلاقة الحسنة مع الله، ولسنا في حاجة إلى الوحي ليَدُلَّنا على الطريقة الصحيحة، بل نحن في استغناء تام عنه. وبهذا التحديد، يظهر الفرق بين الدين الربوبي وبين التيار العقلاني المسيحي، الذي كان يسير عليه جون لوك وغيره، والذي يدَّعي أن المسيحية تتفق مع العقل، ولكنهم لا يُعلنون الاستغناء عن الوحي، فهناك «فرق ظاهر بين الاعتقاد بأن المسيحية دين معقول، وبين الاعتقاد بأن ليست هناك ضرورة لها؛ فهذا الاعتقاد هو الذي يُدعى بالمذهب الربوبي في القرن الثامن عشر»[١].

ومع ذلك، فقد انتهى بعض الباحثين إلى أن جوك لوك بنشرِه لكتاب «معقولية المسيحية» فتح الطريق أمام الدين الطبيعي؛ لأن جون لوك يُصِرُّ في هذا الكتاب على أن المسيحية، لكي تكون مقبولة، لا بد أن تكون متفِقة مع العقل، وأن العقل يجب أن يكون مرشدًا لها في كل شيء، وكان هذا الإصرار فتحًا كبيرًا لباب الاعتماد الكلي على العقل، والاستغناء به عن الوحي بالجملة[٢].

وما إن ظهرت فكرة الدين الربوبي في الفكر الغربي، حتى قامت مناظرات ضخمة، وحوارات واسعة بين أتباع هذا الاتجاه وبين أتباع المسيحية، واستمرت تلك الجدالات عقودًا عديدة، ونتجت خلالها عشرات المؤلفات والكتب، وكانت تلك الحوارات تدور ـ في الغالب ـ حول العقائد المسيحية، والأخلاق الكنسية، وصحة الكتاب المقدس، وصحة الوحي وأهميته وفائدته[٣].

الشخصيات المؤسسة للدين الربوبي:

وقد اشترك في تكوين الاتجاه الربوبي، وتكميل بنيانه عشرات الأشخاص؛ من الفلاسفة، والعلماء، والأدباء وغيرهم[٤]، **ويمكن أن نُجمل أهم الشخصيات فيما يلي**:

---

(١) تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، رونالد سترومبرج (١٧٦).

(٢) تاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلي رايت (٢٢٨).

(٣) انظر: تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، رونالد سترومبرج (١٧٢ ـ ١٧٣).

(٤) انظر: تاريخ الفلسفة، فريدريك كوبلستون (٥/ ١٨٢ ـ ١٨٥)، وتاريخ الإلحاد في الغرب، رمسيس عوض (١٤٣ ـ ١٨٨).

١ ـ هربرت تشير بري (١٦٤٨م):

وهو من أهم من أسهم في تأسيس الدين الطبيعي، بل هو أول من أعلن عن تشكُّله، ووضع المبادئ الأساسية له من وجهة نظره، وهي أن الله موجود، وأنه يجب على الناس أن يتوبوا عن خطاياهم، وأن يعيشوا تُقَاةً فاضلين، وأن الله سيحاسبهم ويعاقبهم في الحياة الآخرة، وأكد على أنه يمكن البرهنة على هذه المبادئ عن طريق العقل، دون مساعدة من الوحي، وأنها تؤلِّف دينًا طبيعيًّا، يتمسك جميع الناس به في كل العصور[١].

٢ ـ ماثيو تندال (١٧٣٣م):

وهو فيلـسوف إنجليزي، ويعد الرجل الثاني بعد هربرت تشير بري في تأسيس الدين الربوبي، وكان في أول أمره من أتباع كنيسة روما، وأشهر أعماله التي دافع فيها عن الدين الربوبي كتابه «مسيحية قديمة قدم الخليقة»، وقد ظهر هذا الكتاب في سنة ١٧٣٠م، وظل أحسن عرض للدين الربوبي، ونال منزلة رفيعة عند أتباعه، حتى نعت بأنه «توراة المؤمنين بالله، منكري الوحي»[٢].

وأكد تندال، في كتابه ذلك، على أن قوام الديانة الحقة، استعدادٌ دائم من جانب العقل لعمل جميع الأمور الصالحة، التي نستطيع القيام بها، فنكسب بذلك رضا الله؛ ولأجل ذلك جعل الدين الطبيعي قديمًا قِدَمَ البشرية، وادعى أن المسيحية الحقة،لا تتعارض مع هذا النوع من الدين[٣]!

٣ ـ جون تولاند (١٧٢٢م):

وهو فيلسوف مادي إنجليزي، كان في أول حياته من أتباع الكاثوليكية، ثم تحوَّل إلى البروتستانتية الكالفينية، ثم انتقل إلى الدين الربوبي، وألَّف كتابه الشهير «المسيحية بلا أسرار»، نشرَه سنة ١٦٩٦م، وأثار جدلًا كبيرًا جدًّا، وذهب فيه إلى عدم وجود تعارض بين العقل وبين المسيحية، وأن ما يشوب المسيحية من أسرار وغموض، يرجع إلى تسرُّب الأفكار الوثنية إليها، وهو ـ بذلك ـ يتفق

---

(١) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلي رايت (٢٢٨)، والمدخل إلى الفلسفة، أزفلد كوليه (٢٤٧).

(٢) انظر: تكوين العقل الحديث، جون هرمان راندال (١/ ٤٤١).

(٣) انظر: المرجع السابق (١/ ٤٤١)، وتاريخ الإلحاد في الغرب، رمسيس عوض (١٤٣ ـ ١٤٤).

بشكل كبير مع أفكار جون لوك في كتابه «معقولية المسيحية»، ولكنه دعا إلى الاستغناء عن المسيحية، ودعا إلى الاكتفاء بدلالة العقل المجرد، وإرشاده. وقد اتُّهم بالإلحاد جرَّاءَ ذلك، واضطر للهروب من بلده[١].

٤ ـ توماس بين (١٨٠٩م):

وهو من أشهر الشخصيات الإنجليزية الثورية في القرن الثامن عشر، وهو من أوائل المدافعين عن حقوق الإنسان فيها، وكانت له مواقف عملية شهيرة في مدافعة الحكومات ومواجهتها.

ومن أشهر مؤلفاته: كتاب «العقل السليم»، دعا فيه سكان المستعمرات الأمريكية إلى الثورة على الحكومات الظالمة، والقتال من أجل الحصول على الاستقلال، وقد أثر هذا الكتاب كثيرًا في الواقع، حتى جعله روبرت داونز ضمن قائمة الكتب التي غيَّـرت وجه العالم[٢]، وقال عنه: «لسنا نعرف في تاريخ الأدب كتابًا، بلغ أثرُه المباشر في نفوس الناس ما بلغه كتاب بين»[٣].

وأما مؤلَّفُه الأساسي الذي أعلن فيه المذهب الربوبي، فهو كتاب «عصر العقل»، وقد أثار هذا الكتاب جدلًا واسعًا، وأحدث دويًّا ضخمًا في الفكر الغربي، وانتشر انتشارًا واسعًا، وعَلَت منزلته عند أتباع الدين الربوبي، حتى لقَّبه أحدهم بأنه «إنجيل الملحدين»[٤].

وذكر أن هدفه الأساسي منه، الوقوف ضد الاندفاع إلى الإلحاد، بسبب الانحرافات الواقعة في المسيحية، فأراد أن يؤكد قضية وجود الله، ويُعلي من شأنها، ويخلِّص العقول من التصورات السيئة عن الإلٰه[٥].

وهاجم فيه المسيحية هجومًا عنيفًا، وانقضَّ عليها انقضاضًا شديدًا، وشنَّ عليها حربًا ضَروسًا، وجعل المسيحية ألدَّ أعداء العقل، وأكد أنها تنطوي على

---

(١) انظر: الموجز في تاريخ الفلسفة، جماعة من العلماء السوفيات (١٨١ ـ ١٨٢)، وموسوعة الفلسفة، لجنة من العلماء السوفيات (١٤٨)، وتاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم (١٥٥)، والإلحاد في الغرب، رمسيس عوض (١٤٥ ـ ١٥٢).

(٢) انظر: كتب غيرت وجه العالم (٥٠).

(٣) المرجع السابق (٥٠).

(٤) انظر: المرجع السابق (٦٥).

(٥) انظر: المرجع السابق (٦٥)، والإلحاد في الغرب، رمسيس عوض (١٦١).

التطاول على الإله، ويقول: «في جميع الأديان التي تم اختراعها، لا يوجد دين أشد إهانة لله القدير، ومدعاةٌ لجهل الإنسان، وأكثر عداوة للعقل، وتناقضًا مع ذاته، من ذلك الشيء المسمى بالمسيحية»[1].

وأكد على أن تناقضات الدين المسيحي، لم تأتِ بغير الملاحدة المتعصبين؛ فالمسيحيون في نظره كفرة، استمدوا دينهم من الأساطير الوثنية[2]!!

ولم يقتصر هجوم توماس بين على المسيحية فقط، بل امتد إلى اليهودية، فلم يَسلَم العهد القديم من استخفافه به، فهو ـ في نظره ـ لا يقدم إليها إلا أخلاقًا دنية، ولا يرسم إلا صورة بشعة عن الله[3].

ويُجمِل توماس بين إيمانه وعقيدته، فيقول: «أؤمن بإله واحد، وآمل في سعادة تتجاوز الحياة الأرضية، وبالمساواة بين البشر، كما أؤمن بأن واجبات الدين تتلخص في تثبيت العدل، والمحبة، والرحمة، والسعي إلى إسعاد جميع زملائنا في الخليقة»[4].

٥ ـ جان جاك روسو (١٧٧٨م):

يعد من أشهر رجال عصر التنوير، ومن أكثرهم تأثيرًا فيه، وتبرز أهميته بشكل كبير بمشاركته في صياغة مفهوم الدولة الحديثة، وفي وقوفه ضدَّ الغلوِّ في العقل، ومشاركته الفاعلة في إنشاء الحركة الرومانسية، وهي الحركة التي تُغلِّب جانب العواطف والمشاعر على جانب العقل، وكان جان جاك الرجل الأول فيها[5].

ويقول رسل في وصفه: «كان له نفوذ قوي على الفلسفة، كما كان له على الأدب والذوق والأخلاق والسياسية، أيًّا كان رأيُنا في صفاته الطيبة كمفكِّر، فينبغي أن نُقِر بأهميته الكبرى كقوة اجتماعية»[6].

---

(١) الإلحاد في الغرب، رمسيس عوض (١٦٢).
(٢) انظر: المرجع السابق (١٦٢).
(٣) انظر: المرجع السابق (١٦٣).
(٤) المرجع السابق (١٦٣).
(٥) انظر: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل (٣/ ٢٧٤).
(٦) المرجع السابق (٣/ ٢٨٧).

وقد أعلن في عدد من كتبه اتِّباعَه للدين الطبيعي[1]، ومن أهمها: كتاب «دين الفطرة» الذي كتبه مخاطبًا فيه ولده، وناصحًا له، وأعلن فيه إقراره بوجود الخالق، واستدل على وجوده بدليل النظام[2]. وأقرَّ فيه بأن الخالق لا بد أن يكون متَّصفًا بصفة القدرة والعلم والرحمة والحكمة[3]. وأقرَّ ـ أيضًا ـ بأن الله يدبر الكون، ويتصرف فيه. وأقر باليوم الآخر، وبوجود الحساب على الأعمال، والجزاء عليها[4].

وحثَّ ولده على الالتزام بالواجبات نحو الله العظيم، وهذه الواجبات تتحقق بما أسماه «دين الفطرة»، وهو عبارة عن عبادة الله بحسب ما يُمليه ضمير الإنسان ومشاعره، من غير اعتماد على أي مصدر آخر، وهو دين يَنبُع من المعاني القلبية، فقال لولده: «ما يطلبه منَّا الخالق، هو أن نعبده بالقلب»[5].

ويلخص لولده عصارة دين الفطرة، فيقول: «تذكَّر فوق هذا ـ ومهما يكن الرأي الذي تنحاز إليه في النهاية ـ أن الواجبات الصحيحة، التي يفرضها الدين مستقلَّةً عن المؤسسات البشرية، إن القلب الصادق هو معبد الرب الحقيقي، إن عصارة الشريعة في كل بلد، وفي كل ملة، هي: أن تحب الخالق فوق كل مخلوق، وأن تحب أخاك كما تحب نفسك، وأن الدين لا يُعفي ـ في أي حال ـ من واجبات الأخلاق، وإن هذه هي أهم ما في الأمر كله، إن العبادة بالقلب هي أول تلك الواجبات»[6].

فالدين الطبيعي عنده، ليس فيه أعمال تعبُّدية، ولا واجبات ظاهرية يقوم بها الإنسان، وإنما هو موقف قلبي من الله بحسب ما يمليه الضمير الإنساني؛ فالضمير الإنساني هو الهادي، وهو المرشد وهو المشرع، فاستبدل جان جاك رسو التشريع الإنساني بالتشريع الإلٰهي؛ فالذي يقوم بالتشريع في دين الفطرة، هو الإنسان عبر ضميره.

---

(١) انظر: المرجع السابق (٣/٢٩٨ ـ ٢٩٩)، والموسوعة الفلسفية، لجنة من العلماء السوفيات (٢٣٢)، وتاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلي رايت (٢٤١).

(٢) انظر: دين الفطرة، جان جاك روسو (٤٦، ٤٨، ٨٥).

(٣) انظر: المرجع السابق (٤٦).

(٤) انظر: المرجع السابق (٨٦).

(٥) المرجع السابق (٩٠).

(٦) المرجع السابق (١٢٨).

وانعطف على الأديان المبنية على الوحي، وانتقدها انتقادًا صريحًا وصارمًا، وأعلن إنكاره لها جميعًا؛ بحجة أنها مختلفة فيما بينها اختلافًا كبيرًا، وكلٌّ منها يدَّعي أنه مصيب للحق؛ وبحجة أنها متضمنة لأمور كثيرة متناقضة مع العقل، ومشتملة على الأسرار والغموض؛ وبأن الإيمان والتصديق بها، طريق وعر معقَّد، يتنافى مع العدل الإلٰهي[1].

وأعلن إنكاره للنبوة والوحي؛ بحجة أنها منافية للعدل الإلٰهي؛ لأن فيها تخصيصًا لبعض البشر بالعلم والبرهان دون بعض[2].

ورغم شدة نقد جان جاك روسو للأديان، ونقمته عليها، إلا أنه قال: «أعترف أن عقلي يَحَار لجلالة التوراة، وقلبي يَخفِق لقداسة الإنجيل، مقارنةً به ـ أي: الإنجيل ـ كم تبدو كتب الفلسفة رغم بهرجها حقيرةً مبتذلة»[3]!!

وذكر أن الإنجيل يحتوي على أمور يستحيل تصديقُها، ويشمئز منها العقل، ولا يَسَعُ أيَّ إنسان عاقل أن يسلِّم بها، ولكنه طلب من ولده لزوم التواضع والحذر، وأن يقدس في صمت ما لا نستطيع نفيَه ولا إثباته، وأن يركع للكائن الأسمى، الذي هو وحده يعلم الحقيقة[4]!

٦ ـ فولتير (١٧٧٨م):

يعد فولتير من أكثر الشخصيات حضورًا في الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر وما بعده، ونتيجة لتعدد المجالات الدينية التي خاضها في حياته، تعدد حضوره في هذا البحث؛ فقد كانت له جولات واسعة في نقد الكتاب المقدس، وعُرف بهجومه العنيف الساخر ضد الأديان المنزَّلة، والمسيحية على الخصوص.

وهو ـ في الوقت ذاته ـ يعد من أشهر دعاة الدين الربوبي، ومن أقوى المتحمسين إلى فكرته، حتى نُعت بأنه «الربوبي النموذجي»[5]، ووصِف بأنه «كان

---

(١) انظر: المرجع السابق (٩١، ٩٦، ٩٩).
(٢) انظر: المرجع السابق (١٢٩).
(٣) المرجع السابق (١١٨).
(٤) المرجع السابق (١٢٠).
(٥) انظر: دليل أكسفورد للفلسفة (١/ ٤٠٤).

القناة الرئيسية التي انتقلت من خلالها الأفكار اللاهوتية للمفكرين الإنجليز من المؤلهة، وأتباع نيوتن إلى عصر التنوير الفرنسي»[١]. ويقول جيمس كولينز في وصفه: «كان مثلًا من أكثر الأمثلة إلحاحًا، وأشدها تأثيرا في فرنسا القرن الثامن عشر على التسليم الفلسفي بالله بمعزل عن أية عقيدة موحى بها»[٢].

ورغم شدة نقد فولتير للأديان المنزلة، إلا أنه كان مصرحًا بالإقرار بوجود الله، وساعيًا إلى إقامة الأدلة المثبتة لوجوده، واعتمد على دليل الغاية والإتقان الموجود في الكون، وألَّف في الرد على الملاحدة المنكرين لوجود الخالق[٣].

وكان في أول أمره، مقرًّا بتدبير الله للكون وتصرفه فيه، إلا أنه غيَّر رأيه بعد حدوث زلزال لشبونة ـ عاصمة البرتغال ـ الشهير، الذي وقع سنة (١٧٥٥م)، وقد أثر هذا الزلزال كثيرًا في نفوس عدد من المفكرين، وقد عبَّر يسترمال عن ذلك التأثير قائلًا: «لقد كان زلزال لشبونة بمثابة صاعقة ضربت العالم الغربي بأكمله، وكان له الأثر الدائم في فلسفة كل إنسان مفكِّر»[٤].

وذلك أن المفكرين الغربيين ـ ومنهم فولتير ـ كانوا في المراحل الأولى من عصر التنوير، يؤملون أنفسهم بالخلاص من الشرور، ويبالغون في الغلوِّ في التفاؤل، وكان الربوبيون منهم يؤمنون بأن الله نظم الكون وأتقنه، ولكن الزلزال أفسد عليهم ذلك كله؛ فأخذ كثير منهم يميل إلى إنكار أن يكون الله متصرفًا في الكون، أو أن له تدبيرًا له بعد خلقه[٥].

ونتيجة لجهود هؤلاء الفلاسفة وغيرهم، ولقوة أعمالهم التي سعَوا فيها إلى تدعيم الدين الربوبي، وتأسيس قواعده، والدفاع عنه ضد منتقديه؛ انتشر هذا الدين في القارة الأوروبية في القرن الثامن عشر انتشارًا كبيرًا جدًّا[٦]، فبعد أن

---

(١) في الفلسفة الحديثة، جيمس كولينز (٢٠٩).

(٢) المرجع السابق (٢١٠).

(٣) انظر: (الله) في الفلسفة الحديثة، جيمس كولينز (٢٢٣)، وقصة الحضارة، ول ديورانت (٣٨/ ١٦٦، ٢١٥)، وقصة الصراع بين الدين والفلسفة، توفيق الطويل (٢٠٢).

(٤) تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، رونالد سترومبرج (١٩٦).

(٥) انظر: المرجع السابق (١٩٦)، والتنوير، دوريندا أوترام (١٥٣)، وقصة الحضارة، ول ديورانت (٣٨/ ١٧ ـ ١٧٤).

(٦) انظر: تاريخ الفلسفة (القرن الثامن عشر)، إميل برهييه (١٩).

نشأ في إنجلترا، انتقل منها إلى فرنسا بجهود فولتير، ثم انتقل إلى ألمانيا وغيرها من المقاطعات الأوروبية[1]، وتوسعت دائرته وتوغلت في الواقع، واشتدت وطأته على المسيحية، وقويت حملاته النقدية عليها، وخصوصًا من الربوبيين الفرنسيين؛ فإنهم فاقوا أقرانهم الإنجليز والألمان في معاداتهم للأديان[2].

ونتيجة لنقدهم العنيف، تعرضت الدعائم الأساسية للأديان ـ وهي الوحي والنبوة والمعجزات ـ إلى نقد مدمر؛ فقد صبوا عليها جامَ غضبهم، وقابلهم دفاع ضعيف من المؤمنين بالمسيحية، وارتكز كثير من الربوبيين على نقد هيوم الشكي حول تلك القضايا[3].

ومع ذلك، لم يسلم الدين الربوبي من الوقوع تحت تأثير الشك الهدمي، الذي أثاره هيوم على الإيمان بالله، وأشار بعض المؤرخين إلى أن أتباع الدين الربوبي، تلقَّوا ضربة قوية من هيوم؛ حيث إنه أبطل أدلَّتَهم التي يعتمدونها في الإقرار بوجود الخالق، وزاد من ضعفهم النقدُ الذي قام به كانط، حين أبطل إمكان دلالة العقل على وجود الخالق، وكان موقفهم ضعيفًا في مقابلة هذه المذاهب الهدمية لأدلة الخالق[4].

وبهذه الضربات وغيرها، ضعف التيار الربوبي كثيرًا، وعجز عن أن يكوِّن لنفسه مسيرة تاريخية قوية مثل التيار الإلحادي، وفي تأكيد هذه النتيجة يقول رونالدسترومبرج: «الحق أن الربوبيين كانوا دعاة أذكياء، لكنهم فشلوا في تثبيت مذهبهم الوضعي، ومع ذلك نجحوا تمامًا فيما قد يكون قصدهم الرئيس؛ لقد نجحوا في إحراج الدين المسيحي، وفي تشويه سمعته»[5].

وبناء على هذه النتيجة، توصل بعض الدارسين إلى أن الربوبية كانت أحد أهم الأسباب التي سهَّلَت الطريق أمام موجة الإلحاد، وفتحت المنافذ لها لِتَلِج

---

(١) انظر: تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، رونالد سترومبرج (١٧٨).

(٢) انظر: تكوين العقل الحديث، جون هرمان راندال (١/ ٤٤٥)، وتاريخ أوروبا في القرن الثامن عشر، ماتيو أندرسون (٤٣٤ ـ ٤٣٥).

(٣) انظر: المرجع السابق (١/ ٤٤٧).

(٤) انظر: المرجع السابق (١/ ٤٥٦ ـ ٤٦٣).

(٥) تاريخ الفكر الأوروبي الحديث (١٧٨)، وانظر: المدخل إلى الفلسفة، أزفلد كوليه (٢٤٩).

من خلالها إلى إنكار وجود الخالق[1].

البنية العقائدية للدين الربوبي:

لا ينكر الدين الربوبي أصل التدين وحتمية الالتزام به، بل إنه يؤكد على ضرورته وأهميته، وعلى أنه من الواجبات اللازمة للإنسان تُجاه خالقه، وإنما ينكر الدين المنزَّل المعتمِد على الوحي، وينفي ـ بشدة ـ ارتباط الأديان، وتوقفها على نزول أي شيء من الله!!

ويؤكد أتباع الدين الربوبي على أن دينهم الذي يدعون إليه، دين بسيط سهل غير معقَّد، وعلى أنه قديم قِدَمَ البشرية، ويقوم على التعبد الذي هو خالٍ من جميع الطقوس والعبادات، وفي وصفه يقول فولتير: «بعد الجمع بين هذا المبدأ ـ يقصد النعمة الإلٰهية ـ وباقي العالم، لم يبقَ المذهب التأليهي يضمُّ أيَّةَ طائفة من الطوائف التي يتناقض كل منها مع الآخر، إن دينه هو أقدم الأديان وأوسعها انتشارًا؛ لأن التعلق البسيط بالله، قد سبق كل مذاهب العالم، إنه يتحدث لغة يفهمها الجميع، إن له إخوةً في بكين وغيرها من البلدان، ويعتبر جميع الحكماء إخوة له، ويعتقد أن الدين لا يشتمل على آراء من الميتافيزيقا غير المعقولة، ولا على مظاهرَ جوفاءَ، ولكنه يعتمد على العبادة والعدالة؛ فعِمادُ عقيدته: فعل الخير، والخضوع لله»[2].

وقد تركزت أعمال أتباع الدين الربوبي بشكل كبير على ثلاثة أمور أساسية في مشروعهم، هي:

الأمر الأول: إقامة الأدلة على أن الكون مخلوق لله تعالى؛ وقد انتشر لديهم نوعان من الأدلة الدالة على وجود الله؛ هما: دليل النظام، وهو ما يسمى دليل هندسة الكون. ودليل العلة الأولى، وهو ما يسمى دليل العِلِّية[3].

الأمر الثاني: إقامة الأدلة على إبطال النبوات والوحي، والبرهنة على استحالة المعجزات، والسعي في الحكم عليها بالخرافة.

---

(١) انظر: قصة الفكر الغربي ـ أفكار ورجال ـ، كرين برنتن (٤٧٨)، وتكوين العقل الحديث، جون هرمان راندال (١/٤٣٨).

(٢) الفكر الأوروبي الحديث (القرن الثامن عشر)، فرانكلين باومر (٦٦).

(٣) انظر: قصة الفكر الأوروبي (أفكار ورجال)، كرين برنتن (٤٧٨).

الأمر الثالث: إثبات أن العقل مصدر كافٍ لإقامة العلاقة الحسنة مع الله، وتأسيس العدالة والأخلاق الفاضلة، وأنه يمكن من خلاله، تحقيق جميع الأهداف التي تدعو إليها الأديان المنزلة.

ورغم أن أتباع الدين الربوبي اتفقوا على الإيمان بوجود الله، وعلى أن الكون مخلوق له، وعلى أن هناك واجبات على الإنسان تُجاه الخالق لا بد من أدائها، وعلى إنكار الأديان المنزلة، وإنكار جميع المعجزات والخوارق، وعلى نقد الكتاب المقدس، والحكم عليه بالخرافة والتحريف؛ إلا أنهم اختلفوا في أمور كثيرة، ولم يستقروا بعد ذلك على عقيدة محددة المعالم، فقد اختلفوا في قضية تدبير الله للكون وتدخُّله فيه؛ فمنهم من أقر بذلك، وكثير منهم ذهب إلى إنكاره قطعًا(١).

واختلفوا في وضع الله لقوانين الأخلاق؛ فمنهم من أقر بذلك، ومنهم من نفاه، وادَّعى أن الواضع لقوانين الأخلاق هو الإنسان(٢).

واختلفوا في إثبات اليوم الآخر والثواب والعقاب؛ فمنهم من أقر بذلك وآمن به، ومنهم من نفى وجود حياة أخرى، وجعل الثواب والعقاب منحصرًا في الحياة الدنيا(٣).

واختلفوا في مصدر الدين الربوبي؛ فذهب أكثرهم إلى أن مصدره العقل الإنساني المجرد، وذهب بعضهم، مثل جان جاك روسو، إلى أن مصدره مشاعر الإنسان الداخلية وضمائره.

---

(١) انظر: (الله) في الفلسفة الحديثة، جيمس كولينز (٢١٧)، والفكر الأوروبي الحديث ـ القرن الثامن عشر ـ، فرانكلين باومر (٦٦).

(٢) انظر: الإلحاد في الغرب، رمسيس عوض (١٧٤).

(٣) انظر: تاريخ الفلسفة ـ القرن الثامن عشر ـ، إميل برهييه (٢٢)، وتاريخ الفكر الأوروبي الحديث، رونالد سترومبرج (١٧٧).

الباب الثاني

الركائز المنهجية التي اعتمدت عليها ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث

مدخل: الركائز المنهجية، وأهمية العناية بها.

الفصل الأول: الركائز الفلسفية التي اعتمدت عليها ظاهرة نقد الدين.

الفصل الثاني: الركائز العلمية التي اعتمدت عليها ظاهرة نقد الدين.

المدخل

الركائز المنهجية، وأهمية العناية بها

المراد بالركائز المنهجية الأصول الكلية التي تقوم عليها ظاهرة نقد الدين، وتستند إليها في بناء مواقفها النقدية، وتنطلق منها في تحديد رؤيتها المتعلقة بالأديان، وهي تمثل القواعد الأساسية التي يعتمد عليها هيكل المشروع المتمرد على الأديان، والأسس العامة التي تحدد مساراته واتجاهاته.

وكثيرًا ما تختلف تلك الركائز في الظهور والخفاء، فمنها ما هو ظاهر بيِّن، يصرح به صاحب الموقف ويعلن اعتماده عليه، ومنها ما هو خفيٌّ مستتر، كامن في المواقف، مختف في طياتها، ويحتاج إلى غوص وتنقيب حتى تستخرج معالمه وتظهر رسومه.

والبحث في الركائز المنهجية للأقوال والمذاهب والمواقف من أهم الأمور وأوجبها، وأولاها بالاهتمام والعناية، ومن أشد المتطلبات البحثية وأكثرها نفعًا وتأثيرًا في المشاريع العلمية الجادة.

ويمكن أن تحصل أهم الدلالات المؤكدة لتلك الأهمية والكاشفة عنها فيما يلي:

الدلالة الأولى: تعميق الفهم والإدراك:

فالبحث في أصول المقالات من أقوى ما يساعد على عمق الفهم لحقيقتها، ومن أعلى ما يفضي إلى إدراك جوهرها، وانكشاف ماهيتها، فمن المعلوم أن المذاهب الفلسفية والاتجاهات الفكرية الشاملة إنما تتشكل هياكلها، وتتحدد رسومها بحسب الأصول المنهجية التي تقوم عليها، وفقدان تلك الأصول يعني بالضرورة فقدان الهوية الفكرية، وذوبان الماهية المعرفية، ومن أهم ما

يؤدي إلى اختلاف المذاهب والآراء والمواقف الدينية وغيرها الاختلاف في الأصول المنهجية التي ترجع إليها تلك المواقف.

فإدراكها وتحصيل العلم بها إذن هو السبيل الأبلغ والطريق الأنفع في الوصول إلى عمق فهم المقالات والمذاهب المختلفة، ودقتها.

الدلالة الثانية: انضباط الموقف وتماسكه:

فإن إدراك الأصول المنهجية للأقوال والمذاهب من أقوى ما يزيد من دقة الموقف المتخذ منها وقوته وتماسكه، سواء كان ذلك في حالة التبني للقول، أو الرفض والنقد له، فأما حالة التبني، فإن عمق الإدراك للأصول الكلية للقول يساعد على إحكام الناظر لصورة المذهب واشتداد بنائه له وصرامة تثبيته لأركانه، وأما في حالة الرفض والنقد؛ فلأن نقض الأصول وإبطالها يستلزم بالضرورة تهدم بنيان المذاهب والمواقف وتهشم أركانها.

الدلالة الثالثة: انضباط الرؤية ووضوحها:

فإدراك الأصول المنهجية والانطلاق في العملية البحثية من أشد ما يساعد على انضباط الرؤية والمواقف، سواء المواقف البنائية منها أو النقدية؛ لأن البلوغ إلى تلك الأصول بمثابة التحصل على الميزان الدقيق الذي توزن به المواقف الجزئية المختلفة، وفقدان الميزان أو عدم انضباطه يستلزم بالضرورة فقدان الاتساق واضطراب الرؤية في الآراء والمواقف.

الدلالة الرابعة: توفير الوقت والجهد:

فإن تمحور البحث حول الأصول الكلية من أقوى ما يعين على تكوين رؤية شاملة عن الآراء والمذاهب، وتحديد خصائصها المميزة لها عن غيرها، بحيث يستغني الباحث عن توسيع النظر في التفاصيل، وتتبع جزئياتها المختلفة التي لا تكاد تنحصر في العادة.

وحين نتأمل في الركائز المنهجية التي قامت عليها ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث فإننا نجدها متنوعة في طبيعتها، ومختلفة في مجالاتها، ومتشعبة في مساراتها؛ نتيجة لاختلاف المدارس والاتجاهات المشاركة في تلك

الظاهرة وسعة مرجعياتها ومنابعها، حتى بلغ التنوع فيها درجة التناقض كما سيأتي كشفه في أثناء البحث.

ومع ذلك يمكن أن نرجع تلك الـركائز التي قامت عليها ظاهرة نقد الدين إلى نوعين أساسيين، هما:

النوع الأول: الركائز النابعة من المجال الفلسفي النظري.

النوع الثاني: الركائز النابعة من مجال العلم التجريبي الحديث.

وكثيرًا ما يقع التداخل بين هذين النوعين، فبعض الركائز تتجاذبها المادة الفلسفة والمادة العلمية التجريبية، فتقع الحيرة في تحديد نوعها المنضبط، وقد صنفت تلك الركائز وتنوعها بناءً على الأغلب فيها، وعلى الأنفع لطبيعة البحث ومساره العلمي.

وتحديد أمر معين على أنه أصل معتمد في ظاهرة نقد الدين لا يعني بالضرورة أنه معتمد ومأخوذ به عند كل من شارك في ظاهرة نقد الدين، وإنما المقصود رصد مجمل الأصول الكلية التي كان لها حضور مؤثر في تشكيل تلك الظاهرة التي ظهرت في الفكر الغربي الحديث، ودفع عجلتها إلى التقدم، فقد يرتكز بعضهم على أصل أو أصلين، وبعضهم قد يتركز على أكثر من ذلك، بل بعضهم قد يكون ناقدا لأصل آخر اعتمد عليه صنف آخر من الأصناف المشاركة في نقد الدين.

الفصل الأول

الركائز الفلسفية
التي اعتمدت عليها ظاهرة نقد الدين

مدخل

المقصود بالركائز الفلسفية: الأصول والمعاني الكلية التي تنبع من المجال الفلسفي النظري التأملي.

وتعد الركائز الفلسفية التأملية المؤثر الأقوى في بدايات ظاهرة نقد الدين في آخر القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر، وكان لها حضور كثيف في الأوساط الناقدة للدين، وكان للشخصيات الناقدة للدين حرص شديد على التمسك بالركائز الفلسفية التي يرون فيها تدعيما لموقفهم الناقد للدين، ويسعون جاهدين إلى تطويرها وتحسينها ونشرها على أنها الممثلة للتفكير الفلسفي الناضج.

ولكن ذلك التعلق لم يدم طويلًا، فقد تحولت أنظار كثير من الناقدين للدين في القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر إلى نوع آخر من الأصول، وهي الركائز العلمية النابعة من العلم التجريبي الذي بدأ يأخذ بالألباب في تلك المرحلة، وبات الاعتماد على المعاني التي تنتج عن التطور العلمي أكثر من غيرها، وأضحى تأثيرها أبلغ من تأثير ما عداها.

ولا يعني هذا اختفاء الاعتماد على الركائز الفلسفية أو ترك تداولها بالكلية، إنما غاية ما يعني انزواؤها وخفوتها، بسبب ظهور ما هو أقوى منها في التأثير والحضور.

وحين نقوم بسبر ظاهرة نقد الدين في الفكر الحديث، ونغوص في مشاهدها المتعددة وتياراتها المختلفة، فإنا نجد تعددًا في الركائز الفلسفية التي كان لها تأثير حاضر في مقولاتها وتنوع بيِّن في طبيعتها ومقتضياتها، **ويمكن إجمال أهم تلك الركائز فيما يلي**:

الركيزة الأولى: نزعة «الإنسانية المستغنية».

الركيزة الثانية: اعتماد المنهج الحسي التجريبي.

الركيزة الثالثة: اعتماد مبدأ التحقق المنطقي.

الركيزة الرابعة: اعتماد منهج الشك المعرفي.

الركيزة الخامسة: الاعتقاد بانحصار الوجود في المادة «النزعة المادية».

وسيكون هذا الفصل معنيًّا بدراسة هذه الركائز، وبيان وجه استناد ظاهرة نقد الدين إليها، وتأثيرها في مساراتها، والكشف عما تضمنته من خلل معرفي ومنهجي، واضطراب استدلالي وفكري.

الركيزة الأولى

نزعة «الإنسانية المستغنية»

مفهوم النزعة «الإنسانية المستغنية»:

يطلق مصطلح الإنسانية على معانٍ متعددة ومقاصد مختلفة؛ وتسمَّت به طوائف مختلفة في اتجاهاتها الفلسفية والدينية والمعرفية، ونتيجة لذلك حكم بعض الدارسين على هذا المصطلح بالغموض والاضطراب[1].

ولأجل الخروج من مأزق الغموض والاضطراب المخيمين على هذا المصطلح قُيِّد بقيد الاستغناء، فأصبح مفهومًا مركبًا من لفظين: الإنسانية، والمستغنية.

والمراد بالإنسانية المستغنية: الاعتقاد بأن الإنسان بلغ درجة عالية من الرشد والعلم والإدراك، وأنه بات سيد نفسه وحاكم ذاته، وأنه قادر بذاته على تسيير شؤون حياته وتدبير أمور عيشه، وحلِ كل مشاكله وتطوير دنياه وتشكيل المنظومة الحياتية الأكمل والأفضل لحياته الفردية والمجتمعية، من غير احتياج منه لأي أحد خارج عن نطاق إنسانيته، ولا وصاية أية قوة مباينة لطبيعته.

وتؤمن النزعة الإنسانية المستغنية بأن العقل الإنساني على كل شيء قدير، ويمكنه أن يجيب على كل الأسئلة التي تطرح عليه، والكشف عن أفضل الأجوبة وأكملها المناسبة لتحقيق حياته الفاضلة، وتؤمن بأن الإنسان مقياس كل قيمة،

---

(١) انظر: موسوعة الفلسفة، لالاند (٢/ ٥٦٦)، ودليل أكسفورد للفلسفة (٢/ ٩٢٣)، والمعجم الفلسفي، جميل صليبا (١/ ١٥٨)، وإنسانية الإنسان، رالف بارتون (٩)، والإنسان الحديث، جوزيف وودكرتش (٥٠)، والهيوماتزم، مجلة عالم الفكر، المجلد الثاني، العدد الثالث (ص٢٣٣).

ومعيار كل المبادئ، وميزان كل الأفكار، وأنه هو الذي يصوغ حياته بما يشاء، وأنه هو الذي يرسم مستقبله ويحدد مصيره، وأن الإنسان هو الموجود الأعظم في هذا الكون، وأن له السيادة الكونية التي يجب أن يخضع لها كل شيء، ولا تخضع هي لشيء.

وترى النزعة الإنسانية المستغنية أن الإعلاء من شأن أي موجود آخر فوق منزلة الإنسان يعني بالضرورة التحقير من شأن الإنسان ومنزلته، فبقدر ما يرفع الإنسان من شأن الله بقدر ما يحط من قدر نفسه[(١)].

وتنطلق هذه النزعة من أن الإنسان لم يعد ذلك المخلوق الضعيف، الذي يخاف من كل شيء، ويخضع للخرافات والأساطير، ويستسلم للأوامر القادمة من غيره، وإنما أصبح رفيع المنزلة عالي المكانة، فقد بات المكتشف لأسرار الكون والعالم بقوانينه، والمؤثر في تغيير مجريات الحياة، والمؤسس للقوانين المحققة للسعادة والرقي، والصانع لأفضل الصناعات في كل المجالات.

فلم يعد بالإمكان أن يخضع لسلطة أعلى منه أو خارجة عن نطاقه؛ لأن ذلك يعني تخليه عما وصل إليه من استقلال ورشد ذاتي، وفي تأكيد هذا المعنى يقول جوليان هكسلي: «الإنسان قد خضع لله بسبب عجزه وجهله، والآن وقد تعلم وسيطر على البيئة، فقد آن أن يأخذ على عاتق نفسه ما كان يلقيه من قبل في عصر الجهل والعجز على عاتق الله، ومن ثم يصبح هو الله»[(٢)].

فبعد أن كان الإنسان يؤمن بأشياء كثيرة خارج نطاقه، فإنه في لحظته التطورية هذه لن يؤمن إلا بذاته فقط.

ويطلق على النزعة الإنسانية في بعض الموارد مصطلح «العقلانية»، ولكن هذا المصطلح تعددت معانيه كثيرًا، وتنوعت مفاهيمه جدًّا[(٣)]، ومن معانيه: الإيمان بأن العقل الإنساني لديه القدرة الكافية على إدراك كل الحقائق الكونية وتفسير جميع الأسرار من غير معونة من أحد خارج نطاقه[(٤)].

---

(١) انظر: الله في الفلسفة الحديثة، جيمس كولنز (٣٥٤).

(٢) انظر: مذاهب فكرية معاصرة، محمد قطب (٦٣١).

(٣) انظر: دليل أكسفورد للفلسفة (٢/ ٥٩٧)، والمعجم الفلسفي، جميل صليبا (٢/ ٩٠).

(٤) انظر: المعجم الفلسفي، جميل صليبا (٢/ ٩١).

ويسميها المفكر المصري عبد الوهاب المسيري: «الإنسانية الطبيعية المادية»، ويقصد بها النزعة التي تعتقد أن الإنسان يدور في إطار المرجعية الكامنة في المادة، ويعيش بالطبيعة وعلى الطبيعة، وأن الإنسان مكتفٍ بذاته: مرجعيته ذاته، ومعياره ذاته، ولا توجد أية حدود أو سدود أو قيود عليه، وأنه جزء من الطبيعة، وينطبق عليه ما ينطبق عليها من أوصاف وتفسيرات. ويقابل الإنسانية الطبيعية عند المسيري الإنسانية الربانية، وهي النزعة التي تتجاوز المرجعية الطبيعية المادية وتؤمن بالنزعة الإلٰهية لخالق الكون[١].

وأما المفكر الجزائري محمد أركون فينعتها بـ«الاستقلالية الذاتية»، ويعرفها «بأن الذات البشرية هي التي أصحبت تبلور الأخلاق وقواعد السلوك، وتنظم المجتمع على مسؤوليتها الخاصة، حتى أصبح التشريع وسن القوانين مسألة بشرية بحتة»[٢].

وأما الفيلسوف الإسلامي المعاصر طه عبد الرحمٰن فيسميها: «النزعة الناسوتية»، ويعرفها بأنها التي لا تقر إلا بقيمة الإنسان فقط، ويقابلها النزعة اللاهوتية[٣].

ويعبر عن النزعة الإنسانية المستغنية بالمركزية الإنسانية، وهي مصطلح يراد به: «المذهب الذي يجعل الإنسان مركز العالم، ويعد خير الإنسانية علة غائية لكل شيء»[٤]. ويقابل هذه النزعةَ النزعةُ الإيمانية، التي تجعل المركزية في الكون لله تعالى، وتعده السيد والحاكم المتصرف في الوجود، وهو المقصود الأولي في كل التصرفات.

نشأة النزعة الإنسانية في الفكر الغربي وتطورها:

أول ظهور لمصطلح «الإنسانية» في الفكر الغربي الحديث كان في عصر النهضة في القرن السادس عشر، وقد أطلق على الحركة التي توجهت نحو الدراسات الإنسانية الأدبية، وسعت إلى إحياء العلوم اليونانية الرومانية، ونشرها

---

(١) انظر: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (١/ ٧٣).
(٢) قضايا في نقد العقل الديني (٣١٦).
(٣) انظر: سؤال الأخلاق (١٤٨).
(٤) انظر: موسوعة الفلسفة، لالاند (١/ ٦٤)، والمعجم الفلسفي، جميل صليبا (٢/ ٣٦٥).

في الفكر المسيحي، واعتقدوا بأنها كفيلة بتحقيق العقلانية والخروج من مأزق الخرافة والركود الفلسفي والفكري الذي كانت تفرضه الكنيسة كما سبق بيانه.

ولأجل هذا اقترح إسماعيل مظهر لفظ «النشورية» ترجمة للمصطلح الأجنبي: «humanism» بدل لفظ «الإنسانية»، والنشورة مأخوذة من النشر، وحجته في ذلك أن المصطلح الأجنبي يقصد به حركة إحياء الأدب والفنون القديمة وبعثها من رقادها[1].

ولم يكن هدف الحركة الإنسانية في عصر النهضة معارضة الدين أو التمرد على قوانينه أو التهجم على أصوله، وإنما كانت في أكثرها ثائرة على العقائد الكنسية وانحرافاتها، وناقدة لأخلاق رجال الدين وتصرفاتهم، وإن كان بعضهم كان يميل إلى نقد أصل الدين ووجود الإلٰه.

وفي القرن السابع عشر اشتدت نزعة التمرد الإنساني مع الثورة العلمية، التي أثبتت خطأ الدين الكنسي وتخلفه العلمي السحيق، وزاد من قوتها النشاط القوي في التفكير الفلسفي الذي قدس القدرات العقلية للإنسان، ومال ضد الخضوع للتعاليم الكنسية.

ومع ذلك فالنزعة الإنسانية في هذه المرحلة ما زالت في الأعم الأغلب محافظة على الالتزام بالقوانين الدينية، ومعلنة للخضوع له والاقتناع به، وفي توصيف حالة النزعة الإنسانية في هذه المرحلة يقول زكي نجيب: «جاءت النهضة الأدبية، فأعلنت معها حرية الإنسان في فكره، وانطلق العقل من قيود الفلسفة المدرسية إلى حيث الطبيعة، يجلوها ويفكر في جوانبها، وسرعان ما تنبه الإنسان إلى قيمة نفسه وعظيم قدره بين الكائنات؛ حتى نشأ لذلك مذهب خاص يعرف بالمذهب الإنساني، يرفع الإنسان إلى أرفع المراتب، ويضع مصلحته فوق كل شيء آخر»[2].

وما زالت النزعة الإنسانية تزداد قوتها مع مرور الزمن، حتى بلغت في القرن الثامن عشر مرحلة التمرد والاستقلال الذاتي الشامل، فمع حركة التنوير توجه العقل الغربي إلى تقديس العقل الإنساني والإعلاء من قدراته وجعله الميزان

---

(١) انظر: المعجم الفلسفي، مراد وهبة (١١١).

(٢) قصة الفلسفة الحديثة (١/٤٦).

الذي يحكم من خلاله على كل شيء، واعتقدوا أن القدرة العقلية الإنسانية يمكنها أن تصل إلى الرشاد في كل الميادين الحياتية من غير توجيه من أي مصدر آخر خارج نطاق الإنسانية ذاتها.

واعتقدوا أن العقل الإنساني يتبوأ مركز السيادة الكونية، ومن حقه أن يحاكم كل شيء، وأنه بات السيد المطاع، الذي من حقه أن يوجه الأسئلة على كل شيء وعلى كل أحد حتى الإلٰه، ويؤكد ممثلو التنوير «أن العقل سبيلنا للنفاذ إلى الحقيقة الكامنة وراء الظواهر... وسيكون العقل أداتنا للاهتداء إلى المؤسسات أو العلاقات حتى ننتعش معها ونسعد بها، وسيكشف العقل عنا غشاوة الخرافات والخوارق، وغير ذلك من أمور تتنافى معه، وتراكمت عبر القرون على ظهر الأرض»[1].

فتحول العقل الإنساني إلى معبود جديد، وإله أرضي بديل عن الإلٰه العالي في السماء، ويشرح بول هاراز أبعاد النزعة الإنسانية المستغنية التي شاعت في الفكر الغربي وغدت مؤثرة فيه غاية التأثير فيقول: «كانت المفاهيم الموروثة الأكثر عمومية، كمفهوم القبول المطلق الذي يثبت الله ومفهوم العجائب في موضع الشك، وكانوا يقصون الإلٰهي إلى السموات المجهولة التي لا تدرك، فالإنسان والإنسان وحده أصبح مقياسا لكل شيء، كان هو مسوغ وجوده وغايته»[2].

ويصف الحالة التي وصل إليها الثائرون على الدين فيقول: «وقد أفضى بهم الأمر إلى تأليه الإنسان: عندما نتبع العقل لا نخضع إلا لأنفسنا، ونصبح بذلك على وجه ما آلهة»[3].

وأخذ المنظرون الغربيون ـ وأكثرهم من المعادين للدين ـ يبنون تصوراتهم وأنظمتهم المختلفة في معزل عن الدين وعن الوحي الإلٰهي، وأصبح العقل الغربي يتصرف وكأنه إلٰه لا يسأل عما يفعل.

فحاول الفلاسفة الإنسانيون الجدد «أن يستبدلوا بحضارة مرتكزة على

(١) تشكيل العقل الحديث، كرين برينتون (١١٧)، وانظر: المصدر نفسه (١٢٨، ١٢٩).
(٢) أزمة الوعي الأوروبي (٩).
(٣) المرجع السابق (١٩١).

الواجب: الواجب نحو الله والواجبات نحو الملك، حضارة ترتكز على فكرة الحقوق: حقوق الوعي الفردي وحقوق النقد وحقوق العقل وحقوق الإنسان والمواطن»[1].

ويصف بعض الباحثين الغربيين الحال الذي وصل إليه الوعي الغربي فيقول: «لم يعد الإنسان يخضع إلا لعقله... فأيديولوجيا التنوير التي أقامت القطيعة الإبستمولوجية (المعرفية) الكبرى، قد فصلت بين عصرين من الروح البشرية: عصر الخلاصة اللاهوتية للقديس توما الأكويني (١٢٢٥ ـ ١٢٣٤م) وعصر الموسوعة لفلاسفة التنوير.. فراح الأمل بمملكة الله ينزاح لكي يخلي المكان لتقدم عصر العقل وهيمنته.. وراح نظام النعمة الإلٰهية ينمحي ويتلاشى أمام نظام الطبيعة، وأصبح حكم الله خاضعا لحكم الوعي البشري، الذي يطلق الحكم الأخير باسم الحرية»[2].

ويؤكد تزفيتان تودوروف أن الفكر الغربي في عصر التنوير تحولت المركزية فيه إلى الإنسان بعد أن كانت المركزية للخالق تعالى، وطفق الإنسان مشتغلًا بنفسه، ويرى أنه لم يعد في حاجة إلى أن يخضع لأي موجود آخر كائنًا من كان، ولم يعد الإنسان يبحث عن خلاصه يوم القيامة، وإنما اقتصر حرصه على تحقيق الرفاهية والسعادة في الحياة الدنيا فقط[3]، «وقررت الكائنات البشرية لأول مرة في التاريخ أخذ مصيرها بيدها، وتواضعت على اعتبار رفاه الإنسانية الهدف الأسمى لأفعالها»[4].

ويلخص عبد الرحمٰن بدوي غلو الحركة التنويرية في العقل بقوله: «عبادة العقل إذا هي الطابع الرئيسي لهذا القرن ـ الثامن عشر ـ ومبادئ العقل وحدها التي يجب أن يقوم عليها بناء الجماعة الإنسانية في مختلف ميادينها الروحية: سواء في السياسة وفي الأخلاق وفي المعتقدات وفي النظرة الكونية»[5].

ويظهر تأليه العقل الإنساني بصورة كبيرة مع بناءات أتباع الدين الطبيعي

---

(١) أزمة الوعي الأوروبي، بول هازار (١٠)، والحوار الإسلامي العلماني، طارق البشري (٣٢).
(٢) الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني ـ التصدير ـ (١/ ٤٠).
(٣) انظر: روح الأنوار (٩٧ ـ ٩٩).
(٤) المرجع السابق (٧).
(٥) نيتشه (١٢٩).

لموقفهم الديني الجديد، فإنهم حين أنكروا الوحي الإلٰهي والأديان المنزلة طفقوا يعتمدون على المصير الإنساني، والعقل البشري في تأسيس الأخلاق والقيم، واستبدلوا بها التشريع الإلٰهي، فجان جاك روسو جعل الضمير الإنساني هو المرشد والهادي والمشرع للإنسان[1]. وأما كانط فقد صرح بأن بناء الأخلاق يقوم على استقلال الإنسان، وأنها لا تحتاج إلى الوحي، وأن الإنسان في بنائه لأخلاقه لا يحتاج إلى مرشد أعلى يهديه الطريق[2].

وما فتِئت النزعة الإنسانية مستمرة في إكمال جبروتها واشتداد سلطانها، حتى بلغت في القرن التاسع عشر درجة صارخة وصورة فاقعة من التمرد والاستقلالية، وأضحت تظهر في تشكلات متعددة وفي قوالب مختلفة غالية في التمرد، وأكثر ما تجلت هذه الصورة المتجبرة في ثلاثة فلاسفة مشهورين، هم: أوجست كونت (١٨٥٧م)، وفيورباخ (١٨٧٢م)، ونيتشه (١٩٠٠م).

أما أوجست كونت (١٨٥٧م) فقد دعا إلى ما عرف بدين الإنسانية، وهو دين يقوم على عبادة الإنسان بدلًا عن عبادة الله تعالى، باعتبار أن الإنسان هو الموجود الأعظم الذي تشاركت فيه كل أجيال بني آدم، وجعل لها طقوسًا وشعائر خاصة بها، وقد نصب نفسه الكاهن الأكبر للديانة الإنسانية، ووضع لها شعار المحبة كمبدأ، والنظام كأساس، والتقدم كغاية[3].

وأما فيورباخ (١٨٧٢م)؛ فإنه أسس النزعة الإنسانية الملحدة، التي ذهب فيها إلى أن مفهوم الله ليس إلا تأليه الإنسان لنفسه، وأن الإنسان يمارس عملية اغتراب مع ذاته، فيحول صفاته إلى إلٰه مقدس، فالإنسان عنده هو الإلٰه الحقيقي الوحيد لنفسه، والله ليس إلا تجسيدًا للطبيعة الإنسانية[4]، ويقول: «الكائن الروحي الذي يضعه الإنسان فوق الطبيعة، ويعتقد أنه خالقه وموجبها، ليس إلا الجوهر الروحي للإنسان نفسه»[5].

---

(١) انظر: دين الفطرة (٩٠، ١٢٨).

(٢) انظر: الدين في حدود العقل المجرد (٤٥)، وكانت والفلسفة النقدية، زكريا إبراهيم (٢١٦).

(٣) انظر: فلسفة أوجست كونت، هو الذي يكسب الباحثين الموهبة والسعة في الأفق، ويقول: ليفي بريل (٣٤٧ ـ ٣٥٢)، وتاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلي رايت (٣٨٣)، وتاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم (٣٢٧ ـ ٣٢٨).

(٤) انظر: أصل الدين، فيورباخ (٤٨)، والله في الفلسفة الحديثة، جيمس كولنز (٣٤٠ ـ ٣٤٣).

(٥) أصل الدين (٩٢).

وأما نيتشه (١٩٠٠م)؛ فهو الذي وصل بالنزعة الإنسانية إلى أعلى درجة من الشطط والغلو، وبلغ بها قمة العدمية والتمرد، وصرح بأن الإلٰه قد مات، ودعا إلى استبدال مفهوم الإلٰه بمفهوم الإنسان السوبرمان «المتفوق»، وقال على لسان زرادشت: «لقد ماتت جميع الآلهة، فلم يعد لنا من أمل إلا ظهور الإنسان المتفوق»[١]، ويرى أن الإيمان بوجود الإلٰه يحول بين الإنسان وبين إحساسه بنفسه؛ وأن ذلك عقبة في طريق سيادة الإنسان وتفوقه، فلا بد إذن من التخلص من وجود الإلٰه ذاته[٢].

وبعد أن أعلن نيتشه إلحاده سعى إلى إيجاد البديل عن الإيمان بالله، فأتى بالإيمان بالإنسان الكامل «السوبرمان»، وجعله إلهًا جديدًا للإنسانية، وقال على لسان زرادشت: «لقد كان الناس يتلفظون باسم الله عندما كانوا يسرحون أبصارهم على شاسعات البحار، أما الآن فقد تعلمتم الهتاف باسم الإنسان المتفوق»[٣]، وفي هذا الزمان الذي أعلن فيه موت الإلٰه: «تعود الظهيرة إلى ذر أنوارها، ويصبح الإنسان الراقي سيدًا»[٤].

وجعل الإنسان الواضع لكل شيء في هذا الكون، والخالق لكل القيم والمبادئ الفاعلة في حياته، وهو الذي أضفى على الكون كل ما فيه من معنى، وعده المرجع في الحكم على كل ما في الكون، ويقول: «الحق أن الناس قد أعطوا أنفسهم كل خيرهم وشرهم، والحق أنهم لم يتلقوه ولم يجدوه، ولم يهبط إليهم من السماء»[٥].

ويعد نيتشه بهذه الأفكار المؤثر الأقوى في النزعة الإنسانية المستغنية، وهو الكاشف الأعمق عن قوانينها وآثارها، فهو يعد أول فيلسوف غربي يواجه فقدان الإنسان للإيمان بالله تعالى وبالأديان مواجهة كاملة مكشوفة، ومن أول من صرح عن الالتزام بمقتضيات تلك الرؤية، فصرح بالعدمية وفقدان المعنى والأخلاق في الحياة[٦].

---

(١) هكذا تحدث زرادشت (٦٥).
(٢) انظر: نيتشه، فؤاد زكريا (٤٠، ١٣١).
(٣) هكذا تحدث زرادشت (٧٠).
(٤) المرجع السابق (٢٤٠).
(٥) نيتشه، فؤاد زكريا (٥٣).
(٦) انظر: الوجه الحقيقي للإلحاد، رافي زكراياس (٣٠).

وبهذه التصورات التي قررها أولئك الفلاسفة المؤثرون في الفكر الغربي بلغت النزعة الإنسانية درجة عالية من الانتشار والتوسع، وتوغلت كثيرًا في العقل الغربي، وباتت مخيمة على عقول كثير من رجالاتها.

واستمرت النزعة الإنسان فاعلة في الفكر الغربي ومؤثرة في تصوراته ومساراته، وكتب الإنسانيون في القرن العشرين بيانا، نشر سنة ١٩٣٣م، حددوا فيه رؤية المذهب الإنساني في آخر تطوراته في تلك المرحلة، ومما جاء فيه: أن الكون موجود بذاته وليس مخلوقا، وأن طبيعة الكون لا تقبل أي ضامن فائق على الطبيعة للقيم الإنسانية، وأنه قد ولى الزمن الذي يعتقد الناس فيه بالدين وبالله[(١)].

وفي عام ١٩٧٣م نشر الإنسانيون بيانهم الثاني، كرروا فيه نقدهم للأديان، وأكدوا على أنهم يبتدئون في تصورهم عن الكون والحياة من الإنسان وليس من الله، ومن الطبيعة وليس من الألوهية[(٢)].

وفي عام ١٩٨٠م أصدر الإنسانيون بيانا آخر جددوا فيه قيم النزعة الإنسانية، ومبادئها، ومما جاء فيه: «نحن بوجه عام شكاكون بخصوص ادعاءات وجود ما هو فائق للطبيعة... والإنسانيون العلمانيون قد يكونون لاأدريين أو ملحدين أو عقلانيين أو متشككين، فهم يعتقدون أن الأدلة لا تكفي من أجل إثبات الادعاء بأن هناك غاية إلهية موجودة في الكون»[(٣)].

ومن كل ما سبق ينجلي لنا بأن ظاهرة نقد الدين مرتكزة غاية الارتكاز على النزعة الإنسانية، تتضخم بتضخمها وتشتد باشتدادها، وهي متداخلة معها في كل المسالك، فلا تكاد تجد أحدًا من السالكين في المسارات النقدية للدين إلا وهو ممن تشرب الروح الإنسانية المستغنية عن الإله وعن الاحتياج إليه، فأكثر الدعوات التي يقيمها ناقدو الدين تنطلق من قاعدة الإنسانية ويؤول إلى مدارجها.

---

(١) انظر: وليم جيمس، محمود فهمي زيدان (١٨٤).

(٢) انظر: موقع دانيال هتانوا «بيان الإنسانيين العلمانيين»، رابط:
/https://humanitariansy.wordpress.com/2011/01/15/p1u2qs-f

(٣) المرجع السابق، الرابط نفسه.

نقد النزعة الإنسانية المستغنية:

لا شك أن الإنسانية لفظ براق، وحرف مزخرف أخاذ، وكلمة فاتنة، ومعنى نبيل، وفكرة شريفة عالية، ومبدأ عظيم، ولا يوجد أحد من العقلاء الأسوياء ينازع في أهمية الحفاظ على المعاني الإنسانية أو يتشكك في جلالتها، فالبلوغ إلى المنازل العالية في الإنسانية والوصول إلى الدرجات المرتفعة فيها مقصد لكل من يملك عقلا سليما وفطرة سوية.

وما كان كذلك من الألفاظ والمعاني فإنه يتطلب قدرًا كبيرًا من الاحتياط والتدقيق في بناء المواقف حولها قبولا ورفضًا، فليس من المقبول لدى أهل العقول السليمة أن يتساهل المرء في بناء موقف عن أمر عظيم جدًّا، فيقبل الموقف المتعلق به معتمدًا على الدعاوى المجردة عن الدليل والبرهان ويرتكز على الخطب المزخرفة وينجر وراءها، وإنما ضخامة الأمر وعظم شأنه يتطلب مزيدًا من التشدّد في قبول أي أمر يتعلق به، أو رفضه، فكلما ازداد الأمر أهمية ازدادت شروط قبوله ورفضه صرامة.

ومما يتفق عليه العقلاء أن معنى الإنسانية لا يتحقق في الوجود بمجرد الشعارات البراقة ولا الإعلانات الخلابة، وأن الدفاع عنها ضد منتهكيها لا يكون بمجرد الادعاء ورفع الأصوات، وإنما لا بد في كل ذلك من إقامة البرهان الصادق والدليل العلمي التطبيقي الواقعي.

وقبل أن نلج في محاكمة النزعة الإنسانية والكشف عن مواضع الخلل فيها لا بد من تأسيس المعايير التي تقوم عليها الإنسانية الحقة، فالكشف عن هذه المعايير يعد بمثابة تحديد الميزان الذي توزن به كل دعوى تدعي لنفسها الانتساب إلى الإنسانية وحمايتها ضد منتهكيها، ولأن المنادين بالنزعة الإنسانية ورافعي شعاراتها لم يقدموا أدلة برهانية ولم يسلكوا مسالك الاستدلال المنطقي والعقلي المعروف، وإنما غيروا من المعايير وبدلوا من الموازين، وجعلوها مستندا لهم في تسويغ دعواتهم وتسويق شعاراتهم، فضبط المعايير العقلية والفطرية والحياتية التي تقوم عليها الإنسانية الحقة هو السبيل الأعمق في نقد تلك النزعة كشف ما فيه من أغلاط ومفاسد.

والمعايير التي تقوم عليها المعاني الإنسانية وتقاس بها ماهيتها ترجع إلى ضابطين أساسيين، هما:

الضابط الأول: تحقيق الارتقاء الإنساني:

بحيث يكون الإنسان موجودًا متميزًا بكيان مخصوص متفرد واضح المعالم ومحدد الكيفية، بحيث لا يكون ملتبسًا بغيره من الحيوانات والموجودات، ويكون عاليًا على غيره من أجناس الحيوان.

والتميز الإنساني في الارتقاء إنما يتحقق بالقيم والمبادئ العليا التي تجعل تصرفاته أكثر نضجًا وحكمة من التصرفات الحيوانية الأخرى، وقد أشار الفيلسوف العربي المعاصر طه عبد الرحمٰن إلى أن أقوى ما يتميز به الإنسان عن البهيمة مبدأ طلب الصلاح، وهو الذي يسميه باسم «الأخلاقية»، فالأخلاقية عنده هي وحدها التي تجعل أفق الإنسان مستقلًّا عن أفق البهيمة، فالبهيمة لا تسعى إلى الصلاح في ملكوتها، فالأخلاقية إذن هي الأصل الذي تتفرع عليه كل صفات الإنسان من حيث هو إنسان، وتجعل إرادته وقصده متوجها نحو الكمال والصلاح[١].

ومن أعظم ما يحقق تميز الإنسان في الأخلاق والمبادئ ما يلتزم به من دين وشعائر تعبدية، فالأديان المنزلة من الله من أقوى الدوافع التي تؤدي بالإنسان إلى التمسك بما فطر عليه من مبادئ أخلاقية، بل لا يمكن أن تقوم الأخلاق وتؤثر في حياة الناس إلا بالإيمان بالله تعالى والالتزام بالدين الصحيح.

الضابط الثاني: تحقيق السعادة والرفاهية:

بحيث تكون حياة الإنسان أكثر سلامة وراحة في مسيرتها الحياتية من النواقص والعوارض المنافية للصحة الجسمية والعقلية والكرامة والسعادة وإزالة الشقاء.

فسعادة الإنسان معنى واسع، يشمل السعادة الجسمية، فلا يكون مصابًا بالأمراض والأدواء، والسعادة الروحية، فلا يكون مصابا بالاضطراب والوحشية وفقدان المعنى في الحياة، والسعادة العقلية، فتكون مبادئه وأصوله المعرفية

---

(١) انظر: سؤال الأخلاق، طه عبد الرحمٰن (١٤).

متصفة بالانضباط والاتساق، ويكون سالمًا من الاضطراب المعرفي والقلق الفكري.

وهذان الضابطان متكاملان فيما بينهما، وكل واحد منهما محكوم بالآخر، ولا يقوم أحدهما إلا بتحقق صنوه، فهما الدعامتان اللتان يقوم عليهما بنيان الإنسانية، وانخرام أحدهما مؤذن بتهشم بنيانها، فلا تحقق السعادة والرفاهية للإنسانية مع عدم اعتبار التميز الإنساني عن البهيمة في القيم الأخلاقية، وكذلك لا تحقق المبادئ الأخلاقية مع عدم اعتبار تحقيق السعادة والرفاهية الحياتية.

إن عربة التطور الإنساني لا تسير أبدًا على عجلة واحدة، وإنما لا بد فيها من اجتماع العجلتين معًا ـ القيم الأخلاقية والروحية والمكون المادي ـ وفقدان إحداهما يستلزم بالضرورة تحطم عربة التقدم واضطرابها الشديد، وكل ذلك مؤذن بخراب الحياة الإنسانية.

إن مقياس الإنسانية الحقيقي لا يعتمد على مجرد ما صنعه الإنسان من أجهزة الراحة والرفاهية، ولا على نوع المراكب والمساكن المريحة التي وصل إليها، ولا على ما ركبه من أنواع الأطعمة والأشربة والملاذ، ولا على صنوف الأسلحة الفتاكة التي يستطيع أن يقتل بها شعوبا بأكملها، وإنما لا بد أن يجمع مع ذلك كله الحفاظ على التميز الحقيقي بين الإنسان وبين البهيمة، وأن يرتقي الإنسان في أخلاقه وعقله، ويعتلي بروحه وقلبه، ويهذب بها سلوكه وتصرفاته الحياتية، ويجعلها أكثر سموًّا ورقيًّا وأخلاقًا واتساقًا مع مقتضيات الفطرة والعقل.

وأي دعوة تتمحور حول ضابط منهما دون الآخر تعد دعوة ناقصة وقاصرة عن تحقيق معنى الإنسانية المنضبط، فمن يدَّعي أن الإنسانية تتحقق بمجرد الحصول على القيم مع التفريط والتقصير في المعاني والوسائل التي تحفظ للإنسان سلامة حياته وخلوها من الآفات، فدعواه باطلة كاسدة، وكذلك من يدعي أن الإنسانية تتحقق بمجرد تحقيق السلامة المادية للإنسان، والبلوغ إلى أعلى درجات الرفاهية الحسية، مع التفريط والتقصير في الحفاظ على القيم والمبادئ، فدعواه ناقصة كاسدة.

وإذا رجعنا إلى النزعة الإنسانية ـ بعد الانتهاء من هذه المقدمة التأسيسية ـ فإننا نجد أنها لم تكن ملتزمة بتحقيق الضوابط التي تقوم عليها الإنسانية الحقة

فضلًا عن أنها لم تقم على مقدمات صحيحة، ولم تستند إلى أدلة علمية منضبطة، وإنما ارتكزت على شعارات وعبارات عاطفية خاوية من المضمون البرهاني، واعتمدت على تحكمات لا تقوم على أسس علمية صحيحة، **وتفصيل هذا الكلام المجمل يتحصل بالحديث في ثلاثة مسارات:**

المسار الأول: فساد المسلمات؛ وفيه يبين أن النزعة الإنسانية لا تقوم على أسس صحيحة، وإنما تنطلق من مقدمات باطلة ومسلمات متوهمة، بنيت عليها دعاوى عريضة تتعلق بحياة الإنسان في الأرض وهدفه وغايته.

المسار الثاني: انتهاك النزعة الإنسانية لقيم الإنسان وتميزاته وخصائصه؛ وفيه يبين بأن النزعة الإنسانية لم تحافظ على الإنسان، ولم ترتق به، ولم تسم بروحه وأخلاقه، وإنما تسببت في كثير من الأزمات، وانحدرت بالحياة الإنسانية في حفر عميقة من المشكلات، وجعلت حياة الإنسانية محاطة بركام كبير من الصعوبات والانحرافات القاتلة.

المسار الثالث: الاكتمال الإنساني في الإسلام؛ وفيه يبين بأن القوانين والأحكام التي أتى بها الإسلام هي التي ـ لو التزم بها الناس ـ تحفظ للإنسان منزلته، وترتقي به في حياته، وتسمو به في أخلاقه وأهدافه، وتحقق له الاستقرار والاتساق، وتساعد بشكل كبير في تخليص الإنسان من أزمات الحياة وصعوباتها، وتقلل من مشكلاتها.

وتفصيل تلكم المسارات فيما يلي:

المسار الأول: فساد المسلمات:

فالنزعة الإنسانية المستغنية تنطلق من مسلمات باطلة تظن أنها صادقة، وقد اشتركت ثلاث مسلمات في تأسيس تلك النزعة، **وهي:**

ـ **المسلمة الأولى**: أن إيمان الإنسان بوجود الإلٰه وسيادته المطلقة على الكون يتناقض مع كمال الإنسان ووعيه بحقيقته، ومعنى ذلك أن الإنسان إنما أقر بالله تعالى وتعبد له وتذلل لعظمته لكونه كان ناقصا في علمه وسيطرته على الكون.

وهذه المقدمة خاطئة كاسدة، وهي لا تعدو أن تكون توهما ركبه الناقدون للأديان في أذهانهم وصيروه مقدمة لقولهم، وهم لم يقدموا أي دليل أو برهان

يثبت صحتها، وإنما جعلوا مجرد ادعائهم دليلًا على صحتها، وأي دعوى لا يقام عليها دليل فإنه لا يصح قبولها والأخذ بها.

وبالنظر إلى المنهج الاستدلالي المنضبط فإن هذه المقدمة داخلة في دائرة المصادرة على المطلوب، وهو عيب يرد به الاستدلال بالاتفاق؛ وذلك أن أهل الأديان يرون في الإيمان بوجود الله قضية فطرية ضرورية لازمة للإيمان، ويعدون الإيمان بوجود الخالق مقتضى من المقتضيات الضرورية التي يدل عليها العقل نابعة عن التسليم بالمبادئ الفطرية، فإيمان الإنسان بالله تعالى وتعبده له هو الكمال الذي يجب على الإنسان أن يحرص عليه، وإلا كان خارجًا عما فُطر عليه ومناقضًا لما جبلت نفسه على مقتضاه، ولكن أتباع النزعة الإنسانية صادروا على هذا المعنى، وصيروا نفس معارضتهم دليلا على صحة قولهم.

ـ **المسلمة الثانية**: أن البنية الإنسانية قادرة على البلوغ إلى كل شيء، وقادرة على تحقيق الاكتفاء بذاتها، وأن الإنسان بعقله المنفرد وبجهده في العلم التجريبي يستطيع أن يحقق كل آماله ويبني كل أنظمته من غير مساعدة من أي أحد. .

وهذه المسلمة لا تختلف عن سابقتها في الخطأ والخروج عن المعقول، فلا شك أن العقل البشري يمتلك قدرة كبيرة في الإدراك، ويمكنه أن يصل إلى مراحل متقدمة من الاكتشافات والتخطيط العلمي والمعرفي، ولكنه مع ذلك لم يستطع أن يصل إلى نهاية المعرفة المتعلقة بالكون، بل ولا نهاية المعرفة المتعلقة بذاته! وهو لا يستطيع أن يستقل بمعرفة كل الأمور المتعلقة بالكون والحياة، فما زالت في الكون أسرار مستعصية على الإدراك الإنساني، وما من مجال من مجالات المعرفة والعلم إلا تجد فيه من يصرح بأن ثمة أمورًا ما زالت في حيز المجهول المستغلق، وقد استقرت آراء كثير من العلماء في القرن العشرين على الإقرار بقصور العلم الإنساني، واستحالة أن يصل إلى كل مجهولات الكون والوجود.

وبات العلم الإنساني أكثر تواضعًا وإدراكًا لحقيقة أمره وطبيعة قدرته، وفي تأكيد ذلك يقول برتراند رسل في سياق حديثه عن الصراع بين العلم والدين: «العلماء يعترفون في تواضع بوجود مناطق يجد العلم نفسه عاجزًا عن الوصول

إليها»[1]، وفي إثبات عجز القدرة البشرية عن الإحاطة بكل ما في الكون يقول أينشتاين: «إن العقل البشري مهما بلغ من عظم التدريب وسمو التفكير عاجز عن الإحاطة بالكون، فنحن أشبه الأشياء بطفل دخل مكتبة كبيرة ارتفعت كتبها حتى السقف، فغطت جدرانها، وهي مكتوبة بلغات كثيرة، فالطفل يعلن أنه لا بد أن يكون هناك شخص قد كتب تلك الكتب، ولكنه لا يعرف من كتبها، ولا كيف كانت كتابته لها، وهو لا يفهم اللغات التي قد كتبت بها»[2]، وسيأتي مزيد تأكيد وبسط لهذه القضية في أثناء البحث[3].

ـ **المسلمة الثالثة**: أن العلاقة بين الله وبين البشر تقوم على الصراع والتنافس، فالإنسانية كانت على مر تاريخها في صراع مع الله حتى استطاعت أن تتخلص من سطوته عليها.

وهذه المسلمة قائمة على إمكان استقلال الإنسان بنفسه في التسيُّد على الكون وفي القدرة على تدبيره؛ ولهذا نزلوا ضمير الإنسان وإرادته وقدرته منزلة الإلٰه الخالق المشرع المدبر، وتوهموا بذلك أن الإنسان يمكن أن يكون ضدًّا لله ومنافسًا له ومتصارعًا معه، فانحصرت الخيارات عندهم في خيارين لا ثالث لهما، هما: إما أن يكون الإنسان سيِّدًا في الكون، وإما أن يكون الإلٰه سيدا له.

وهذا تصور أسطوري، مأخوذ من الفكر اليوناني الخرافي؛ وذلك أن اليونان كانوا يعتقدون أن الآلهة تتصارع مع البشر، وأنها تعادي البشر دائما، وأنها تخشى من البشر في كل لحظة وحين، وأن الإنسان في المقابل يحاول دائما التخلص من سلطة الآلهة، وأن بعض البشر استطاع أن يسرق من الآلهة النار المقدسة وأهداها إلى قومه[4].

والنزعة الإنسانية المستغنية ارتكزت على هذا الاعتقاد الخرافي مع شيء من التطوير والتحوير، وصيرته مقدمة لتصورها عن العلاقة بين الله وبين الإنسان،

---

(١) الدين والعلم (١٧١).

(٢) أينشتاين ونظريته النسبية، عبد الرحمٰن مرحبا (١٤٥)، بواسطة: قصور العلم البشري، قيس قرطاس (٩٦).

(٣) انظر: الفصل الثاني من الباب الثاني عند الحديث عن النزعة العلموية.

(٤) انظر: قصة الحضارة، ول ديورانت (٦/١٨٨).

وبنت عليها دعواها العريضة، وهي مقدمة لا تعدو أن تكون توهما من التوهمات الخرافية الخارجة عن نطاق العقل والمنطق.

فإن العلاقة بين الله وبين الإنسان لا تقوم أبدا على الصراع والمنافسة؛ لأن التصارع والتنافس إنما يكون بين الأطراف المتقاربة في القوة والقدرة، وهذا الأمر غير متحقق البتة في قضية العلاقة بين الله وبين الإنسان، فالله الذي خلق الكون في غاية العظمة والجبروت والسعة، ولا يمكن للعقل الإنساني أن يحيط بذاته ولا بصفاته، ومما يدل على ذلك أن الكون الذي هو خلق من خلق الله لم يصل الإنسان ـ ولن يصل ـ إلى نهايته، فكيف بمن خلقه وأنشأه؟! وهذا دليل برهاني يقيني في تأسيس العظمة الإلٰهية التي لا يمكن للإنسان أن يحيط بها.

فإذا كان الأمر كذلك فكيف يصح في مقاييس العقل والمنطق أن يتصور أحد العلاقة بين ذلك الإلٰه العظيم الجليل وبين الإنسان الضعيف الضئيل الذي لا يعدو أن يكون ذرة صغيرة من ذرات الكون علاقةَ تصارع وتنافس؟! وأن الإنسان استطاع في نهاية الأمر أن ينتصر على الإلٰه؟! إن عقلًا يسلم بمثل هذه المعادلة لهو عقل فاقد لكل المعايير العلمية والمقاييس المنطقية السليمة.

ومع هذه العظمة الإلٰهية التي لا يستطيع أحد من البشر إدراكها فإن الأديان السماوية المنزلة من عند الله ـ وخاصة دين الإسلام ـ تؤكد أن العلاقة بين الله وبين خلقه قائمة على معاني الإجلال والتعظيم والحب والخوف والرجاء والتودد والشوق إلى اللقاء، وكثيرًا ما يتودد الله إلى بني آدم بالخيرات والبركات، وهذه المعاني الجليلة هي المرتكزات التي تقوم عليها العبودية لله تعالى، فالعبادة لله في الإسلام كما يقول ابن تيمية: «اسم يجمع كمال الحب لله ونهايته، وكمال الذل ونهايته»[1]، ويقول ابن القيم في بيان حقيقتها: «العبادة تجمع أصلين: غاية الحب بغاية الذل والخضوع... فمن أحببته ولم تكن خاضعًا له لم تكن عابدًا له، ومن خضعت له بلا محبة لم تكن عابدًا له، حتى تكون محبًّا وخاضعًا»[2].

ويقول مبيِّنًا موجب عبودية الإنسان لله: «ولما كانت عبادته تعالى تابعة لمحبته وإجلاله، وكانت المحبة نوعين: محبة تنشأ عن الإنعام والإحسان،

(١) مجموع الفتاوى (١٠/ ١٩).

(٢) مدارج السالكين (١/ ٧٤).

فتوجب شكرًا وعبودية بحسب كمالها ونقصانها، ومحبة تنشأ عن جمال المحبوب وكماله، فتوجب عبودية وطاعة أكمل من الأولى؛ كان الباعث على الطاعة والعبودية لا يخرج عن هذين النوعين»[1]، ثم أنكر على من جعل أساس العبادة الخوف من الله وحده.

وكثيرًا ما يصف الله عباده المؤمنين بأنه يحبهم وهم يحبونه كما في قوله تعالى: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المائدة: ٥٤]، وبأنه رضي عنهم ورضوا عنه، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ﴾ [التوبة: ١٠٠].

فهذه الدلالات وغيرها تدل على شناعة الخطأ الذي وقع فيه أتباع النزعة الإنسانية حين ظنوا أن العلاقة بين الله وبين خلقه تقوم على الصراع والتنافس، ومن ثم لا بد من المصير إلى طرف واحد منهما.

وتحصل مما سبق أن الخيط الناظم للنزعة الإنسانية يرجع إلى عدم «تقدير عظمة الله حق التقدير»، فإنهم بنوا لأنفسهم تصورًا قاصرًا باطلًا عن الإلٰه الخالق القادر المدبر العظيم، ثم أخذوا يقابلون بينه وبين قدرة الإنسان وإرادته، وهذا التصور هو الأساس الذي يقوم عليه كل الانحرافات الخاطئة في التعامل مع الله تبارك وتعالى، وقد نبّه الله الإنسان كثيرًا على خطورة هذا التصور فقال سبحانه: ﴿مَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِىٌّ عَزِيزٌ ﴿٧٤﴾﴾ [الحج: ٧٤]، وقال تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٦٧﴾﴾ [الزُّمَر: ٦٧]، وقال تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ إِذْ قَالُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ٩١].

ومن خلال هذه المقدمات ينجلي للقارئ بأن النزعة الإنسانية تقوم على مقدمات باطلة وأسس متهالكة، وانكشاف بطلان المقدمات من أقوى ما يدل على بطلان ما بُني عليها من مواقف وآراء.

المسار الثاني: انتهاك النزعة الإنسانية لقيم الإنسان وتميزاته وخصائصه:

فمع أن أتباع النزعة الإنسانية يدعون أنهم من يحقق لها الوجود الفعلي في

---

(١) مفتاح دار السعادة (٢/٥٠٨).

الواقع، وبأنهم من يحافظ على الإنسانية ضد من يسعى إلى انتهاكها، إلا أن الأمر ليس كذلك في الحقيقة، فإن معاني الإنسانية أصيبت بانتهاك كبير مع تلك الدعوة حتى انتهت إلى مصير قبيح وسيئ، يؤدي حتما إلى زوال الإنسانية ذاتها؛ وذلك أن تلك النزعة تقوم على إنكار جزء أصيل من الإنسان ومكون أساسي من مكوناته، فهي لم تلتزم بالضوابط التي لا يقوم بنيان الإنسانية الحقة إلا عليها، وإنما غَلَت في جانب وهو الجانب المادي وقَصَرت معنى الإنسانية عليه، وأغفلت جوانب أخرى أصيلة في البنية الإنسانية.

إن الإنسانية الحقة بنيان مكون من أجزاء أساسية لا بد من توفرها جميعا في الحياة، فهي تقوم على المعاني الأخلاقية القيمية الكلية الثابتة، وعلى التسليم بالمبادئ الضرورية العقلية، التي منها بالضرورة الإيمان بالخالق لهذا الكون، وتقوم على تطلب المعاني المادية التي تحقق الاستقرار في الحياة الدنيا، وأي دعوة تقصر في جانب من هذه الجوانب فإن بنيان الإنسانية فيها سيكون مشوها عاطبا.

والنزعة الإنسانية أخلت بهذه الشروط؛ فأنكرت المعاني الأخلاقية والمبادئ الضرورية، وهذا التصرف يؤدي بالضرورة إلى تهشم الإنسانية وتحطمها، وفي تأكيد هذا المعنى يقول رئيس التشيك فاكيلا فهافل: «حينما أعلنت الإنسانية أنها حاكم العالم الأعلى، في هذه اللحظة نفسها بدأ العالم يفقد بعده الإنساني»[(١)]، ويؤكد علي عزت بيجوفيتش المعنى نفسه، فيقول: «إن القول بمذهب إنساني ملحد ضرب من التناقض؛ لأنه إذا انتفى وجود الله انتفى بالتالي وجود الإنسان، كما أنه لو لم يوجد إنسان، فإن الإنسانية التي يزعمونها تصبح عبارة بلا مضمون، إن الذي لا يعترف بخلق الإنسان لا يمكنه أن يفهم المعنى الحقيقي للإنسانية»[(٢)].

إن آراء النزعة الإنسانية وتصوراتها التي تكونت حول الإنسان وطبيعته وماهيته ومكانته وعلاقته بالوجود من أقوى الأدلة التي تدل على أنها نزعة محطمة للإنسانية ومنتهكة لخصائصها، فقد أقامت تصورات فكرية عن الإنسان نزلت به

---

(١) العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، عبد الوهاب المسيري (٢/ ٢٦).

(٢) الإسلام بين الشرق والغرب (١٠٣).

من السمو الذي كان يتصف به إلى حضيض الحيوانية، ومزقت هيكله المتفرد عن غيره من الموجودات، وهشمت بنيانه الجميل الذي كان يتفاخر به على غيره من الموجودات المخلوقة.

وقد ذكر جون لينكس أنه كثيرًا ما تكلم مع المثقفين الروس، وأنهم قالوا له: «كنا نظن بأننا قادرون على التخلص من الله والاحتفاظ بقيمة لبني البشر، لكننا كنا على خطأ، فلقد دمرنا الإيمان بالله والإنسان في آن واحد معا»[1].

فلم يعد الإنسان ذلك الكائن العاقل المفكر المريد المختار المتصف بالمشاعر النبيلة والحياة الكريمة شيئًا مختلفا عن أصناف الموجودات الطبيعية الجامدة، وعن صنوف الحيوانات الأخرى التي تعيش الحياة البهيمية، وهناك أدلة كثيرة من واقع النزعة الإنسانية تدل على صدق التوصيف السابق، **ومن ذلك**:

الدليل الأول: انتهاك شرف الأصل الإنساني:

فبعد أن كان الإنسان يتميز عن غيره بأن الله خلقه خلقًا خاصًا، الذي يجعله مخلوقًا متفردًا على غيره من الحيوانات الأخرى، ألغى دعاة الإنسانية هذا التميز، وجعلوا وجود الإنسان مجرد حادث عادي جاء نتيجة ضربة عشوائية من ضربات المادة الصماء، مثله مثل أي حيوان آخر، بل قد تكون بعض الحيوانات أفضل منه في مستقبل الأيام، وهذا ما صرح به جوليان هكسلي، حيث يقول: «من المسلم به أن الإنسان في الوقت الحاضر سيد المخلوقات، ولكن قد يحل محله القطة أو الفأرة»[2].

وفي هذا التصور انتهاك فظيع لرقي الإنسان وعلوه على سائر أجناس الحيوان، وفيها فتح للأبواب مشرعة لانتهاك الأخلاق والمبادئ، وذلك أن تحول الإنسان إلى مجرد حيوان لا يختلف عن غيره من الحيوانات في أصل خلقته إلا أنه أسرع بسبب الصدفة في تطوره منها يؤذن بأنه لا يختلف عن غيره في قيمه ومبادئه، وقد صدق الفيلسوف المعاصر روجيه جارودي حين ذكر أن الكرامة الإنسانية قد أُذِلت في الغرب إذلالا عظيما، وطعنت ثلاث طعنات قاتلة، **أولاها**: على يد كوبرنيكس، فبعد أن كان الإنسان هو مركز الكون في النظرة التقليدية منذ

---

(١) أقوى براهين، د. جون لينكس (٥٧١).

(٢) الإنسان في العالم الحديث (٣) نقلًا عن: دراسات في النفس الإنسانية، محمد قطب (٣٥).

بطليوس، فقد حوصر وحوصرت أرضه التي يعيش عليها، وأصبح الاثنان معا يمثلان اليوم نقطة ضئيلة تستحق الرثاء وسط هذه المجموعة الهائلة التي لا قرار لها من الأجرام، **والثانية**: على يد داروين، الذي استبدل بالحقبة التاريخية القصيرة التي تحدث عنها الكتاب المقدس على مدى ستة آلاف عام من الحوار بين الإنسان والله ملايين من سنوات التاريخ وما قبل التاريخ، **والثالثة**: على يد التحليل النفسي عند فرويد، الذي قدم للإنسان صورة قوامها مجموعة كبيرة من القوى المتباينة، وتكوّنت النفس البشرية من العقد المخيفة لها، وهي عقد قابلة دائما لأن تفلت من أيدينا وينفرط عقدنا[١].

بل إن فرويد ذاته ذكر أنه يجب «على الإنسانية في مرور الزمن أن تتحمل من أيدي العلم ثلاث إساءات فظيعة على حبها الساذج لذاتها»[٢]، وهي: اكتشافها أن العالم بقعة صغيرة في كون رحيب لا مركز للكون، واكتشافها أن الله لم يخلقنا خلقًا فريدا، ولكن انحدرنا من القردة، واكتشافها أن عقولنا الواعية لا تخبرنا بالكيفية التي انتصر بها، ولكنها تخبرنا بقصة جينات تهدف إلى خدمة الذات[٣].

ويكشف جوليان هكسلي بوضوح عن الانحدار الذي أصاب الإنسانية في النظريات الغربية وفقدانها لتميزها ومركزيتها، فيقول: «لقد تأرجح رأي الإنسان كالخطار ـ البندول ـ فيما يتعلق بمركزه بالنسبة لبقية الحيوانات، بين إعجابه الشديد أو القليل بنفسه، تفصل بينه وبين الحيوانات حينًا هوة سحيقة جدًّا، وحينا آخر هوة صغيرة جدًّا... وبظهور نظرية داروين بدأ الخطار يتأرجح عكسيا، واعتبر الإنسان حيوانا مرة أخرى، ولكن على ضوء العلم لا على ضوء الإحساس الساذج، وفي بادئ الأمر لم تتبين تماما نتائج هذا الرأي الجديد... إلا أن الخطار وصل شيئًا فشيئا إلى أقصى مدى تأرجحه، وظهر ما بدا أنه النتائج المنطقية لفروض داروين، فالإنسان ـ في رأي داروين ـ حيوان كغيره؛ ولذلك فإن آراءه في معنى الحياة الإنسانية والمثل العليا لا تستحق بالنسبة لباقي الكائنات تقديرًا أكثر من آراء الدودة الشريطية، أو بكتيريا الباشلس، والبقاء هو

(١) انظر: نظرات حول الإنسان (٢٩٤).
(٢) انتحار الغرب، ريتشارد كوك (١٠٢).
(٣) انظر: المرجع السابق (١٠٣).

المقياس الوحيد للنجاح التطوري؛ ولذلك فكل الكائنات الحية الموجودة متساوية القيمة»[1].

وفي دراسة فرانسيس فوكوياما عن الإنسان ذكر أن الداروينية أزالت جوهر الإنسانية التي تميزها عن أجناس الحيوان، وأضحت الطبيعة البشرية ليست إلا عرضًا تاريخيًّا للعملية البيولوجية العشوائية[2].

وبذلك فقدت الإنسانية ما كانت تتفرد به من الرفعة الروحانية والأخلاقية، التي مردها إلى الخلق الخاص من الله، وتزعزعت القدسية التي كان يستمدها الإنسان من ذلك الخلق الخاص، وصار من جهة أخرى فاقدًا للأسس التي يقيم عليها القيم الأخلاقية؛ لأن كل تلك القواعد زائفة لا ثبات لها ولا استقرار، وإنما هي مفروضة على الإنسان من خارجه نتيجة الجهل والضعف[3].

الدليل الثاني: إفساد الحقيقة الإنسانية وتحجيمها:

فبعد تنكر النزعة الإنسانية المستغنية للمصدر الرباني الحكيم لخلق الإنسان لم يعد لديها إلا مصدر واحد فقط ترجع إليه الوجود الإنساني، وهو المادة، وهي صماء عمياء، لا قصد لها ولا غاية، ولا تتصف بإرادة ولا حكمة، ولا رحمة ولا مشاعر، وأضحى الإنسان جزءًا منها، وتحول الإنسان من المخلوق الرباني ذي الاختصاص الإلٰهي إلى مجرد جزء من المادة، وتشكلت ظاهرة «الإنسان الطبيعي»؛ أي: الإنسان الذي يدور في إطار الطبيعة المنحصرة في المادة، يعيش في الطبيعة، ولا فرق بينه وبين مكونات الطبيعة الأخرى، ولا يختلف عنها في الأهداف ولا القوانين[4].

فتحول الإنسان جراء هذا التصور إلى مجرد كونه جزءا من الطبيعة لا يختلف عنها في أمور جوهرية، وإنما يقع الاختلاف في طريقة التركيب وفي درجته فقط.

وبدل أن كان الإنسان يحمل حقيقة مركبة، تشترك فيها مادة أرضية ومعاني

---

(١) الإنسان في العالم الحديث (٣) نقلًا عن: دراسات في النفس الإنسانية، محمد قطب (٣٤).

(٢) انظر: نهاية الإنسان (٢١٨).

(٣) انظر: معركة التقاليد، محمد قطب (١٩).

(٤) انظر في صفات الإنسان المادي الطبيعي: موسوعة اليهود واليهودية، عبد الوهاب المسيري (١/ ٧٣).

روحية إلهية وضعها الله في داخله وفطره عليها، تجعل حياته مختلفة عن الطبيعة في الأهداف والمعاني والقوانين، تحول إلى مجرد كائن ليس له إلا بعدٌ واحد فقط، هو البعد المادي، فتشكلت ظاهرة «الإنسان ذو البعد الواحد»، ويراد بها الإنسان المنحصر في نطاق المادة، فلا يفكر إلا فيها، ولا يعمل إلا لأجلها، ولا يقيس الأمور إلا بمقاييسها، وهدفه التقدم العلمي والصناعي والمادي، ويعظم الإنتاجية الاستهلاكية، ويجعلها مقياس سعادته ورفاهيته[1].

وبعد أن كان الإنسان يتصف بالإرادة والمشاعر النفسية من الحب والبغض والكراهة، والقصد إلى الخير أو الشر والإحساس بالمسؤولية على الأفعال، فقد أُلغي مع النزعة الإنسانية كل ذلك، وتحول الإنسان إلى مجرد نظام طبيعي كغيره من الأنظمة الطبيعية، وكل مشاعره وصفاته وأخلاقه النبيلة أضحت عبارة عن تفاعلات بيولوجية مجردة، ليس لها أي مضمون قيمي ولا أخلاقي، وغاية ما لها أنها تؤدي وظائف عصبية وجينية محضة، لا يملك الإنسان معها أي اختيار في تعديلها أو تطويرها، وإنما هو مسير ومجبور على مسارها، وتحول الإنسان إلى آلة طبيعية ضخمة مكونة من أتراس متعددة، وما يحدث له من مشاعر وحب وبعض وكراهية وإرادة وقصد إنما هو عبارة عن نتيجة لتحرك تلك الأتراس الطبيعة، ولا شيء غير ذلك!

وهذه التصورات لها آثار عميقة في حياة الإنسان، فإن من أقوى ما يؤثر في التعامل مع أي موضوع ما طبيعةَ التصور عنه وتحديد حقيقته، فمن تصور الإنسان جزءا من المادة وفرعًا من فروعها، فإنه لا محالة ستكون آراؤه التي يتبناها عن الإنسان منسجمة مع ذلك التصور.

ونتيجة لهذه الرؤية في التعامل مع الكيان الإنساني أضحى كثير من الماديين ـ وخصوصًا من يعتمد منهم على فرضية التطور ـ يصرح بمقالات عديدة تتضمن احتقار الإنسان، وأنه مجرد كتلة من الذرات المادية، وأنه لا يختلف عن غيره من مكونات الطبيعة، ولا فضل له عليها، يقول بيتر سينجر: «حياة رضيع ليست أغلى داروينيًّا من حياة شبمانزي أو خنزير»[2].

---

(١) انظر: موسوعة اليهود واليهودية، المسيري (١/ ٢٥٣).

(٢) نقلًا عن: الإلحاد يسمم كل شيء، هيثم طلعت (٦٢).

ويقول عالم الأحافير جورج سيمبسون من جامعة هارفارد: «إن الإنسان نتيجة العمليات الطبيعية غير الهادفة، التي لم تكن تفكر يوما بإيجاده»[١]، ووفقًا لعالم الأحافير من جامعة هارفارد ستيفن جي جولد فإن علم الأحياء الدارويني: «قد نزع منا منزلة المخلوقات المثالية، المصنوعة على صورة الإله»؛ لذا ووفقًا للنظرة الداروينية فلسنا سوى «فكرة طائرة بالصدفة على العالم»[٢].

ويعبر بيتر سينجر المختص في أخلاقيات البحث الحيوي ـ وهو مناصر لقتل الأجنبة المعوقين ـ عن وجهة نظر مماثلة، فيؤكد على أن الداروينية تزودنا بأسس النظرة الدونية للكائن البشري[٣].

وينقل فوكوياما عن دايفد هل أنه قال: «إنني لا أدري لماذا يكون لوجود العالم البشري كل هذه الأهمية. . . أعتقد أن الكثير من الصفات التي تربط بهم إما زائفة أو هي فارغة، وحتى لو كانت حقيقية وجوهرية، فإن توزيعات هذه الصفات بخاصة ـ في معظمها ـ هي مجرد مصادفات تطورية»[٤].

ويصرح ريتشارد دوكنز بأن داروين صدم غرور نوعنا البشري بإظهارنا كأبناء عم مقربين للقردة والسعادين، وهذا يؤكد أننا حيوانات أيضا[٥].

وكلام دوكنز متضمن لمغالطة بينة؛ لأن قيمة الإنسان ليست راجعة إلى خلقته الخاصة فقط، وإنما إلى ما يترتب عليها من آثار أخلاقية ومعرفية وسلوكية، فليست المشكلة في إثبات جنس الحيوانية للإنسان، وإنما المشكلة أن الحيوانية التي يتصف بها الإنسان متضمنة لقيم ومبادئ أخلاقية معرفية وسلوكية لا يمكن أن تبقى إلا مع الإيمان بأن الله تعالى خالق له، وإما اعتقاد أن الإنسان نتيجة الصدفة العمياء فهو نسف لكل تلك الامتيازات.

وهذا التحول العميق في طبيعة الإنسان يعد من أكبر الانتهاكات التي مورست على الإنسانية عبر التاريخ؛ لأن الإنسان ذلك المخلوق المتصف بالإرادة والقصد والأخلاق والمشاعر الروحية والمسؤولية تحول إلى مخلوق مجبور لا

---

(١) العلم وأصل الإنسان، آن جوجر وآخرون (١٧).

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٣) انظر: المرجع السابق (١٨).

(٤) نهاية الإنسان (٢١٩).

(٥) أيقونات التطور علم أم خرافة، جوناثان ويلز (١٤٢).

يملك لنفسه أي شيء، ولم يعد هناك فرق بينه وبين أحقر الحيوانات في طباعها، فلم يعد هناك فرق بينه وبين الضباع والخنازير في أن كلًّا منها لا تعدو صفاته أن تكون استجابة لعمليات بيولوجية محضة، إلا أن الطبيعة الصماء العمياء اختارت له صفات مختلفة عن تلك الحيوانات!

وفي توصيف أثر هذا التحول العميق يقول علي عزت بيجوفيتش: «إن تقليص الإنسان إلى مجرد وظيفة إنتاجية استهلاكية ـ حتى ولو كان له مكان في عمليات الإنتاج الاستهلاكي ـ ليس علامة على الإنسانية، وإنما هو سلب للإنسانية»[١].

وهكذا ضُرِبت الإنسانية في مقتل، حيث أضحى الإنسان ليس إلا مجموعة من الدوافع المادية الاقتصادية والجنسية التي لا يملك معها أي خيار، ولا يختلف سلوكه فيها عن سلوك أي حيوان أو بهيمة عجماء[٢].

إن حيوانية الإنسان وماديته التي استقرت في ساحة واسعة من الفكر الأوروبي بسبب النزعة الإنسانية الملحدة ترتب عليها أن المجتمع لم تعد تسيّره مفاهيم الإنسان الراقية ولا تصوراته ولا مشاعره النبيلة ولا سلوكه المستقيم، وإنما تسيّره بدل ذلك كله مفاهيم الحيوان، ومفاهيم الآلة، ومن ثم تضاءل مكان العقيدة والقيم الأخلاقية والروحية، ونقلت ضوابطه الخلقية والجنسية، وهبطت علاقة الجنسين، وتحولت طبيعة الإنسان إلى مجرد آلة إنتاجية تنتج وتنتج وتنتج، ثم تزول ولا شيء غير ذلك[٣].

والكلام السابق ليس حكما على الأفراد بالضرورة، وإنما هو حكم على المنظومة المادية التي قامت عليها النزعة الإنسانية المستغنية، وأما أفراد الناس فلا يزال منهم من يلتزم بالأخلاق الحميدة ويستقبح الرذائل ولا يفعلها، ولكن تلك الأعمال لا يمكن أن تؤسس على المنظومة المعرفية التي قامت عليها النزعة الإنسانية.

---

(١) الإسلام بين الشرق والغرب (١٠٢).
(٢) انظر: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، عبد الوهاب المسيري (٤٩).
(٣) انظر: التطور والثبات في حياة المسلم، محمد قطب (٢٩٧).

الدليل الثالث: إفساد الأصول الأخلاقية والمنطلقات القِيَمية:

فبعد أن كان الإنسان يبني أخلاقه على أسس ومبادئ ثابتة وباقية في كل زمان ومكان، فاتصفت أخلاقه بالاتساق والاطراد، ألغى دعاة النزعة الإنسانية الملحدة تلك المبادئ، وشنوا عليها حربًا ضروسًا، فلم تعد هناك مبادئ مطلقة تحكم تصرفات الإنسان وتضبط سلوكه، وإنما تحولت المنظومة الأخلاقية إلى أمور نسبية إضافية تختلف من زمان إلى زمان ومن مكان إلى مكان.

والحديث في هذا السياق متعلق بمستوى البناء والتأسيس المعرفي والمنهجي، وليس بمستوى السلوك الفردي اليومي، فقد يوجد ملحد ذو أخلاق نبيلة، وفي المقابل قد يكون مؤمن ذو أخلاق قبيحة، فحصول ذلك لا ينكره أحد وليس هو محل البحث هنا، وذلك أن هناك فرقًا بين الالتزام الأخلاقي وبين مستند ذلك الالتزام ومنطلقه، وبعبارة أخرى: هناك فرق بين سؤال: ما الأخلاق؟ وسؤال: لماذا يجب أن نلتزم بالأخلاق؟ فالبحث في السؤال الثاني وليس الأول.

ومضمون السؤال الثاني متعلق بجانب التأسيس والبناء المنهجي للأخلاق، فإنه يستحيل أن يبنى على أصول الإنسانية المستغنية التي تنكر وجود الإلٰه، وقد عبر علي عزت بيجوفيتش عن هذا المعنى بعبارة ظريفة قال فيها: «يوجد ملحدون على أخلاق، ولكن لا يوجد إلحاد أخلاقي»[١]، ويؤكد هذا المعنى في سياق آخر فيقول: «الأخلاق كمبدأ لا توجد بلا دين، بينما الأخلاق العملية يمكن لها أن توجد في غياب الدين»[٢].

ووجه ذلك أن المبادئ الأخلاقية والقِيَمية لا بد أن تكون مطلقة ثابتة، فالصدق من حيث الأصل يجب أن يبقى دائمًا في كل زمان ومكان محمودًا، والكذب من حيث الأصل يجب أن يبقى دائمًا قبيحًا، وكذلك الحال في الأمانة والكرم والخيانة والسرقة وغيرها من أصول الأخلاق الحميدة والمذمومة، ونزع صفة الثبات والإطلاق عن هذه الأخلاق يعني بالضرورة قتل الحياة الإنسانية وهتك القوانين الحاكمة للمجتمعات البشرية والتعاملات الحياتية.

---

(١) الإسلام بين الشرق والغرب (٢٠٥).

(٢) المرجع السابق (٢١٠).

فالحياة الإنسانية بجميع مكوناتها من الحديث والخطاب والبيع والشراء والنكاح والصداقة وغيرها من أصناف العلاقات الاجتماعية إنما تقوم على التسليم بوجود المبادئ المشتركة بين بني الإنسان، وعلى الإقرار بالقيم التي يمكن من خلالها الحكم على سلوك الإنسان بالصواب والخطأ، فإذا انتفت تلك المبادئ والقيم فلن ينتج عنها إلا الفوضى والخراب في حياة الإنسان.

وتأسيس المبادئ المطلقة الثابتة لا بد أن يعتمد على مصدر مطلق شامل في علمه وإدراكه وإحاطته بالوجود، وأن يكون متجردا من الميول الشخصية والفردية؛ لأن البلوغ إلى الإطلاق والموضوعية يستلزم انكشاف الحقائق كلها ماضيها ومستقبلها حتى يصح تأسيس ذلك الحكم، وإذا كان الأمر كذلك فإنه يستحيل حينئذ أن يكون الإنسان هو مصدر تلك القيم؛ لأنه محدود في إدراكه وعلمه بالوجود، وقاصر في وعيه عن الإحاطة بكل ما يتعلق بالحياة والوجود.

وفي تأكيد هذه النتيجة يقول علي عزت بيجوفيتش: «لا يمكن بناء نظام أخلاقي على الإلحاد»[1]، وذلك أن الإلحاد يقوم على إنكار وجود الخالق، ويُرجع جميع القوانين والمبادئ إلى وضع الإنسان أو الطبيعة، وهي أمور مقيدة متغيرة، وقد أقر بعض الملاحدة بأن إنكار الإله يعني إنكار الأخلاق، فيقول بول سارتر ـ أحد أقوى مؤسسي الوجودية الملحدة ـ: «إن الوجودي يعتقد أنه من المؤلم جدًّا ألا يوجد إله؛ لأن كل احتمال للعثور على قيم في سماء من الأفكار يختفي باختفاء الله»[2].

ويزيد موقفه تفصيلًا فيذكر أن الوجودية الملحدة تذهب إلى أن عدم وجود الله معناه عدم وجود القيم المعقولة كذلك، وعدم وجود الخير بصورة مسبقة؛ لأن عدم وجود الله معناه عدم وجود وجدان كامل لا متناه يعقل ذلك الخير، وهكذا يصبح القول بوجود الخير أو بوجوب الصدق والنزاهة قولًا لا معنى له[3]. ويعبر دوستويفسكي عن هذا المعنى بعبارة صريحة فيقول: «إذا لم يكن الله موجودًا فكل شيء مباح»[4].

---

(١) المرجع السابق (٢١٠).

(٢) الوجودية الإلحادية ـ ضمن آراء فلسفية في أزمة العصر، آدريين كوخ ـ (٢٧٢).

(٣) انظر: الوجودية مذهب إنساني (٢٤).

(٤) المرجع السابق (٢٥)، وانظر: دواعي الإيمان في عصرنا، الأب جيوفاني مارتنتي (٢/٣٣٦).

ويقول ريتشارد فيكار: «لقد نجح الإلحاد في قلب موازين الأخلاق رأسًا على عقب، ووفر الأساس العلمي لكل المجرمين والقتلة لقناعة أنفسهم ومن تعاون معهم بأن أبشع الجرائم العالمية كانت بالحقيقة فضيلة أخلاقية مشكورة»[١].

وبسبب إنكار أتباع النزعة الإنسانية للمبادئ المطلقة والقيم الثابتة وقعوا في اضطراب شديد مفرط في التعامل مع قضية الأخلاق؛ وذلك أنهم يجدون موقفهم الهادم لأصول الأخلاق يتصادم مع ما يجدونه في نفوس المجتمعات الإنسانية من ضرورة وجود القيم المطلقة، فكل إنسان سوي يجد في نفسه دافعًا داخليًّا يدفعه إلى اعتبار أن الصدق والوفاء والبذل والكرم والأمانة أمور محمودة جميلة، وأن الكذب والغش والخيانة والبخل والسرقة أمور مذمومة قبيحة، وهو ما يسميه الفيلسوف العربي المعاصر «عبد الوهاب المسيري» بـ«الإلٰهي الخفي» ويعني به: أن ثمة شيئًا ما غير مادي كامن في الإنسان يدفعه نحو فعل الخير وترك الشر، وإلى استحسان الصدق والأمانة وتقبيح الكذب والخيانة، وإن لم يتجه بأفعاله نحو تلك الأفعال فإنه يجد في نفسه شعورًا بالذنب وكأنه فقد جزءًا أساسيًّا من كيانه[٢].

وهذا التناقض مع الأمور الفطرية الضرورية التي يجدها المجتمع الإنساني في كوامنه الداخلية أوقع أتباع النزعة الإنسانية الملحدة في مأزق معرفي كبير، وهو إذا كان الإنسان مصدر الأخلاق والقيم فمن أين أتى ذلك الشعور النفسي الضروري إلى داخل الكيان الإنساني؟!!

وأضحى هذا السؤال من أصعب الأسئلة التي ترد على الفكر الإلحادي، وبات يطاردهم في كل محفل ويبرز لهم مع كل حوار ونقاش حول الأديان ووجود الإلٰه.

وقد اضطربت مواقفهم في التخلص من هذا السؤال، فتارة يصرفون الجواب عنه إلى القدح في تفاصيل الأخلاق التي أتت بها الأديان، وتارة يصرفونه إلى القدح في أخلاق بعض المؤمنين، وتارة أخرى يصرفون الجواب

---

(١) نقلًا عن: الإلحاد يسمم كل شيء، هيثم طلعت (٢٤١).

(٢) انظر: دراسات معرفية في الحداثة الغربية (١٨٩).

بالحديث عن كيفية نشأة الأخلاق عند الإنسان وأنها نشأت نتيجة التطور البيولوجي الذي مر به الإنسان في مسيرته الحياتية[١].

وكل ذلك خروج عن محل البحث والإشكال، فإن البحث ليس في تفاصيل الأخلاق التي أتت بها الأديان، ولا في إثبات أن كل مؤمن سيكون ملتزما بالأخلاق النبيلة، ولا في كيفية نشأة الأخلاق عند الإنسان، وإنما محله محصور في قضية واحدة محددة، وهي ما إذا كانت الأخلاق الإنسانية تقوم على مبادئ وقيم مطلقة أم لا، فهذا المعنى هو أساس البحث وجوهره، وسيأتي مزيد تفصيل لهذه القضية في مبحث لاحق[٢].

الدليل الرابع: إفراغ الحياة من المعنى:

أرادت النزعة الإنسانية أن تبني رؤيتها عن العالم والوجود والكون من غير الاعتماد على الوحي الإلٰهي، ومن غير الالتفات إلى الأديان، ومن غير الإيمان بوجود الله والاعتراف بربوبيته للكون وتدبيره للوجود، وأن تقدم بديلا عن التصورات التي تقدمها الأديان عن الحياة، ولكنها في الحقيقة لم تزل تتخبط في متاهات العقول الإنسانية.

إن دين الإسلامي يقدم معاني واضحة وشاملة للحياة، فالإنسان خلقه الله ليعبده في الحياة الدنيا، والكون مصدره من الله، وهو الذي يدبره ويصرفه ويتحكم فيه، وهو الذي قدر فيه كل شيء، والإنسان له مصير محتوم لا بد أن يحصل عليه، إما النعيم المقيم في الجنة إن كان من المؤمنين بالله، وإما العذاب الأليم في النار إن كان من الكافرين، وهكذا يكون للحياة معنى في الوجود، وهدف محدد ومسار واضح المعالم.

ولكن الإنسانية المستغنية حين أعرضت عن الإيمان بالله، وتنكرت لوجوده ولأوامره ونواهيه، قتلت كل المعاني الرفيعة التي تجعل للحياة مقصدًا ومسارًا محددًا، وهتكت جميع القيم التي تضفي على الحياة الجمال والسعادة والأنس، فأصبحت الإنسانية تعيش حياة لا معنى لها، في كون لا معنى له، ووجود فارغ من أي معنى.

---

(١) انظر: وهم الإلٰه، ريتشارد دوكنز (٢٢٧، ٢٣٠).

(٢) انظر: الفصل الأول من الباب الثالث، عند الحديث عن الدليل الثالث من أدلة وجود الله تعالى.

وقد أكثر المتدينون من نقد الرؤية الإلحادية من هذه الجهة، وحاول عدد من الملاحدة إثبات أن الإلحاد والاستغناء عن الله لا يؤدي إلى قتل معاني الحياة، ولا إلى الإضرار بحياة الإنسان في الوجود، ولكن هناك عدد غير قليل من الشواهد تدل على صدق ذلك النقد، وعلى إثبات كونه أمرا متحققا في الحياة الإنسانية المستغنية عن الله.

لا جرم أن الإنسانية المستغنية وقعت في أصناف من الانتحارات القاتلة: انتحار عقلي حين يقولون: إن هناك نظامًا بلا منظم، وانتحار علمي حين يقولون: إن هناك حياة من اللاحياة، وانتحار فلسفي حين يقولون: لا غائية من الوجود ولا هدف، وانتحار إنساني حين يقولون: إنه لا جمال في أفعال الإنسان ولا معنى ولا قيم، وإنما هي نتيجة عمليات بيولوجية محضة.

وليس غريبًا نتيجة لتلك الأصناف من الانتحارات أن يتبنى عدد كبير من رواد النزعة الإنسانية المستغنية عن الله رؤية تشاؤمية عن الحياة، أظهروا من خلالها ما يعانون من فقدان المعاني والقيم في الوجود، وأبانوا عن أن الحياة أصبحت بالنسبة لهم بلا معنى ولا قيمة ولا هدف، وأكدوا على أن كل من يحاول أن يجعل للحياة معنى إنما يقوم بعملية خداع للذات.

ففي القرن الثامن عشر ظهر الفيلسوف الألماني شوبنهور، الذي يعد رجل التشاؤم الأكبر في الفكر الغربي، وقرر بأن حياة الإنسان قائمة على الصراع المستديم، وأن الإنسان لا يقل وحشية عن أي نمر أو ضبع، وذهب إلى أن الإرادة العمياء وغير العاقلة هي جوهر العالم، وانتهى إلى أن الوجود ذو ماهية بائسة خاوية من أي معنى، وأكد على أن الناس تعساء في كل أعمالهم وعلاقاتهم[1].

وظهر في القرن التاسع عشر نيتشه أشهر أولئك الرواد الذين تنكروا لمعنى الحياة، فقد جعل السعادة في الحياة هي مجرد الإحساس بأن القوة في تنام، وأن هناك مقاومة يتم الانتصار عليها، وجعل الاحتفاظ بالأخلاق والقيم والأهداف الروحية قتلا للحياة وسلبًا لها، ويقول: «أي شيء يعد حسنًا؟ كل ما

---

(١) انظر: موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي (٢/ ٣٦)، وشوبنهور وفلسفة التشاؤم، وفيق غريزي (١٣٧ ـ ١٤٥).

ينمي الشعور بالقوة، أي شيء يعد سيئا؟ كل ما يتأتى من الضعف، ما هي السعادة؟ الإحساس بأن القوة في تنام، وأن هناك مقاومة يتم التغلب عليها، ليس الرضا، بل مزيدًا من القوة، ولا السلم في كل الأحوال، بل الحرب، لا الفضيلة، بل البسالة، لا بد أن يضمحل الضعفاء وذوو التكوينة المعوقة، وعلينا أن نساعدهم على ذلك»[١].

وأما جان بول ساتر ـ أحد أعمدة تيار الوجودية الملحدة ـ فإنه ذكر أنهم حين أنكروا وجود الله وحكموا على فكرة خلقه للعالم بالفناء، انتهوا إلى إنكار القيم والمعاني المتعلقة بحياة الإنسان، فيقول: «إن الوجودية تقول: إن عدم وجود الله معناه عدم وجود القيم المطلقة كذلك، وعدم وجود الخير بصورة مسبقة قبلية؛ لأن عدم وجود الله معناه عدم وجود وجدان كامل لا متناه يعقل ذلك الخير، وهكذا يصبح القول بوجود الخير أو بوجوب الصدق والنزاهة قولًا لا معنى له؛ لأننا نصير بحال وجود إنساني بحت لا دخل فيه لوجود الله أو لقيم مصدرها الله. لقد كتب ديستوفيسكي مرة: إذا لم يكن الله موجودًا فكل شيء مباح. وما كتبه ديستوفيسكي هو النقطة التي تنطلق منها الوجودية، والتي نعتقد فيها أن إنكار وجود الله يعني أن كل شيء يصير فعلًا مباحًا، وأن الإنسان يصير وحيدًا مهجورًا، لا يجد داخل ذاته أو خارجها أية إمكانية يتشبث بها»[٢].

ويؤكد برتراند رسل ـ وهو من الفلاسفة الملحدين وأقواله معتبرة عند كثير منهم ـ الرؤية العدمية التي انتهت إليها النزعة الإنسانية المستغنية عن الله، فيقول في كلام صريح معبر: «إن العالم الذي يقدمه العلم لمعتقداتنا هو مثل ذلك وأكثر في انعدام الهدف والغرض، والافتقار إلى المعنى، وفي وسط عالم مثل هذا يجب أن تجد مثلنا العليا مكانا فيه؛ لأن الإنسان هو محصلة لمسببات لا تعرف مسبقًا النتائج التي ستصل إليها، وأن أصله وتطوره، آماله ومخاوفه، ما يعشقه وما يؤمن به، ما هي إلا نتاج تجمعات عشوائية للذرات، وأنه لا هو نار، ولا هو بطولة، ولا هو وحدة شعور، ولا قوة فكر، بمقدورها استبقاء حياة فرد خارج القبر، وأن كل عمل للأجيال، وكل ما تم تكريسه واكتسابه واستلهامه،

---

(١) نقيض المسيح (٢٦).

(٢) الوجودية مذهب إنساني (٢٥).

وكل ضياء للعبقرية الإنسانية محكوم عليه بالفناء مع الفناء العظيم للنظام الكوني، وأن المعبد الخاص لإنجازات الإنسان بكامله يجب أن يدفن تحت أنقاض كون هالك»[١].

ويؤكد الفيلسوف المعاصر ولتر ستيس النتيجة التي انتهت إليها الإنسانية الغربية التي استغنت عن الله، فيقول: «لقد اتسم العالم الحديث بالكثير من الظلام والحيرة وفقدان القداسة، وربما أيضًا بزيادة هائلة في عدد المرضى العصبيين، والانهيارات العصبية في عصرنا، وفي استطاعتنا أن نتعقب ذلك عائدين إلى فقدان الإيمان بوجود أية غاية أو خطة لمسار العالم»[٢].

ويصور الفيلسوف تشستروتون شيئًا من الآثار العدمية التي يمكن أن تقع في حياة الإنسان إذا نسي الله تعالى وأعرض عنه فيقول: «إن الإيمان بعدم وجود الله يشبه من استيقظ في صبيحة أحد الأيام ونظر إلى المرآة ولم ير شيئًا، فحيث يغيب الانعكاس، ويغيب الإدراك، وتغيب معرفة الإنسان بذاته نهائيًا، لن يكون هناك أي معيار يقيس المرء نفسه عليه، ولن يوجد أي شيء يعمل المرء على تعديله، ومن ثم تصبح مقولة سقراط: (اعرف نفسك) مستحيلة»[٣].

وعبر بروفيسور تاريخ علم الأحياء الملحد ويل بورفاين عن هذه الحقيقة فقال: «يبدأ الأمر بالتخلي عن الإيمان بالإله، ثم التخلي عن الأمل في الحياة بعد الموت، وحين تتخلى عن هاتين الفكرتين فإن بقية الأمور تأتي بسهولة، حيث تفقد الأمل بأن هناك مبادئ أخلاقية سامية، وتعلم أخيرًا أنه لا توجد أي إرادة إنسانية حرة إذا أمنت بالتطور، فلا يمكنك أن تأمل في وجود أي إرادة حرة، ليس هناك أي أمل في وجود أي معنى عميق في الحياة الإنسانية، نعيش ونموت ونفنى، نفنى بالتأكيد حين نموت»[٤].

وفي أثناء دراسة نانسي هيوستن ظاهرة العدمية في الأدب الغربي قالت:

---

(١) عبادة الإنسان الحر (١٠).

(٢) الدين والعقل الحديث (١٢٠)، وانظر في آثار فقدان المعنى والغاية في الحياة: أزمة الإنسان الحديث (٦١).

(٣) الوجه الحقيقي للإلحاد، رافي زكراياس (٣٢).

(٤) ذكره أثناء مقابلته في فيلم «مطرودون»، الدقيقة (٦٠)، وهو مترجم إلى العربية، ومنشور في اليوتيوب.

«إن أول خطوة نحو العدمية هي الإدراك في سن مبكر أننا لسنا هنا في هذا العالم بفعل تدخل إلٰهي، ولا برغبة بشرية، ولكن بمحض الصدفة، وعرضا، بل وربما نتيجة غلطة، عندها يصبح وجودك في حد ذاته عبثًا، فتشعر بأنك زائد عن الحاجة، تجلس أمام جدار هذه المسَلّمة بلا حراك، يصيبك بالدوار والغضب المهتاج، وتتملكك الرغبة في تحطيم كل شيء»[١].

وحين نتأمل في كثير من الرؤى التشاؤمية العدمية التي طرحت في الفكر الغربي نجد مصدرها من الفلاسفة الذين اندرجوا ضمن تيار الإنسانية المستغنية التي تنكرت لوجود الله وتدبيره للكون.

وقد حاول بعض أتباع النزعة الإنسانية المستغنية أن يخرجوا من مأزق عدمية المعنى وانتهاك الحياة الإنسانية، فسعى إلى إيجاد معنى للحياة بناء على الرؤية الإلحادية، فتوصل إلى أن المعنى الذي يمكن أن تقوم عليه الحياة يرجع إلى المشاريع الخاصة التي يتمكن بها الإنسان في حياته ويشغل بها نفسه[٢].

ولكنه غفل عن أن تلك المشاريع لا تمثل الغاية الكلية الدافعة إلى العمل والحافظة للسلوك الإنساني والموجهة لمساراته الكلية، ودعوته تلك لا تعدو أن تكون دعوة إلى الفردية القاتلة التي تمثل أحد معالم ضياع المعنى في الحياة.

ونتيجة لضياع المعنى في الحياة انتهى عدد كبير من أتباع النزعة الإنسانية المستغنية إلى جعل الحياة الإنسانية قائمة على الصراع المرير، فأضحى الاعتقاد بأن الحياة الإنسانية عبارة عن صراعات محتدمة متجذرًا في بنية العقل الغربي، ومتعمقًا في أرجائه، ومتربعًا في كل ساحاته، ومستحكمًا في جميع مفاصله[٣]، فالإنسان في زعمهم يعيش أنواعًا من الصراعات: صراع مع الله، وصراع مع الطبيعة، وصراع مع جنس الحيوان، وصراع مع بني جنسه.

الدليل الخامس: انتهاك أصول المعرفة الإنسان وتميزاتها:

فمعرفة الإنسان لا تكون نافعة مفيدة ومحققة لتميزه عن سائر الحيوان إلا إذا كانت متسقة منضبطة، بحيث تؤدي إلى نتائج ظاهرة المعاني ومتماسكة البناء.

---

(١) النزعة العدمية في الأدب الغربي (٤١).
(٢) انظر: مجلة أنا أفكر (٢٣/٢٣).
(٣) انظر: الصراع في الفكر الغربي، عطية الويشي (٩٧ ـ ١٢٠).

ومن أعمق ما تتميز به المعرفة الإنسانية: إمكان البلوغ إلى اليقين وإمكان الاستدلال والتعميم في الأحكام، وهذه الأمور لا يمكن أن تقوم إلا مع الإيمان بوجود الله تعالى، كما سيأتي بيانه.

ولكن النزعة الإنسانية المستغنية حين تنكرت لأصل الإنسان، وأنكرت الوجود الإلٰهي أو تأثيره في الكون أبطلت جميع الأصول التي يمكن أن تقوم عليها المعرفة الإنسانية، وأزالت كل المستندات التي تنبي عليها مميزاتها.

فبناء على الأصول المادية للنزعة الإنسانية لا يمكن أن يقيم الإنسان معرفة منضبطة، وسيقع لا محالة في الاضطراب، وفقدان المستندات التي تحقق الاستقرار المعرفي لديه، وسيكون ضحية الشك والتردد وعدم الجزم بما لديه من معارف، وسيفقد كل الأصول التي يمكن أن يعتمد عليها في مواجهة السفسطة التي تشكك الناس في كل معارفهم، وتدخل الاضطراب في جميع تصوراتهم.

فإذا كان العمل الذي يقوم به العقل الإنساني عبارة عن مجرد حركة للذرات في الدماغ من غير وعي ولا هدف ولا قصد ولا غاية، فلماذا نثق فيما ينتجه؟! وما الدليل على أن ما أنتجه من أفكار هي الأفكار الصحيحة؟! وما الضمانة التي تجعلنا نسلم باستمراره في تلك الحركة؟! وما المسوغ الذي يدعونا إلى تعميم الأحكام ونقلها على الحوادث الأخرى المشابهة؟!

إن إنكار وجود الله تعالى وتدبيره للكون يعني بالضرورة إغلاق باب اليقين فيما ينتجه العقل الإنساني وانسداد كل منافذ الثقة في مخرجاته، لكون الوصول إلى اليقين لا يمكن إلا مع الإيمان بالحكمة والقصد والغاية.

والنتيجة الضرورية للكلام السابق أنه إذا كان الله غير موجود فلن يكون هناك علم نافع للبشر، وإذا أنكر الإنسان الإيمان بالله تعالى فقد أغلق على نفسه كل مسالك العلم الصحيح، وسيبقى في متاهات الشك والاضطراب والقلق.

وقد أشار إلى هذه النتيجة عدد من العلماء، فذكر العالم الكيميائي هالدن أنه إذا كانت أفكارنا نتيجة حركة عشوائية في ذرات عقولنا، فما الذي يدعونا إلى الثقة فيها؟! وما الذي يسوغ لنا الاعتماد عليها؟! وما الأسس الاعتقادية التي تثبت صحتها؟![1].

---

(١) انظر: من خلق الله إدكار أندروز (٢٥٤)، وأقوى براهين جون لينكس، جمع أحمد حسن (١٥٧).

ويقول المفكر الإيرلندي كليف لويس: «لنفترض أنها مجرد ذرات داخل جمجمتي تعطي ناتجا ثانويا يسمى فكرا، إذا كان الأمر كذلك كيف أثق أن تفكيري صحيح؟! إنه مثل إبريق الحليب الذي عندما تخضه تأمل أن الطريقة التي تتناثر فيها بقع الحليب ستعطيك ذاتها خريطةً لمدينة لندن»[1].

ولخص الفيلسوف الأمريكي ألفين بلانتينغا فكرة هذا المأزق فقال: «إن كان دوكنز محقا بأننا نتاج عمليات طبيعية غير موجهة وغير عاقلة، فسيكون قد أعطانا عندها سببا قويا لنشك بموثوقية ملكاتنا المعرفية البشرية، وبالتالي حتما الشك بمصداقية أي اعتقاد عنها، ومنها ضمنها علم دوكنز الخاص وإلحاده»[2].

ومن أعمق الآثار العملية لإبطال مسالك اليقين في المعرفة الإنسانية: إبطال ثنائية الصواب والخطأ والنافع والضار، وإغلاق أبواب الإقناع بالأفكار الصحيحة وترك الأفكار الخاطئة، وستغدو حياة الناس مضطربة لا يدعى فيها إلى صواب ولا يحذر فيها من خطأ.

الدليل السادس: انتهاك مستندات حقوق الإنسان:

فقد ادعت النزعة الإنسانية المستغنية عن الله أن الإنسان أضحى راشدا ويمكنه أن يبني أنظمته وحياته من تلقاء نفسه من غير أن يحتاج إلى الله تعالى، وأنه يستطيع أن يحدد الحقوق التي تؤسس لحياته الرشيدة.

ولكن أتباع تلك الدعوى وقعوا في مأزق بنائي شديد، وذلك أن تحديد حقوق الإنسان يتطلب أولًا تحديد حقيقة الإنسان ذاته ومعرفة ماهيته، ويتطلب أيضًا الإقرار بأن للطبيعة الإنسانية ماهية مختلفة عن سائر أنواع الطبيعة المادية وأعلى منها، ولكن الأصول المادية لا تقدم جوابًا منضبطًا عن هذه القضايا، وهذا مأزق يقع فيه أتباع النزعة المادية الذين تنكروا للأصل الإلٰهي للإنسان وكرامته الربانية.

ومن أشهر العلماء الذين اهتموا بهذه القضية وكشفوا عن ضخامة المأزق البنائي المحتف بها: فرنسيس فوكوياما، فإنه ذكر أن تحديد حقوق الإنسان مبني بشكل أساسي على جواب سؤال ملح حاصله: لماذا يستحق الإنسان الحقوق؟

---

(١) نقلًا عن: الإلحاد يسمم كل شيء، هيثم طلعت (١٧).

(٢) أقوى براهين جون لينكس، جمع أحمد حسن (١٥٨).

وأشار إلى أن أتباع الأديان لن يجدوا صعوبة في الجواب على ذلك السؤال؛ لأنهم سيقولون: إن الموجب لذلك الخلق الخاص للإنسان، وثبوت الأصل الرباني له.

ثم قال: «فإذا لم يكن الإنسان مسيحيًّا أو لا يدين بدين آخر.. فهل هناك أساس علماني للاعتقاد بأن البشر مؤهلون لمكانة أخلاقية خاصة أو كرامة خاصة؟!»[1].

وذكر جواب كانط، وحاصله أن الناس يستحقون الكرامة لأنهم الجنس الوحيد الذي يملك حرية الإرادة، ولكنه نبه على أن هذا الجواب لا يقبل على الأصول المادية فقال: «سيكون الأمر صعبًا للغاية أن يقبل كل من يعتقد التفسير المادي للكون ـ ومن هؤلاء الغالبية العظمى من علماء المذهب الطبيعي ـ التفسير الكانطي للكرامة الإنسانية»[2]، وذكر أن السبب يرجع إلى أنهم لا يؤمنون بحرية الإرادة التي ذكرها كانط.

وبعدما ناقش حقوق الإنسان فوكوياما المكفولة في المنظومة الليبرالية، أشار إلى أنها ليست ثابتة وأنها قابلة للتغير والتبدل، وتحول كثير منها من حالة الرفض والشذوذ إلى حالة القبول والإقرار، وتحول بعضها من القبول والإقرار إلى التضاؤل والاختفاء، وأن معايير التمييز بين تلك التحولات غامضة، ثم قال: «وينبع غموض حديثنا الراهن عن طبيعة الحقوق عن أزمة فلسفية أعمق خاصة بإمكان توافر فهم عقلاني للإنسان، فالحقوق تنبثق مباشرة عن فهم لطبيعة الإنسان، فإن لم يتوافر اتفاق حول طبيعة الإنسان، أو اعتقاد بأن مثل هذا الفهم ليس مستحيلًا من حيث المبدأ، فإن أية محاولة لتعريف الحقوق أو لمنع خلق حقوق جديدة ربما يكون زائفا... إن كرامة الإنسان وتفوقه يؤهلانه لإخضاع الطبيعة؛ أي: للتأثير والتحكم في الطبيعة من أجل خدمة أغراضه بفضل العلوم الطبيعية الحديثة، غير أن العلوم الطبيعية الحديثة تشير إلى أنه ليس ثمة فارق جوهري بين الإنسان والطبيعة، وإلى أن الإنسان هو مجرد صورة أكثر تنظيما وعقلانية من الوحل اللزج، فإن لم يكن هناك أساس للقول بأن للإنسان كرامة

---

(١) نهاية الإنسان (٢١٧).

(٢) المرجع السابق (٢١٨)، وانظر كتابه الآخر: نهاية التاريخ (٢٥٨).

تجعله متفوقا على الطبيعة، فإن تبرير سيطرة الإنسان على الطبيعة يضحى غير ذي موضوع»[1].

ثم ذكر مأزقًا آخر، وهو أن التفريق بين حقوق الإنسان وحقوق سائر الحيوانات لا يقوم على أساس صحيح، فيقول: «ويمكن أن نوسع من الرغبة الشديدة من المساواة التي تنكر وجود اختلافات بين الكائنات البشرية، بحيث تشمل إنكار وجود اختلافات هامة بين الإنسان والحيوانات العليا، فالحركة الداعية إلى احترام حقوق الحيوان، تذهب إلى أن القرد والفأر والسنور يمكنها أن تتعذب كما يتعذب الإنسان، في حين أن الدولفين يتمتع بدرجة عالية من الذكاء، فلماذا يكون قتل البشر غير مشروع في حين أن قتل مثل هذه الحيوانات ليس كذلك؟!

ولا يقف الحد عن هذا القدر، إذ كيف يمكن للمرء أن يميز بين الحيوانات الأعلى والحيوانات الأدنى؟ ومن بوسعه أن يحدد الكائنات التي تتعذب من كائنات الطبيعة؟ بل ولماذا تؤهل القدرة على الإحساس والتمتع بذكاء أعلى لأن يكون ذا قدر أرفع؟ لماذا يتمتع الإنسان بكرامة أوفر مما تتمتع به الكائنات الأخرى في الطبيعة، من أصغر الصخور شأنًا إلى أبعد النجوم؟ ولماذا لا تتمتع الحشرات والبكتيريا والطفيليات المعوية والفيروسات بحقوق مساوية لحقوق الإنسان؟!»[2].

وهذا التقرير يثبت بوضوح أن النزعة الإنسانية لا يمكن أن تقيم حقوق الإنسان على الأصول المادية التي انطلقت منها، ولا يمكن أن تسوغ ذلك، ولا أن تدافع عن المشككين في حقوق الإنسان أو الداعين إلى إلغائها وإزالتها.

فهذه الأدلة وغيرها تدل بوضوح على أن النزعة الإنسانية لم تحقق للإنسان الشعارات التي دوت بها في الأجواء، ولا الآمال التي وعدت بها، وتثبت أنها بانقطاعها عن الله، والخضوع له أفسدت على الإنسان حقيقته وتميزه، وانتهكت أصوله ومبادئه التي يقيم عليها أخلاقه ومعارفه وحقوقه، وغيرت معالم حياته، وحولت علاقاته وآماله ورغباته إلى أطر مادية محضة، فتحول الإنسان إلى كونه

---

(١) نهاية التاريخ (٢٥٨ ـ ٢٥٩).

(٢) المرجع السابق (٢٦٠).

الانتهاء إلى موت الإنسان وضياعه:

عندما يغيب الإلٰه عن الحضور في الوعي الإنساني، ويصبح الإنسان سيد نفسه ومركز الكون ومقياس الخير والشر، ويعتقد أنه مجرد حيوان ليس له أصل إلهي متفرد، وأنه مجرد نتيجة ضربة عشوائية من ضربات المادة الصماء، ويتعامل مع بنيته الإنسانية على أنها مجرد آلة مكونة من أتراس متحركة تنتج عنها جميع المشاعر والأحاسيس، ويتنكر للأصول الكلية الثابتة التي تقوم عليها الأخلاق، في هذه الحالة ترحل الروح الإنسانية من الوجود؛ لأنها ذات مصدر إلهي سماوي، ويصبح الإنسان شيئًا ماديًّا محكومًا بالأحكام المادية.

فعندما غاب الإلٰه عن الوعي الغربي غابت الأحكام السماوية وقيم الوحي الإلٰهي الثابتة، وأضحت حياة الإنسان خالية من القيم الكلية عارية من المبادئ المطلقة المشرقة منسلخة من المعاني الثابتة، فأصبح الفكر الغربي مهيأ للتحول إلى ضياع الإنسان ذاته ونسيان هويته وحقيقته.

وما أعمق ما قاله المفكر المصري عبد الوهاب المسيري في التعليق على الحالة التي وصل إليها الفكر الغربي في شأن الإنسانية حيث يقول: «إذا نسي الإنسان الله وظن أنه غير موجود نسي نفسه وجوهره الإنساني المتجاوز ومركزيته في الطبيعة، وما يميزه كإنسان، ونسي أنه إنسان، إنسان غير طبيعي مستخلف من إلٰه عليّ قدير مجاوز للطبيعة والمادة»[١].

وبسبب النزعة الإنسانية الملحدة التي بلغت قوتها في القرن التاسع عشر انتشرت في الفكر الغربي تيارات منازعة للنزعة الإنسانية مناقضة لها في أصولها، وتحكم عليها بالفشل والانحطاط والأوهام[٢]، وانتشر في الأوساط الفكرية في القرن العشرين الإحساس بضياع الإنسانية وفقدان الأصول التي تقوم عليها، وتشكل تيار يتبنى الحكم على الإنسانية بالموت[٣].

---

(١) موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (١/ ٢٠٥).

(٢) انظر: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، عبد الرزاق الداوي (١٢٨).

(٣) انظر: المرجع السابق (٩، ١٥).

وأخذ ذلك التيار يردد بأصوات مرتفعة وفي نبرة من يعلن أنه اكتشف شيئًا جديدًا وهائلًا: إن ذلك الإنسان كما تصورناه إلى حد الآن، وكما أحببناه فينا وفي غيرنا، ودافعنا عنه وعن قضاياه، وجعلناه مركز الوجود وسيد الكون، لم يعد له وجود، وأنه قارب على الاختفاء، لقد أضحى تصورنا عنه كذات وعقل وإرادة وقدرة على الإبداع والاختراع متهافتا، ومعالم صورته المألوفة لدينا أخذت في التلاشي، وهويته في التشظي[1].

وفي بيان هذا التحول يقول إريك فروم: «كانت مشكلة القرن التاسع عشر الأساسية تتلخص فيما يلي: الله ميت، أما في القرن العشرين، فإنها تتلخص في العبارة التالية: الإنسان ميت»[2].

وتبنى الدعوة إلى موت الإنسان واضمحلاله عدد من أكبر المفكرين في القرن العشرين[3]، ويعد المفكر الفرنسي المشهور ميشيل فوكو ـ الذي وُصف «بأن أبحاثه ودراساته تشكل الحدث الفكري الأكثر بروزا وأهمية في هذا القرن»[4] ـ من أعتى من تعرض لنقد النزعة الإنسانية، وهو أول من نادى بمصطلح «موت الإنسان»[5]، وهو لا يقصد به أن الجنس البشري سيموت كله ويختفي من الوجود، وإنما يقصد به إعلان انتهاء النزعة الإنسانية، وتحطم كل القيم والمبادئ التي تقوم عليها حياة الإنسان، وانتهاء كل المعاني الكلية الثابتة التي تحكم مساراتها، وتهشم كل حقيقة مستقرة حول الوجود الإنساني.

وفي بيان فوكو لموقفه من الإنسان يقول: «إن الإنسان سوف يندثر، مثل وجه من الرمل مرسوم على حد البحر»[6]، ويكرر كثيرًا بأن إعلان الإنسان للإلحاد وإنكاره للقيم المطلقة يؤدي حتما إلى موت محقق للإنسان ذاته الذي قام بذلك الإعلان[7].

---

(١) انظر: المرجع السابق (١٥ ـ ١٦).

(٢) دواعي الإيمان في عصرنا، الأب جيوفاني مارتنتي (٢/ ٣٧٧).

(٣) انظر: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، عبد الرزاق الداوي، الكتاب كاملًا.

(٤) المرجع السابق (١٢٨)، وانظر في تأثير فوكو: في نقد ما بعد الحداثة: فوكو والجنون الغربي، محمد المزوغي (٩).

(٥) انظر: المرجع السابق (١٧٩).

(٦) الكلمات والأشياء، ميشيل فوكو (٣١٣).

(٧) انظر: المرجع السابق (٣١٢).

والنزعة المنادية بموت الإنسان من الوجود تعد النتيجة المنطقية للآراء والأفكار التي قامت عليها النزعة الإنسانية الملحدة، فإنكار الوجود الإلٰهي والحقائق المتجاوزة، التي ظهر أبلغ تعبير لها في مقالة نيتشه «موت الإلٰه»، تعني نسف جميع القيم والمثل العليا، وتهشيم كل المبادئ الثابتة، وإسقاط كل الأخرويات والماورائيات، والانتهاء إلى العدمية النقدية لكل معنى ثابت يمثل مرتكزا لبناء الحياة الإنسانية، وتتضمن إعلان انتهاء كل الأرضيات والقواعد التي تقوم عليها الأخلاق والمبادئ، وفساد كل نظام وقانون[١].

فالتصريح بموت الإلٰه إذن لا يعني انتصار الإنسان وتسيده على الوجود كما يريد نيتشه وأتباعه، وإنما يعني انتهاء كيانه وأفول وجوده وضياع حقيقته وتهشم بنيته الأخلاقية والقِيَمية.

وقد كرر ميشيل فوكو التأكيد على أن عمدته في التصريح بموت الإنسان هو قول نيتشه بموت الإلٰه! وأكد على أن قوله ذلك لا يعني إلا اختفاء الإنسان ذاته، وفي هذا يقول: «وصل نيتشه إلى النقطة التي عندها يمتلك الإنسان والله بعضهما، حيث يكون موت الأول مرادفًا لزوال الثاني، وحيث إن الوعد بالإنسان الأسمى يعني أولا وقبل كل شيء حتمية موت الإنسان الوشيك»[٢]، ويعيد تأكيده ذلك فيقول: «إن ما يبشر به فكر نيتشه أكثر من موت الله، أو بالأحرى في أثر هذا الموت، وبارتباط عميق معه هو نهاية قاتِله، إنه انفجار وجه الإنسان في الضحك، وعودة الأقنعة، إنه تبعثر مجرى الزمن العميق الذي كان يشعر أنه يحمله، والذي كان يحس بضغطه في كينونة الأشياء بالذات»[٣]، ويذكر أن ما يعلن عنه نيتشه «ليس غياب الله أو موته هو المؤكد، بقدر ما هو نهاية الإنسان»[٤].

وهو يعد نفسه تلميذًا لنيتشه، ويعترف بأنه هو الذي غير من مساره

---

(١) انظر في آثار عدمية نيتشه: ما الثورة الدينية، داريوشايغان (١٤٣ ـ ١٦٥)، ونيتشه وجذور ما بعد الحداثة، تحرير أحمد عطية (١٧٢ ـ ١٧٣)، ونيتشه، فؤاد زكريا (٣٩ ـ ٤٠)، وموت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، عبد الرزاق الداوي (٣٥، ٣٧).

(٢) الكلمات والأشياء (٢٨١).

(٣) المرجع السابق (٣١٢).

(٤) المرجع السابق (٣١٢).

الفكري، ويقول: «لست بكل بساطة إلا تلميذا لنيتشه، وما أحاول القيام به هو النظر بقدر الإمكان إلى بعض القضايا على ضوء نصوص نيتشه، لأرى ما يمكن عمله في هذا الميدان أو ذاك»[1].

وهكذا انتهت النزعة الإنسانية المستغنية عند كثير من المنظرين إلى قتل الإنسانية ذاتها والحكم عليها بالإعدام والاضمحلال، والبلوغ إلى ضياع الكيان الإنساني وتهتك بنيته وهيكله الذي تفرد به عن غيره، وانتهت الإنسانية إلى الدمار الأخلاقي والضياع القيمي والجفاف الروحي والتفتت المجتمعي والنفسي.

وقد ذكر روجيه جارودي في نقده المطول للحضارة الغربية أن العقل الغربي بتنكره للإله واعتقاده أن الإنسان مستقل بذاته سيطرت عليه روح النزعة الفردية، واستحكمت عليه من كل جنباته، وذكر أن العقل الغربي نتيجة لذلك اتخذ ديانة جديدة، هي ديانة النمو والتنمية، فقد بات النمو والتقدم هو الإلٰه الجديد الذي يسعى العقل الغربي من أجله.

وخلط العقل الغربي جراء ذلك بين الغايات والوسائل، فلم يعد الإنسان فيه غاية، وإنما تحول إلى وسيلة تتحكم فيها قوانين السوق، وأضحت الوسائل السوقية هي التي تتحكم فيه وتحدد العلاقات الاجتماعية له.

وأما على المستوى الفكري، فإن العقل الغربي سيطرت عليه ما يسميه جارودي: «ثقافة اليأس» التي اختزلت الإنسان في بعد واحد من أبعاده، ونظرت إليه كفرد منتج مستهلك فقط، وقد أدى هذا كله إلى غياب القيم وانفصال المبادئ عن الحياة، وتمهيد السُبل لدعّاة هذا الإلٰه الجديد «إلٰه النمو» إلى إشاعة العبثية والدعوة إلى العدمية، بعدما تبين لهم أن الإنسان أقصى الإلٰه ولم يبق إلا هو في الوجود[2].

وقد تتابعت نداءات عدد كبير من المفكرين تحذر من ضياع الإنسان في الحضارة الغربية، وتكشف عن الأخطار المترتبة على ذلك، وتدعو إلى البحث عن الإنسان وإرجاعه إلى الوجود من جديد، فقد تساءل أندريه مالرو عن مصير آمال القرن التاسع عشر وتطلعاته، وأجاب: «إنها أوروبا التي دمرت ولطختها

---

(١) موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، عبد الرزاق الداوي (١٧٨).

(٢) انظر في توضيح رؤية جارودي: روجيه جارودي والمشكلة الدينية، محسن الميلي (٢٢٨ ـ ٢٣٢).

الدماء، هي التي دمرت الإنسان ولطخته بالدماء، **وهي تظن أنها تخلقه**»[١].

ويكشف الدكتور ألكسيس كاريل الأزمة التي تمر بها الإنسانية في العصر الحديث ويحدد بعض أسبابها فيقول: «إن الحضارة المعاصرة تجد نفسها في موقف صعب لأنها لا تلائمنا، فقد أنشئت دون أية معرفة بطبيعتنا الحقيقية؛ إذ إنها من خيالات الاكتشافات العلمية، وشهوات الناس، وأوهامهم ونظرياتهم، ورغباتهم، وعلى الرغم من أنها أنشئت بمجهوداتنا إلا أنها غير صالحة بالنسبة لحجمنا وشكلنا. . .

إننا قوم تعساء لأننا ننحط أخلاقيًّا وعقليًّا، إن الجماعات والأمم التي بلغت فيها الحضارة الصناعية أعظم نمو وتقدم هي على وجه الدقة الجماعات والأمم الآخذة في الضعف والتي ستكون عودتها إلى البربرية والهمجية أسرع من عودة غيرها إليها، ولكنها لا تدرك ذلك. . .

إن القلق والهموم التي يعاني منها سكان المدن العصرية تتولد عن نظمهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية. . .

إننا ضحايا تأخر علوم الحياة عن علوم الجماد»[٢].

ويصرح شارل ديغول حين كان رئيسا لفرنسا بأن المجتمعات الغربية فقدت الإنسان قائلًا: «إن مجتمعاتنا الأوروبية فقدت شيئًا ثمينًا جدًّا تحت وطأة تقدمها الضخم، ألا وهو الإنسانية، وأعني بها القيم الروحية البشرية العليا، فقد قطعت شعورنا وتجمدت قيمنا الأخلاقية وانحلت»[٣].

وأما محمد أسد فإنه كشف عن الحيرة والفراغ الروحي الذي كان يعيشه أبناء جيله في تلك المرحلة قائلًا: «لقد تميزت العقود الأولى من القرن العشرين بالفراغ الروحي، وأصبحت جميع القيم الأخلاقية والروحية التي ألفتها أوروبا عدة قرون غير ذات شكل مقرر محدود؛ وذلك بفعل الفظائع التي كانت قد حدثت ما بين عام ١٩١٤م و١٩١٨م، ولم يبدُ أن مجموعة جديدة من القيم ستفرض نفسها. . . وبسبب فقدان المقاييس الأخلاقية الموثوق بها، لم يستطع

---

(١) الإسلام بين الشرق والغرب، علي عزت بيجوفيتش (١٣٧).

(٢) الإنسان ذلك المجهول (٣٧).

(٣) الإسلام وأزمة الحضارة الإنسانية المعاصرة، عمر بهاء الدين الأميري (٢١).

أحد أن يقدم إلينا نحن الشباب أجوبة مرضية عن كثير من الأسئلة التي كانت تحيرنا، كان العلم يقول: «المعرفة هي كل شيء»، ونسي أن المعرفة دونما هدف أخلاقي لا يمكن أن تؤدي إلا إلى الفوضى والغموض»[1].

ويكتب زكي نجيب ـ وهو الخبير بالحالة الغربية ـ وصفًا دقيقًا لحالة ضياع الإنسان في الفكر الغربي فيقول: «لقد فشل الغرب نفسه ـ وهو صانع العلم الحديث ـ في أن يقيم لنفسه مثل هذا اللقاء بين الطرفين ـ القيم والتطور ـ، فكان له العلم، ولكنه فقد الإنسان، وليس هذا اتهاما من عندنا، بل يكفي أن نتتبع الأدب في أروبا وأمريكا اليوم ـ والأدب هو المرآة المصورة للإنسان وما يعتمل في نفسه ـ لنرى ما يحسه الناس هناك في دخائل صدورهم من ملل، وسأم، وضيق، وحيرة وضياع، إن الإنسان هناك يساير عصره العلمي في مقتضياته، لكنه لا يجد الفراغ ليخلو إلى نفسه، ويصغي إليها، كأنما كل فرد هناك هو فاوست، أغراه الشيطان بأن يبيع نفسه من أجل علم يحصله أو مال يكسبه أو قوة يستبد بها ويطغى... ولسنا نقول ذلك وفي أذهاننا ذرة من رغبة في التهوين من شأن العلم والمال والقوة، بل نقوله لنؤكد ضرورة أن يضاف إليها شيء آخر، هو القيم الخلقية والجمالية التي تجعل من الإنسان إنسانا بالعمق، بعد أن جعل منه العلم والمال والقوة إنسانا بالطول والعرض»[2].

وكتبت أدريين كوخ كتابًا جمعت فيه مقالات عدد من المفكرين والعلماء تحدثوا فيها عن تشخيص الأزمة التي تعصف بالعصر الحديث، فتقول في تقديمها لكتابها كاشفة عن حجم الأزمة التي يعيشها الإنسان البعيد عن الإيمان بالله: «هذا العصر الفظيع! من ذا الذي يتدبر مسيره وتاريخه ولا يحكم عليه بالفظاعة؟! ومن ذا الذي ينكر أن الثقة التي كانت تملأ نفوسنا عند مطلعه قد زالت من النفوس؟! ليس من شك في أن الأزمة التي نعانيها في هذا العصر الحاضر فريدة في تاريخ الإنسان، فهي أعمق وأوسع انتشارًا من أية أزمة أخرى عرفها تاريخ الإنسان؛ لأنها أزمة الوجود البشري ذاته... إن هذه المخاوف التي تهدد الفرد

---

(١) الطريق إلى الإسلام (٧٠). ولا بد من التنبيه إلى أن هذا الكلام وأمثاله ليس المراد منه أن كل فرد في المجتمعات الحديثة يعاني من تلك الأمراض، فإن هذا الحكم لا يقول به عاقل، وإنما المقصود انتشار تلك الأمراض وتشعب آثارها على قطاع واحد وكبير من الناس.

(٢) تجديد الفكر العربي (٢٧١).

تهدد أيضًا المجموعة البشرية كلها كما تهدد الفرد: إنها أزمة الفرد، وأزمة العلاقة بين الفرد والطبيعة، وبين الفرد وما يعمل، وبينه وبين غيره من الناس، وبين النظام الاجتماعي»[1].

إن أكبر مشكلة في الحياة المعاصرة في نظر رينيهدوبو هي: «شعور الإنسان أن الحياة قد فقدت معناها، فالمشاعر الدينية والتقاليد الاجتماعية القديمة تنخرها المعلومات العلمية وسخافة الأحداث العالمية، ونتيجة لذلك انتشر تعبير (مات الإله) بصورة واسعة في الأوساط اللاهوتية والعلمانية على السواء، وبما أن فكرة الإله كانت ترمز لوحدة الكون بمجموعه: الخلق والمخلوقات، لذا يبقى الإنسان الآن بدونها كسفينة بلا مرساة ولا قرار لها»[2].

ويذكر أن البشرية الآن «تعايش أشكالا متنوعة من الغربة، فالضيق الاجتماعي والثقافي لا يؤثر فقط على المفكرين الواعين والعمال الصناعيين والطبقات الفقيرة، بل يؤثر أيضًا على كل الذين يشعرون بانسحاق فرديتهم»[3]، ويؤكد على أن «الإنسان المعاصر قلق حتى ولو كان في زمن السلم، وفي جو البحبوحة الاقتصادية؛ لأن عالم التكنولوجيا الذي يشكل محيطه المباشر الذي فصله عن عالم الطبيعة الذي تطور الإنسان فيه أصلا، فصل في توفير حاجات الإنسان الأساسية التي لم تتغير ولم تتبدل، ومن نواح كثيرة يشبه إنسان العصر الحيوان البري، الذي يقضي حياته في حديقة الحيوانات، فالإنسان الآن كهذا الحيوان يتوفر له الغذاء الكافي والحماية الكافية من القسوة، ولكنه يخرج من المثيرات الطبيعية الأساسية للعديد من وظائفه الجسدية والفكرية، فإنسان اليوم ليس فقط غريبًا عن أخيه الإنسان، وعن الطبيعة، بل الأهم بكثير هو أنه غريب معزول عن أعماق ذاته»[4].

ثم أشار إلى أن هناك بعضًا من المفكرين الذين يتبنون آراءً تفاؤلية عن مستقبل الإنسان، وأن الإنسان سيزداد قوة وسعة في العلم وتوغلا في معرفة الطبيعة، ولكنه أكد على أن تلك التنبؤات لا تنفع الإنسانية كثيرًا؛ لأن الإنسانية

(١) آراء فلسفية في أزمة العصر (١٥).
(٢) إنسانية الإنسان (٤٧).
(٣) المرجع السابق (٤٨).
(٤) المرجع السابق (٤٩).

لا ينقصها الآن زيادة في التوسع المادي، وإنما ينقصها البحث عن المعاني الروحية والمبادئ القيمية[١]، وكرر التأكيد على أن أهم الواجبات التي يجب تركيز البحث عليها الآن هو البحث عن معنى لحياتنا الإنسانية[٢].

وأما بوكانن فإنه أطلق صرخة مدوية في العالم الغربي الذي طغت عليه العلمانية والنزعة الإنسانية المستغنية عن الخالق، وذكر أن «مبدأ اللذّة الجديد غيرُ قادرٍ على إعطاء الناس سببًا كافيًا ليستمروا في الحياة، وثماره المبكِّرة تبدو سامة»[٣]، ثم تحدث طويلًا عن آثار العلمانية والانفصال عن الاتصال بالخالق ومحاولة الاستغناء عن دينه ووحيه على المجتمعات الغربية، وأكد أن ذلك هو أحد أهم الأسباب التي ستؤدي بالإنسان في الغرب إلى الانتحار والموت[٤].

ولو أخذنا نتتبع مقالات المفكرين والعلماء الذين صرحوا فيها بالأزمة التي تعشيها الإنسانية وأكدوا فيها ضرورة البحث عن المعاني الروحية وإرجاعها من جديد إلى الإنسان وتأسيس المعنى الذي تقوم عليه الحياة لطال بنا المقام جدًّا[٥].

ولا بد من التأكيد على أن تلك المقالات التي فيها إطلاق الأحكام العامة على العصر الحديث أو على الإنسان المعاصر ليس المراد منها الحكم على كل فرد يعيش في عصرنا بأنه مصاب بتلك الأمراض والمشكلات، وإنما المراد به التوصيف الجملي، الذي يعني أن تلك الأمراض منتشرة في حياة الناس بشكل كبير جدًّا، وترتبت عليها آثار واسعة الوقوع في حياة الناس.

وكل هذه الدلائل تدل بوضوح على أن النزعة الإنسانية المستغنية عن الإلٰه لم تقدم للبشرية السعادة والرقي، ولم تحافظ بإنكارها للأديان ولوجود الخالق

---

(١) انظر: المرجع السابق (٥٢).

(٢) انظر: المرجع السابق (٢١٨).

(٣) موت الغرب (٢٧).

(٤) انظر: المرجع السابق (٣٤٠، ٣٤١، ٣٧٥).

(٥) انظر في ذلك كله: انتحار الغرب، ريتشارد كوك (١٠٠ ـ ١٠٢)، وآراء فلسفية في أزمة العصر، أدريين كوخ (١٨٢ ـ ١٨٣، ٢١٧)، وأزمة الإنسان الحديث، تشارلز فرنكل (٤٧ ـ ٤٩، ٢٠٢)، وأساطين الفكر، روجيه بول دروا (٢١٥)، وخدعة التكنولوجيا، جاك الول (٥٥، ٥٦، ٥٧، ٥٨، ٧٢)، والإسلام في عصر العلم، محمد فريد وجدي (٢٢٨ ـ ٢٤٣، ٢٨٣).

على الإنسانية كما تدَّعي، وهي في الحقيقة انتهت إلى القضاء على الإنسان، والحكم عليه بالموت والضياع في متاهات الحياة المتلاطمة.

وانتهاء الفكر الإنساني إلى العدمية يكشف بوضوح أن الإيمان بالخالق والأخذ بالدين الصحيح شرط أساسي في تحقيق المعنى الوجودي للإنسان في هذه الحياة، وأنه مقدمة ضرورية لنشر المعاني الإنسانية البناءة في الوجود، وأن حرمانه من ذلك يعني بالضرورة اختفاء معنى الوجود الحقيقي من حياة الإنسان، ويعني تحطم المعاني الإنسانية من حياة الشعوب.

المسار الثالث: الاكتمال الإنساني في الإسلام:

إن السعي إلى تحصيل الاكتمال الإنساني هم مشترك بين كل الأنظمة والمدارس التي تتعامل مع الواقع البشري، سواء كانت تلك الأنظمة دينية أو إلحادية، وكل نظام منها يقيم من التصورات والقوانين لتحقيق ذلك الاكتمال ما يتوافق مع رؤيته للوجود، وقد استعرضنا في المسار السابق الحالة التي انتهت إليها الرؤية الإلحادية المستغنية عن الله في بناء الاكتمال الإنساني، وكشفنا ما فيها من خلل وقصور وانتهاك للإنسانية ذاتها، وسنستعرض في هذا المسار التصور الذي أقامه الإسلام ـ باعتباره الممثل الحقيقي للدين الإلٰهي المنزل من السماء ـ عن الإنسانية ونكشف عن القوانين والمبادئ التي أسسها لتحقيق اكتمال الإنسانية وتدعيم معانيها الحقيقية في الوجود.

فقد اهتم الإسلام بالإنسان كثيرًا، وتحدث عنه حديثًا واسعًا، واستوعب جُلّ الأمور المهمة المتعلقة بالإنسان، فإننا «إذا نظرنا إلى المصدر الأول للإسلام، وهو القرآن كتاب الله، وتدبرنا آياته، وتأملنا موضوعاته واهتماماته، نستطيع أن نصفه بأنه كتاب الإنسان، فالقرآن كله إما حديث إلى الإنسان، أو حديث عن الإنسان»[1].

إن الدارس للأحكام والآداب والقوانين التي شرعها الإسلام وألزم بها المؤمنين يجد فيها معاني راقية تعتلي بالإنسان إلى أعلى درجات الإنسانية إذا هو التزم بها، وتزيد من تميزه عن جنس الحيوانات وشدة تفرده في الطبيعة، وتجعله

---

(١) الخصائص العامة للإسلام، يوسف القرضاوي (٦٦).

سيدا وكائنا ساميا لا يساميه أحد من المخلوقات، ولا يدانيه في منزلته غيره من الموجودات المخلوقة.

لا جرم أن الإسلام يتعامل مع الإنسان على أنه كائن مخلوق لإله عظيم جليل واسع القدرة والعلم والرحمة والقوة، وأن له وظيفة محددة في هذا الوجود، وأنه كيان متعدد الجوانب ومختلف الطبائع لا بد من الحفاظ عليها من كل جهة، فالإسلام يقيم «التصور الشامل، الذي يتصور الإنسان في حقيقته الشاملة المتكاملة: قبضة من طين الأرض، ونفخة من روح الله، ممتزجتين مترابطتين، يتكون منهما كيان واحد موحد الأجزاء، الجسم والروح حقيقة واحدة، الجانب المادي والجانب الروحي حقيقة واحدة، الجانب الاقتصادي والاجتماعي والجانب الأخلاقي والمعنوي حقيقة واحدة، كل نشاط الإنسان حقيقة، وحقيقة مترابطة ممتزجة، لا ينفصل النشاط الجنسي عن الأخلاق؛ لأن هذا وذاك جزءان غير منفصلين من كيان الإنسان.

والبحث عن الطعام، والإنتاج المادي، وتحسين أساليب الإنتاج، والتقدم العلمي، كلها لا تنفصل عن النشاط الروحي والقيم الأخلاقية والإنسانية؛ لأنها جميعا جوانب متعددة مترابطة من كيان واحد شامل متكامل، ومن ثمة لا تنفصل في حياة الإنسان عقيدته عن واقعه، وأخلاقه عن سلوكه، ونشاطه الجنسي عن نشاطه الروحي، ونشاطه المعنوي عن نشاطه المادي»[١].

ولأجل هذا كانت نتائج الإسلام على الحياة الإنسانية أكمل من غيره من الأديان ومن المنظومات الوضعية الأخرى، وأقوى تحقيقا لمعاني الإنسانية، وأعمق وصولًا إلى التميز الإنساني عن غيره من الموجودات، وأكثر تدعيما للتفرد الإنساني عما عداه من الحيوانات، والدلائل الدالة على ذلك من خلال المنظومة الإسلامية متعددة جدًّا، وسأخص بكلام مجمل البحث في ثلاثة أدلة أساسية:

الدليل الأول: الاكتمال الحياتي:

والمراد بذلك أن الإسلام جاء بما هو أكمل من غيره فيما يتعلق بحياة

---

(١) التطور والثبات في حياة البشر، محمد قطب (٢٩٨).

الإنسان في الأرض، وأكثر تشريفًا له على غيره من الموجودات، وذلك من جهات مختلفة: من جهة مصدر نشأته وتكوينه، ومن جهة منزلته وتكريمه، ومن جهة طبيعة حياته في الأرض، ومن جهة مصيره ومآله.

١ ـ أما من جهة مصدر نشأته وطبيعة تكوينه؛ فالإنسان في الإسلام مخلوق خاص، ذو كيان متميز، اختاره الله دون غيره من المخلوقات ليكون خليفة في الأرض، وهو المخلوق الوحيد الذي أخبرنا الله بأنه أعلن لملائكته عن خلقه، كما قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠]، والخلافة كلمة ضخمة ذات إيحاءات كبيرة، فهي تعني أن هذا الكائن الإنساني عظيم القدر جدًّا، ذو أهمية بارزة في الحياة، وتعني أنه مزود بخصائص الخلافة، وأولى هذه الخصائص الاستعداد للمعرفة الثاقبة المجددة التي لا تعرف الملل ولا الكلل، ومجهز بخصائص فطرية وعقلية تميزه عن غيره، وبمشاعر ومؤثرات تجعل استجابته وتفاعله مع الوجود مختلفا عما عداه.

«فهذا المخلوق تحتفل به السماوات والأرض، ويتولى الله سبحانه بنفسه إعلان مقدمه على الملأ الأعلى، والملائكة يفزعون للنبأ ويهتزون، ويراجعون ربهم، ويطلبون منه مزيدا من المعرفة عن حكمة خلق الإنسان واستخلافه، وهم الذين لا يراجعونه في أمر قط: ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [التحريم: ٦]، ثم يسجد الملائكة لمعجزة خلق الإنسان، زيادة في إبراز أهميته، وتوكيدا لتفرد هذه المعجزة بين المعجزات»[١].

وكثيرًا ما يكرر الإسلام في نصوصه التأكيد في الحديث عن أصل الإنسان ونشأته على أنه مختلف عن جنس الموجودات والحيوانات، وأن الله اختاره وميزه، وأما التيارات المادية التي تبنت النزعة الإنسانية المستغنية فإنها على النقيض من ذلك، فهي تنطلق من أن الإنسان مجرد نتيجة ضربة عشوائية من ضربات المادة الصماء، وهي «تؤكد دائمًا ما هو مشترك بين الحيوان والإنسان، بينما الدين يؤكد على ما يفرق بينهما»[٢].

وبهذا التعامل الإسلامي يشعر الإنسان بأنه مخلوق أرقى من غيره وأكمل

---

(١) دراسات في النفس الإنسانية، محمد قطب (٣٠).
(٢) الإسلام بين الشرق والغرب (٩٥).

مما عداه، فيسعى إلى تكميل هذا الرقي، ويتجافى عن كل ما ينزل به إلى مستويات من هو دونه من الحيوانات.

إن التعامل المادي مع الإنسان ـ وهو التعامل الذي تقوم عليه الإنسانية المستغنية ـ يحقر من شأن الإنسان ويقلل من قيمته، فإنهم حين رأوا عظمة الكون واتساعه وطول عمره وضخامة مكوناته، واكتشفوا أن الإنسان لا يساوي شيئًا من حيث الحجم المادي مع تلك العظمة، انتهوا إلى أنه مجرد حيوان صغير جاء نتيجة ضربة عشوائية عن طريق الصدفة، لا غاية له ولا قيمة.

ولكن هذه النظرة المادية قاصرة جدًّا في التعامل مع الإنسان ـ ذي الاختصاص الإلٰهي ـ؛ فإننا لو أغفلنا النظر إلى مزايا الإنسان الروحية والأخلاقية والمعنوية واقتصرنا على النظرة المادية فقط، «لرأينا أنه أسمى مخلوق في هذا الكون... دعونا نأخذ الإنسان ونتفحصه من الناحية الفنية ومن ناحية روعة الخلق، وليس من ناحية الكم والوزن كما يفعل البقالون وبائعو الحوائج المستعملة، ولنلق نظرة عجلى على خلية واحدة من خلاياه وعلى دماغه؛ لنرى ما هو المركوز فيه!

إن المعلومات الموجودة في شفرات كروموزومات خلية واحدة من خلاياه ٤٦ كروموزومًا، والتي تحتوي على جميع خواصه، لو حولت إلى موسوعة مؤلفة من ٤٦ مجلدًا، لزاد حجم كل مجلد فيها على عشرين ألف صفحة، وهذا أثر فني واحد فقط من بين الآثار الفنية التي لا تعد ولا تحصى، في خلية واحد من بين تريليونات الخلايا الموجودة في جسم الإنسان، فكيف بنا لو تفحصنا الأنسجة والعضلات والعظام والشرايين المؤلفة من العديد من الخلايا، والتي يحمل كل منها خواص مختلفة، والتي بمجموعها وبالنظام الدقيق المدهش الموجود بينها، تؤلف الإنسان، وتمكنه من الحياة والعيش؟!

ثم لنتناول رأس الإنسان، ونلقي نظرة على دماغه، الذي يعتبر أهم عضو فيه، والذي تميز به عن سائر الكائنات الحية... إذا فعلنا ذلك، فسوف نرى عجبًا! سوف نرى أن هذا الدماغ مجهز بقدرات وملكات يزيد عددها ليس على عدد المجرات في الكون، ولا على عدد النجوم فيه، بل يزيد بمليارات المرات على الذرات الموجودة في الكون، وبعدد يصعب مجرد التعبير عنه، إن إمكانية سعة الدماغ في تلقي الرسائل الواصلة إليه ونقلها هي بحدود (٢)٠٠٠، ٠٠٠، ٠٠٠، ١٠

رسالة، بينما يخمن عدد الذرات الموجودة في الكون بـ(١٠) ٧٩ ذرة، وهذا العدد أقل من (٢)٣٠٠٠.. . إذن هل لا تزالون تنظرون إلى الإنسان كبيضة سمكة في خضم المحيط الهادي؟!»[١].

وكل ذلك يؤكد الاختصاص الإلٰهي في خلق الإنسان، وأنه ذو مصدر رباني في خلقته وفي تركيب طبيعته، وتكشف بوضوح شديد أن الإنسان مخلوق مخصوص، أوجد لمهمة مخصوصة به دون غيره من المخلوقات، ولكن هناك من يريد أن يتنكر لهذه الحقيقة!!

٢ ـ وأما من جهة منزلته وتكريمه؛ فالإنسان في الإسلام أكرم مخلوق على الله في الأرض وأشرفه، وهو ذو منزلة عالية عظيمة في الوجود، يقول الله في الإعلان عن تكريم الإنسان على غيره: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴿٧٠﴾﴾ [الإسراء: ٧٠].

ومظاهر التكريم الإلٰهي للإنسان كثيرة، فقد «كرمه بخلقه على تلك الهيئة، بهذه الفطرة التي تجمع بين الطين والنفخة، فتجمع بين الأرض والسماء في ذلك الكيان! وكرمه بالاستعدادات التي أودعها فطرته؛ والتي استأهل بها الخلافة في الأرض، يغير فيها ويبدل، وينتج فيها وينشئ، ويركب فيها ويحلل، ويبلغ بها الكمال المقدر للحياة، وكرمه بتسخير القوى الكونية له في الأرض وإمداده بعون القوى الكونية في الكواكب والأفلاك، وكرمه بذلك الاستقبال الفخم الذي استقبله به الوجود، وبذلك الموكب الذي تسجد فيه الملائكة، ويعلن فيه الخالق جل شأنه تكريم هذا الإنسان! وكرمه بإعلان هذا التكريم كله في كتابه المنزل من الملأ الأعلى الباقي في الأرض.. القرآن»[٢].

ويؤكد الإسلام على أن كل شيء في الوجود مهيأ لأجل الإنسان، كما قال تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١٣﴾﴾ [الجاثية: ١٣].

وهذا التصور على النقيض من تصور النزعة الإنسانية المستغنية التي لا تجعل الإنسان إلا مجرد جزء من أجزاء المادة، ولا يختلف عنها إلا في أن

---

(١) داروين ونظرية التطور، شمس الدين آق بلوت (١١١).

(٢) في ظلال القرآن (٤/ ٢٢٤١).

الصدفة زادت من تطوره على تطور الأجزاء الأخرى فحسب.

٣ ـ وأما من جهة طبيعة حياته في الأرض؛ فإن الإسلام قصد إلى جعْل حياة الإنسان في الأرض حياة أرقى من حياة الحيوانات الأخرى، فحياة الإنسان في التصور الإسلامي يجب أن تكون مختلفة في رقيها ورفعتها وطبيعتها وجمالها؛ ولأجل ذلك أكد الإسلام على وجوب الحفاظ على الضروريات التي لا يتحقق التميز الإنساني إلا بها، فشدد على ضرورة حفظ المال والعقل والنفس والعرض والدين، وحرم انتهاكها والتعدي عليها، وسعى إلى تهذيبها وترشيدها.

ومن أجل تحقيق التميز الإنساني شرع الإسلام منظومة واسعة ومتناسقة من الحقوق والواجبات، فقد شرع حق العدل، وحق التملك والتصرف، وحق التقاضي، وحق التعليم، وحق العمل، وحق العلاج، والحق في الحياة، وحق المسكن، والمأكل والمشرب والأمن، وحق التنقل، وشرع حقوقًا للأسرة، وحقوقًا للفرد، وحقوقًا للجماعة، وحقوقا للمرأة، وحقوقًا للرجل، وحقوقًا للأطفال.

ولم يقتصر على ذلك، بل أقام ضمانات حسية ومعنوية متعددة تزيد من الحفاظ على تلك الحقوق، وتفصيل جميع ما يتعلق بهذه المنظومة الحقوقية يخرج البحث عن مقصوده، وقد توسع كثير من الباحثين في شرحها وتفصيلها[١].

وفي هذه المنظومة نحن لا ندعي أن الإسلام تفرد بها، فقد شاركه فيها كثير من المنظومات الوضعية، ولكن التميز الإسلامي ينجلي في تحقيق التوازن فيما بينها والحرص على حفظ قدر كل جزء منها بما يستحقه من التقدير والاحترام.

٤ ـ وأما من حيث نهايته ومصيره؛ فالتصور الإسلام يرسم للإنسان نهاية مختلفة ومتميزة عن نهاية سائر الموجودات، ويحدد له مصيرا منفردا عن باقي الحيوانات، فبينما التصور المادي ـ الذي تقوم عليه الإنسانية المستغنية ـ يساوي بين الإنسان وبين غيره في النهاية والمصير ـ مع إقراره بأن الإنسان أعلى ذكاءً

(١) انظر: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، محمد الطاهر بن عاشور (١٣٥ ـ ١٤٩)، والعدالة الاجتماعية، سيد قطب (٦٤ ـ ٧٠)، وحقوق الإنسان في الإسلام، راوية بنت أحمد الظهار (١٦٦).

وقدرة وحيوية ـ فإن الإسلام يأبى ذلك، ويجعل حياة الإنسان لا نهاية لها أبدًا، ويؤكد على أن الحياة في الأرض ما هي إلا مرحلة من مراحل الحياة، ومحطة من محطاتها فقط، ويقيم تصورًا واسع الأفق فسيح الأرجاء للحياة التي يمكن للإنسان أن يعيشها.

إن هذا التصور الذي يضفيه الإسلام على حياة الإنسان يزيد من آماله، ويسليه في أحزانه، ويرغبه في النشاط والعمل، ويبعث في قلبه الشعور بالمسؤولية، ويقوي فيه ضبط دوافعه ونزعاته، ويقوي من طمأنينة المظلوم والمقهور، ويعينه على تسلية نفسه ويواسيه[١].

الدليل الثاني: الاكتمال العقلي:

والمراد بذلك أن الإسلام يؤكد على القوانين والمبادئ التي تجعل العقل الإنساني أكثر اتساقًا واتساعًا، وأكمل تصورًا ورشدًا، وأعمق حيوية وفعالية، فبينما المذاهب المادية تجعل العقل الإنساني مجرد متلق، وتؤسس لرؤية «العقل المتلقي السلبي» التي تذهب إلى أن العقل جزء لا يتجزأ من المادة، خاضع لطبيعتها وقوانينها، وهو مجرد صفحة بيضاء تتراكم عليها المعطيات الحسية المادية، وتتجمع وتترابط لتصبح أفكارًا مركبة، فإن التصور الإسلامي يؤكد على أن العقل الإنساني مختلف عن الطبيعة، ويؤسس لرؤية «العقل التوليدي»، وهي الرؤية التي تؤمن بأن العقل قوة في الإنسان، مزودة بالمبادئ العامة التي يحكم العقل من خلالها على الواقع والحياة، وأن لديه القدرة على إدراك المبادئ العامة غير المادية، مثل ماهية الظواهر ومكنوناتها، وأن العقل ليس مجرد جزء من عالم المادة، وإنما هو مختلف عنها غاية الاختلاف، فهو منطوٍ على حزمة من المبادئ الكلية قبل اتصاله بالعالم والحس[٢].

والعقل التوليدي الذي يتميز به الإنسان المكرم من الإلٰه يعلي من قدر ذلك الإنسان، ويفتح أمامه آفاقا أوسع مما يفتحه العقل المتلقي، فقد فتح الإسلام أمام العقل الإنساني مجالات أوسع وأرحب من المجالات الحسية الضيقة، والنتيجة المنهجية لذلك أن الإيمان يؤدي إلى اتساع العقل الإنساني وحيويته أكثر

---

(١) انظر: الإيمان والحياة، يوسف القرضاوي (٧٤ ـ ١٤٥).

(٢) انظر في هذه الموازنة: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، عبد الوهاب المسيري (٣٥٢).

من الرؤية المادية، وسيأتي لهذه القضية مزيد بسط في أثناء البحث.

الدليل الثالث: الاكتمال الأخلاقي:

إن التصور الإسلامي يؤسس لقيم ومبادئ تساعد على تكميل الأخلاق، وتزيد من تحقيق معنى الإنسانية لدى الإنسان، وتقوي تميزه على الحيوان، وإثبات صدق هذه الدعوة عليه شواهد كثيرة في المنظومة الإسلامية، ولكن سنقتصر هنا على أمر واحد يمثل لبّ تلك الشواهد وجوهرها، وهو تأسيس قيمة الواجب والمسؤولية، فالأديان كلها ـ ومنها الإسلام ـ ترتكز بشكل أساسي على هذه القيمة، وتسعى إلى تعزيزها في الداخل الإنساني، بل إنه لا يقوم للدين بنيان إلا بهذه القيمة، وتعميقها من أقوى ما يصير الحياة الإنسانية مشبعة بالمعاني الإنسانية؛ لأن التزام الإنسان بالواجب يعني أنه يمتلك الحرية والاختيار، وأن لديه إرادة حرة يستطيع بها تحديد مساره، وأنه ليس مجرد استجابة لأتراس مادية جامدة صماء، «فعندما وهب الله الحرية للإنسان وأنذره بالعقاب الشديد، أكد ـ على أعلى مستوى ـ قيمة الإنسان كإنسان، بدون الدين وبدون فكرة الجهاد الروحي المتصل بالإنسان لا يوجد إيمان حقيقي بالإنسان باعتباره قيمة عليا، فبدون ذلك ينتفي الإيمان بإمكانية إنسانية الإنسان»[(١)].

إن قيمة الواجب تجعل من الحياة الإنسانية حياة قائمة على الاحترام والتقدير، سالمة من الأنانية والانفرادية القاتلة للعلاقات الاجتماعية الإنسانية، وتجعل الحياة منساقة نحو التعايش الإنساني الرفيع والترابط الروحي العميق.

واجتماع هذه المنظومة في التعامل مع الإنسان في دين الإسلام كان له أثر بليغ جدًّا على كثير من المفكرين والفلاسفة الخارجين عن دائرة الإسلام الذين درسوا الدين الإسلامي، وقد كان ذلك التعامل العالي مع البنية الإنسانية سببًا لاعتناق عدد منهم للإسلام، يقول ركس إنجرام ـ وهو مصور سينمائي هولندي اعتنق الإسلام ـ: «إني أعتقد أن الإسلام هو الدين الذي يدخل السلام والسكينة إلى النفس، ويلهم الإنسان العزاء وراحة البال والسلوى في هذه الحياة»[(٢)].

ويحكي ديبورا بوتر ـ وهو ممن أعلن دخوله في الإسلام ـ تجربته الروحية

---

(١) الإسلام بين الشرق والغرب، علي عزت بيجوفيتش (١٠٣).

(٢) قالوا عن الإسلام، عماد الدين خليل (١٥٤).

فيقول: «لقد تعرضت في السنوات الأخيرة لفلسفات مختلفة، وخضت تجارب من الإيحاء الفردي، كانت تكشف لي عن جزء من الحقيقة، أما الآن فقد تجلى لي بوضوح أن هذه التجارب هي جزء لا يتجزأ من النظام الشامل للكون، وأنها بعزلتها تصبح قطعا متناثرة من اللغز الكبير، هذا اللغز المتكامل هو الإسلام، الذي أحدث ثورة في العالم بما قدمه له من نظام شامل للحياة الخلقية والاجتماعية ونظام الحكم والنظام الروحي للإنسان»[1].

ويكشف الدكتور هارولد سمث عن إعجابه بالتميز الإسلامي في التعامل مع الحياة الإنسانية، فيقول: «إن في التصور الإسلامي للإنسان اتجاهًا جمعيًّا، فإدراك الإنسان أنه ينتمي إلى كلٍ أكبر، وارتباطه بغيره ممن ينتمون إلى نفس الجماعة التي تؤمن إيمانه، يهيئان للحياة الفردية وضعًا اجتماعيًّا ليس له في الغالب وجود في الغرب الذي ينزع إلى الفردية، فالأخوة في الإسلام تهب قوة وأمنًا ومجالًا من الوعي المشترك، قد ينتج عنها ذلك النوع من الترابط الذي يتجاوز حدود الأوطان والأجناس، والذي يعمل الناس متلهفين في سبيل تحقيقه في سائر بلاد العالم»[2].

أما جميلة قرار ـ وهي فتاة نمساوية ولدت لأبوين ملحدين ـ فإنها توضح المعاني الإنسانية التي وجدتها في الإسلام قائلة: «شعرت أنني كمسلمة يمكنني أن أحيا حياة كاملة جديرة بالحياة، وأن الإسلام يجعل المرء يشبع حاجاته الروحية والمادية على حد سواء، في توازن يضمن تطور عقلية ثقافية مبدعة، ويحقق اجتهادًا دائبا لتحسين الوضع المادي للإنسان، على أساس من العلاج لا للإنسان وحده، بل لجميع الخلائق»[3].

ويسجل الدكتور الهولندي ميليا إعجابه بالتكامل الإسلامي في التعامل مع الإنسان فيقول: «لقد أعجبني اهتمام الإسلام بالمادة والروح باعتبارهما قيمتين أساسيتين، فالتطور العقلي والروحي للإنسان مرتبط في الإسلام وفي الفطرة على السواء ارتباطًا وثيقًا لا سبيل إلى فصله بحاجات الجسد»[4].

---

(١) المرجع السابق (١٦٣).
(٢) المرجع السابق (١٩٧).
(٣) المرجع السابق (٢١٠).
(٤) المرجع السابق (٢٤٧).

ومن خلال هذه المسارات الثلاثة يتجلى بأن النزعة الإنسانية المستغنية لم تقم على أسس صحيحة، فضلًا عن أنها لم تحقق المعاني الإنسانية الحقة، وإنما تركزت نظرتها على جانب واحد من الجوانب المكونة للكيان الإنساني، وذلك بخلاف الرؤية التي أقامها الإسلام عن الإنسانية، فإنها تركزت على كل الجوانب المتعلقة بالكيان الإنساني؛ ولهذا اتصفت رؤيته بالاتساق والانضباط والشمول.

الركيزة الثانية

اعتماد المنهج الحسي التجريبي

مفهوم المنهج الحسي ونشأته:

ينعت هذا المذهب في كثير من المصادر بالمنهج التجريبي، ويُعرف المنهج الحسي بأنه الاتجاه الفلسفي الذي يذهب إلى انحصار مصادر المعرفة الإنسانية في الحس ومعطياته، وأنه لا مصدر للمعرفة سواه، ويرى أن المعرفة الإنسانية كلها مستمدة في نهاية الأمر من الخبرة الحسية فحسب(١).

ويعد المنهج الحسي المظلة الكبرى التي تندرج تحتها كل الأصول الفلسفية والعلمية التي اعتمدت عليها ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي، وله منزلة عالية لدى جميع التيارات المشاركة في تأسيس تلك الظاهرة، وأثر التسليم به بارز في مساراتهم الفكرية وتقريراتهم المعرفية والدينية؛ ولأجل هذا فالوقوف على حقيقة هذا المنهج والكشف عن مواضع الخلل فيه وما تضمنه من أخطاء معرفية يعد أمرًا محوريًّا في تقويض ظاهرة نقد الدين.

وتمتد جذور المنهج الحسي إلى عصور قديمة في الفكر الإنساني، فقد ظهرت له تشكلات مبكرة في العصر اليوناني، ومن أقدم المدارس التي نقل عنها الأخذ بهذا المذهب المدرسة الذرية، التي ذهبت إلى أن الوجود كله ينحل إلى ذرات صغيرة لا تقبل الانقسام، وقد اتفق مؤسسو هذه المدرسة على أن الحواس تعد مصدر المعرفة الوحيد عند الإنسان، وأن كل معرفة لديه ترجع إلى الحس فقط.

---

(١) انظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة (٥٣٨)، والموسوعة الفلسفية، لجنة من العلماء السوفيات (١١٠).

وانتشر هذا المنهج كثيرًا في العهد اليوناني، وشاعت أفكاره ونظرياته، حتى اضطر أفلاطون وأرسطو أن يجتهدا اجتهادًا كبيرًا في نقد رؤيته وتقويض أصوله[١].

وما زال المنهج الحسي يسير على نسق واحد عبر التاريخ الفلسفي الطويل، حتى بلغ عصر الفلسفة الحديثة، وفي هذا العصر شهد تطورًا كبيرًا في رؤيته وفي أدلته، وتحول إلى منظومة معرفية واسعة الانتشار وعميقة التأثير، وفي بيان ذلك يقول هانز ريتشنباخ: «في حوالي عام ١٦٠٠م بدأ المذهب التجريبي يتخذ شكل نظرية فلسفية إيجابية قائمة على أسس متينة... وكان العصر الحديث هو الذي ظهرت فيه أعظم المذاهب التجريبية، أعني مذاهب فرانسيس بيكن، وجون لوك، وديفيد هيوم...

ولقد وجد الموقف التجريبي أوضح تعبير عنه في فلسفات هؤلاء المفكرين، فالفكرة القائلة بأن الحس هو مصدر المعرفة ومعيارها النهائي، هي النتيجة التي تؤدي إليها أبحاثهم آخر الأمر، فجون لوك يقول: إن الذهن يبدأ وكأنه صفحة بيضاء، والتجربة هي التي تسطر هذه الصفحة ما يكتب فيها...»[٢].

ويعد الفيلسوف الإنجليزي جون لوك أول من أفرد موضوع المعرفة ببحث فلسفي خاص، وذلك في كتابه «مبحث في الفهم الإنساني»، وهو يعد بذلك المؤسس الفعلي للبحث في نظرية المعرفة في عصر الفلسفة الحديثة، والمؤسس الفعلي للمذهب الحسي في صورته الحديثة، وفي بيان ذلك يقول برتراند رسل: «وقد يعتبر لوك مؤسسا للتجريبية، وهي النظرة القائلة بأن معرفتنا كلها ـ مع إمكان استثناء المنطق والرياضيات ـ مستمدة من التجربة»[٣].

وقد قرر في كتابه ذلك أن المعرفة الإنسانية كلها ترجع إلى الإدراك الحسي فحسب، وأن العقل الإنساني عبارة عن صفحة بيضاء تملأ بما يأتي إليها عن طريق الحس، وفي تأسيسه لفكرة المذهب الحسي يقول: «فلنفترض إذن أن

---

(١) انظر: نشأة الفلسفة العلمية، هانز ريتشاخ (٨٢ ـ ٨٤).
(٢) نشأة الفلسفة العلمية(٨٤).
(٣) تاريخ الفلسفة الغربية (٣/ ١٧٨).

الذهن على حد قولنا صفحة بيضاء، خالية من جميع الحروف، وبدون أية أفكار، فكيف يحدث أن يملأ؟ ومتى ينال بذلك المستودع الواسع الذي تطبعه فيه مخيلة الإنسان المشغولة التي لا حد لها بتنوع يكاد لا تكون له نهاية؟ على هذا أجيب بكلمة واحدة: من التجربة، من ذلك تتأسس جميع معرفتنا، ومن ذلك تستمد ذاتها»[١].

وقد أولى لوك المبادئ الفطرية اهتمامًا خاصًا، وسعى إلى إقامة الأدلة والبراهين التي يرى فيها إبطالًا لها واستحالة أن يكون منبعها العقل[٢]، وقام بتحليل موسع لطبيعة المعرفة الإنسانية ليثبت من خلال ذلك أن كل مكوناتها راجعة إلى الحس فقط[٣].

ومع أن جون لوك يعد المؤسس الفعلي للمنهج الحسي، إلا أنه لم يذهب به إلى نهاياته المنطقية، فقد أبقى على بعض المكونات التي لا تستقيم مع أصل فكرة منهجه؛ كالإقرار بوجود الخالق والإقرار بالمعرفة الحدسية وغيرها[٤].

وأما ديفيد هيوم فهو الذي اكتملت على يديه بنية المذهب الحسي، وانتهى معه إلى نتائجه المنطقية، وفي وصفه يقول برتراند رسل: «ديفيد هيوم أحد أهم الفلاسفة؛ لأنه وصل بفلسفة لوك وباركلي التجريبية إلى نتائجها المنطقية»[٥]، فإنه أكد على أن المعرفة الإنسانية جميعها راجعة إلى المعطيات الحسية فقط، وأنه لا معرفة للإنسان تأتي من غير طريق الحس، وبعد أن قسم المعرفة الإنسانية إلى أفكار وانطباعات عن الأفكار طفق في إقامة الأدلة التي يرى فيها تأسيسًا لمذهبه الحسي الغارق[٦].

ويعد هيوم من أشد من غلًّا في النظرية الحسية حتى انتهى بها إلى الشك واللاأدرية المستحكمة، وقد تبنى المذهب الحسي بعد هيوم مذاهب وتيارات فلسفية عديدة؛ كالماركسية والوضعية والبراجماتية، فكل هذه المذاهب وغيرها

---

(١) المرجع السابق (٣/ ١٧٨).

(٢) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلي رايت (١٥٧).

(٣) انظر: المرجع السابق (١٥٩).

(٤) انظر: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل (٣/ ١٨١)، وجون لوك، عزمي إسلام (٩٩ ـ ١٠٠).

(٥) تاريخ الفلسفة الغربية (٣/ ٢٥٣).

(٦) انظر: مبحث في الفاهمة البشرية، ديفيد هيوم (٤٠).

تندرج ضمن المنهج الحسي وتسلك سبيله في بناء المعرفة الإنسانية.

وقد رتب الحسيون على أصلهم الفلسفي مواقف معرفية ودينية كثيرة، فأنكروا المبادئ الفطرية القبلية والمعاني الكلية وفكرة الجوهر، وباتت هذه القضايا زائفة في نظرهم، ومحلا للسخرية والاستخفاف.

وأما القضايا الدينية فقد تفاوتت مواقفهم منها، فمنهم من أقر بوجود الخالق، كجون لوك، واستند إلى أن وجود الله يدل عليه الحدس المباشر، ومنهم من انتهى إلى الشك والريبة المستحكمة، كديفيد هيوم، ومنهم من انتهى إلى الإلحاد الجازم، وصرح بإنكار الخالق وحارب الأديان؛ كالماركسية والوضعية وغيرهما، وقد ارتبطت المواقف الناقدة للدين بالمنهج الحسي، كما ارتبطت المواقف المدافعة عن الأديان بالموقف العقلي في الجملة[١].

وفي بيان أثر المنهج الحسي على نقد الأديان يقول جورج بوليتزر: «إن الفكرة القائلة: إن جميع المعارف تأتي من العالم الحسي فكرة لها أهميتها العظيمة، فهي تمثل أولًا قطيعة مع التصورات الصوفية بصدد أصل المعرفة، فقد كانت إحدى الحجج التي يتذرع بها لإثبات وجود الله القول بأن الإنسان يملك في داخله فكرة الله الفطرية.. كانت البرهنة على أن جميع أفكارنا تأتي من التجربة بمثابة دحض وتفنيد لنظرية الأفكار الفطرية، وضربة تسدد إلى اللاهوت والميتافيزيقا»[٢].

نقد الأساس الفلسفي للمنهج الحسي:

يقوم الأساس الفلسفي للمنهج الحسي على دعوى انحصار مصادر المعرفة الإنسانية في مصدر واحد فقط، وهو المصدر الحسي، وهذه الدعوى متضمنة لإشكالات منهجية وعلمية كثيرة، يدل أفرادها ومجموعها على فساد فكرة ذلك المنهج، ونتيجة لتعدد المدارس المندرجة ضمن هذا المنهج فقد تعددت الإشكالات المعرفية التي تلبس بها[٣]، **ولكننا سنقتصر في هذا البحث على العام**

---

(١) انظر: نشأة الفلسفة العلمية، هانز ريتشنباخ (٨٢).

(٢) فلسفة الأنوار (٧).

(٣) انظر في نقد المذهب الحسي: فلسفتنا، محمد باقر الصدر (٦٦ ـ ٧٠)، والجبر الذاتي، زكي نجيب محمود (٢٧٨ ـ ٢٨٠)، ومدخل إلى الفلسفة، إمام عبد الفتاح إمام (٢٦٤).

منها، المرتبط بالأساس الفلسفي مباشرة، ويتضح ذلك بالأمور التالية:

الأمر الأول: استحالة إقامة البرهان على صدق الدعوى:

وذلك أن قول الحسيين بأنه لا مصدر للمعرفة الإنسانية إلا الحس لا يعدو أن يكون دعوى من الدعاوى، لا بد من إقامة الدليل على صدقها، ولا يخلو حالهم إما أن يكون مستند علمهم بها كونها قضية بدهية ضرورية، فإن كان مستندهم كذلك فقد ناقضوا أنفسهم؛ لأن هذا النوع من القضايا لا يمكن أن يدل عليها الحس والتجربة.

وإن كان مستندهم عليها الاستدلال والنظر، فلا يخلو أمرهم من حالين: إما أن يكون استدلالهم راجعًا إلى دلالة العقل، فذلك مناقض لمنهجهم؛ حيث إنه يقوم على أن الحس هو المصدر الوحيد في تأسيس المعرفة.

فلم يبق إلا أن يكون دليلهم على صحة منهجهم الحسي دليل الحس ذاته، ولكن هذا الاستدلال متضمن لخلل منهجي وهو الاستدلال على الشيء بنفسه، وهو خلل معيب لدى العقلاء جملة.

ومع ذلك فإن استدلالهم بالحس لا يخلو إما أن يكون تحصلهم لصدق ذلك المنهج عن طريق الاستقراء التام لكل الأحوال المعرفية عند الإنسان، بحيث إنهم استقرؤوا كل مظاهر المعرفة عند بني الإنسان فتوصلوا إلى تلك القضية الحاصرة، والبلوغ إلى هذا الأمر مستحيل ومتعذر لا يمكن إثباته واقعًا ولا حالًا.

وإما أن يكون تحصيلهم لها عن طريق الاستقراء الناقص، ولكن هذا النوع لا ينفعهم في تصحيح مذهبهم؛ لأن التجربة الحسية لا تملك القدرة على التعميم.

وبهذا يتبين أنه يستحيل إقامة الدليل على صحة المذهب الحسي؛ وأنه أغلق على نفسه كل المنافذ التي يمكن الاستدلال بها على صدق الدعاوى المعرفية.

الأمر الثاني: اختزال المعرفة الإنسانية الرحبة:

وذلك أن المنهج الحسي يقوم على أن مصادر المعرفة الإنسانية منحصرة في مصدر واحد وهو الخبرة الحسية، وفي وسيلة واحدة هي الحواس فقط.

والحقيقة أن طبيعة المعرفة الإنسانية يستحيل فيها أن تقتصر على مصدر واحد؛ وذلك أن ما يعلمه الإنسان مختلف في طبيعته، فمنها ما هو متعلق بالأمور الوجودية الواقعية، ومنها ما هو متعلق بالقيم والأخلاق والمبادئ، ومنها ما هو متعلق بالأمور الغائبة عنه إما في المستقبل أو الماضي.

وكذلك فإن الإنسان في معرفته ليس مجرد مرآة عاكسة لما في الواقع، وإنما هو يقوم بالتحليل والتفكيك والتركيب والاستنباط والحكم، والمراجعة والتدقيق والحوار والنقاش والتعديل والتراجع عن الأخطاء، والاختيار بين المسارات والترجيح بين الأمور المتعارضة والمتقاربة، وغيرها من الأحوال المعرفية التي يمارسها كل إنسان في حياته اليومية.

وهذه الأمور المختلفة في الطبيعة وتلك الممارسات المتعددة ليست ذات طبيعة حسية محضة؛ ولذلك فإنه يستحيل الاعتماد فيها على وسيلة الحس فقط؛ وهذا يدل على أن المعرفة الإنسانية معرفة تركيبية تداخلية، تتضافر في تكوينها مصادر متعددة، فيشترك الحس والعقل والأخبار الصادقة في تأسيسها وإنشائها.

ومما يكشف عن أن المعرفة الإنسانية ليست معتمدة على مصدر الحس فقط: أن الحس لا ينقل إلا أفكارًا مبعثرة ومنفصلًا بعضها عن بعض، فلو لم يكن عند الإنسان إلا الحس فقط لما أمكنه أن يركب من المدركات الحسية معرفة متسقة فيما بينها ومنسجمة فيما بين مكوناتها.

وهذه الحقيقة ـ أعني: تركيبية المعرفة الإنسانية وتعدد مصادرها ـ ظاهرة جدًّا عند العلماء المسلمين على اختلاف مذاهبهم العقدية والفقهية، فقد عقدوا فصولا مطولة في أول كتبهم العقدية عن أصل المعرفة ومصادرها، وأثبتوا فيها أن المعرفة قائمة على العقل والحس والخبر الصادق، يقول عبد القاهر البغدادي في معرض حديثه عن أنواع العلوم، وبعد أن ذكر النوع الأول وهو العلم الإلٰهي: «والقسم الثاني من قسمي العلوم: علوم الناس وساير الحيوانات، وهي ضربان: ضروري ومكتسب، والفرق بينهما من جهة قدرة العالم على علمه المكتسَب واستدلاله عليه، ووقوع الضروري فيه من غير استدلال منه ولا قدرةٍ له عليه.

والعلم الضروري قسمان: **أحدهما**: بديهي، **والثاني**: علم حسي، والبديهي قسمان: **أحدهما**: علم بديهي في الإثبات، كعلم العالِم منا بوجود نفسه، وبما

يجد في نفسه من ألم ولذة وجوع وعطش وحر وبرد وغم وفرَح ونحو ذلك، **والثاني**: علم بديهي في النفي، كعلم العالِم منا باستحالة المحالات، وذلك كعلمه بأن شيئًا واحدًا لا يكون قديمًا ومحدَثًا، وأن الشخص لا يكون حيًّا وميتًا في حال واحدة، وأن العالِم بالشيء لا يكون جاهلًا به من الوجه الذي علمه في حال واحدة.

وأما العلوم الحسية فمُدرَكةٌ من جهة الحواس الخمس كما نبينها بعد هذا.

والعلوم النظرية نوعان: عقلي وشرعي، وكل واحد منها مكتسَب للعالم به واقع له باستدلال منه عليه، وبعضها أجلى من بعض»[١].

وأما القاضي عبد الجبار ـ إمام المعتزلة في زمانه ـ فإنه قرر أهمية الحس في المعرفة الإنسانية، وأثبت بأن الحس لا يتعلق به الصواب والخطأ؛ لكون وظيفته قائمة على الإدراك المجرد، وأرجع خاصية الصواب والخطأ إلى عمل العقل، وأنكر على من يقول بأن الحس قاضٍ على العقل، ونص على أنهما مشتركان في تأسيس المعرفة، كل مصدر منهما يأخذ منها بطرف، وفي أثناء حديثه عن مصادر المعرفة الإنسانية يكرر التنبيه على أن المعرفة منها ما هو ضروري راجع إلى بدائه العقول، ومنها ما هو نظري يقوم على النظر والاستدلال[٢].

وأما ابن تيمية فإنه اهتم كثيرًا بدراسة طبيعة المعرفة الإنسانية وتحديد مصادرها المؤثرة فيها، وذكر أن مصادرها متعددة، وكشف عن طبيعة العلاقة بينها في تكوين المعرفة، فيقول: «طرق العلم ثلاث: **إحداها**: الحس الباطن والظاهر، وهو الذي تعلم به الأمور الموجودة بأعيانها، **والثاني**: الاعتبار بالنظر والقياس، وإنما يحصل العلم به بعد العلم بالحس، فما أفاده الحس معينا يفيده العقل والقياس كليًّا مطلقًا، فهو لا يفيد بنفسه علم شيء معين، لكن يجعل الخاص عامًّا والمعين مطلقًا، فإن الكليات إنما تعلم بالعقل، كما أن المعينات إنما تعلم بالإحساس، **والثالث**: الخبر، والخبر يتناول الكليات والمعينات والشاهد والغائب، فهو أعم وأشمل، لكن الحس والعيان أتم وأكمل»[٣].

(١) أصول الدين (٨).

(٢) المغني في أبواب العدل والتوحيد (١٢/ ٤٥، ٤٧، ٥٤، ٥٥، ٦٣، ٦٦).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٣٢٤).

ثم أفاض في بيان العلاقة بين تلك المصادر فقال: «والمقصود هنا أن الخبر أيضًا لا يفيد إلا مع الحس أو العقل، فإن المخبر عنه إن كان قد شوهد كان قد علم بالحس، وإن لم يكن شوهد فلا بد أن يكون شوهد ما يشبهه من بعض الوجوه، وإلا لم يعلم بالخبر شيء، فلا يفيد الخبر إلا بعد الحس والعقل، فكما أن العقل بعد الحس فالخبر بعد العقل والحس، فالإخبار يتضمن هذا وهذا»[1].

والبحث في هذه القضية يتطلب تفصيلًا أكثر مما ذكر هنا، والمقصود أن طبيعة المعرفة الإنسانية ومكوناتها وممارساتها المتعددة يستحيل معها الاقتصار على مصدر واحد من المصادر، وأما البحث في طبيعة تلك المصادر والعلاقة بينها، وحجم كل واحد منها ووظيفته في المعرفة، فهو خارج عن محل البحث.

الأمر الثالث: إرباك المعرفة الإنسانية:

وذلك أن المعرفة الإنسانية تستند بشكل كبير إلى فكرة الاستحالة، ولكن المذهب الحسي يؤدي بالضرورة إلى إنكار هذه الفكرة، ووجه ذلك: أن حقيقة الاستحالة ترجع إلى الحكم بعدم إمكان وجود الشيء، وإثبات ذلك ليس مما يدخل في قدرة الحس؛ لأن قصارى ما يمكن أن يدل عليه الحس إدراك عدم وجود أشياء معينة ومحددة، ولكن الحكم بعدم وجود الشيء المعين لا يستلزم الحكم باستحالة وجوده بالضرورة؛ لأن الحكم بالاستحالة قدر زائد على الحكم بعدم الوجود، فالأشياء التي لم يتحقق وجودها في الخارج نوعان: منها ما لم يتحقق وجودها لكونها مستحيلة التحقق، مثل وجود مثلث له أربعة أضلاع، ومنها: ما لم يتحقق وجودها لكونها مما لم يوجد ما يوجب وجودها، كوجود بحر من زئبق.

والمذهب الحسي عاجز عن التفريق بين النوعين؛ لأن غاية ما يصل إليه إدراك الحس عدم الوجود، وليس لديه القدرة على إدراك ما وراء ذلك من المعاني الموجبة لعدم تحقق الوجود الخارجي.

وبناء على ما سبق، فإن لأتباع المنهج الحسي من هذه القضية أحد خيارين

---

(١) المرجع السابق (٧/ ٢٣٥).

لا ثالث لهما: إما أن يقروا باستحالة بعض الأمور المعدومة، كاستحالة مثلث له أربعة أضلاع، واستحالة وجود الشيء في مكانين في آن واحد، فإن فعلوا ذلك فقد ناقضوا أصل فكرة مذهبهم وحكموا عليها بالبطلان.

وإما أن ينكروا مفهوم الاستحالة، ويذهبوا إلى أنه لا يوجد أي شيء مستحيل الوجود في الواقع، فهذا إرباك للمعرفة الإنسانية وإدخال لها في متاهات من الشك والاضطراب؛ لأن إسقاط مفهوم الاستحالة يستلزم بالضرورة إسقاط مفهوم التناقض، ومعنى هذا الإسقاط تجويز وقوع كل شيء في الوجود، ومثل هذه النتيجة تؤدي حتما إلى انهيار المعرفة الإنسانية وتهشم بنيانها.

بل إنها تؤدي إلى انهيار المذهب الحسي ذاته؛ لأنه مع تجويز التناقض لم يعد في قدرة الحسيين إثبات صحة مذهبهم والدفاع عنه وإزاحة الشك والتردد حوله، ولم يعد للإنسان خيار إلا الارتماء في متاهات الشكوك والأوهام.

الأمر الرابع: إبطال الاستدلال المعرفي:

وذلك أن النظام المعرفي قائم على الاستدلال؛ لأن إدراك الإنسان بنفسه لكل التفاصيل الحياتية متعذر ومستحيل، فليس هناك من سبيل إلى نقل الحكم من الأشياء المدركة إلى الأشياء غير المدركة إلا بالاستدلال فقط، والاستدلال عملية قائمة على التلازم والترابط بين الأمور، والتلازم معنى عقلي ليس مما يدرك بالحس؛ لأن غاية ما يدركه الحس أمور جزئية مفردة، فلو اقتصرنا على ما يدركه الحس لبطل الاستدلال حينئذ، ولأصبحت المعرفة الإنسانية عبارة عن أجزاء منفصلة لا علاقة بينها في شيء، ولا تركيب فيما بينها، وفي كل ذلك إفساد لجوهر المعرفة وروحها.

يقول البروفيسور أ. ي. مانديز في بيان أهمية الاستدلال وضرورته في بناء المعرفة الإنسانية: «إن الحقائق التي توصلنا إلى معرفتها لا تنحصر في الحقائق الحسية، فهناك حقائق أخرى كثيرة لم نتعرف عليها مباشرة، ولكننا عثرنا عليها على كل حال، ووسيلتنا هي الاستنباط»[١]، ويقول أيضًا: «إن حقائق الكون لا يدرك بالحواس منها غير القليل، فكيف يمكن أن نعرف شيئًا عن الكثير الآخر..

---

(١) الإسلام يتحدى، وحيد الدين خان (٤٧).

هناك وسيلة، وهي الاستنباط أو التعليل، وكلاهما طريق فكري، نبتدئ به بواسطة حقائق معلومة حتى ننتهي بنظرية: إن الشيء الفلاني يوجد هنا، ولم نشاهده مطلقا»[1].

وبطلان الاستدلال يؤدي بالضرورة إلى بطلان المذهب الحسي نفسه؛ لأن أتباعه سيكونون عاجزين بالضرورة عن إقامة الدليل على صحة مبدئهم.

الأمر الخامس: إبطال التنبؤ العلمي «مشكلة الاستقراء»:

وهذا الأمر في الحقيقة مندرج ضمن الأمر السابق، ولكنه فُصل بحديث خاص لأهميته، ولكونه متعلقًا بالاستدلال على الأمور المستقبلية بخصوصها، ولأنه بإظهاره ينجلي الإشكال المنهجي المترتب على المذهب الحسي بصورته الحقيقية.

فالأساس الفلسفي للمذهب الحسي يستلزم بالضرورة إبطال الاستدلال على الأمور المستقبلية والتنبؤ بمجرياتها؛ لأن الاستدلال على الأمور المستقبلية مبني على التسليم بثبات خصائص الأشياء، والتسليم بقانون اطراد الأحداث واتساق مسيرتها، ولكن الحس لا يدرك هذا القانون؛ لكونه معنى علقيًّا لا وجود له في المدركات الحسية؛ ولأجل هذا توارد أتباع المذهب الحسي على إنكار مبدأ السببية ومبدأ الاطراد.

فوقع الحسيون بسبب ذلك في مأزق معرفي شديد التعقيد؛ وذلك أنهم من أكثر من نادى بالاعتماد على المنهج الاستقرائي، وعولوا عليه وحده في بناء المعرفة، وادعوا أنه المنهج العلمي الوحيد، ولكنهم في الوقت نفسه يؤمنون بأصول فلسفية تقضي على مبررات ذلك المنهج وتنسف قواعده التي يقوم عليها من أساسها.

وفي تصوير هذا المأزق يقول برتراند رسل: «لن يمكننا أبدا أن نستخدم التجربة لإثبات مبدأ الاستقراء دون الوقوع في الدور، ومن ثم علينا إما أن نقبل مبدأ الاستقراء على أساس وضوحه الذاتي، أو أن نمتنع عن تقديم أي تبرير لتوقعاتنا المتعلقة بالمستقبل»[2].

---

(١) المرجع السابق (٤٧).

(٢) فلسفة القرن العشرين، دونالد جيليز (١٥٧).

وفي تأكيد مأزق الحسيين مع الاستقراء يقول هانز ريتشنباخ: «هذا هو المأزق الذي يقع فيه صاحب النزعة التجريبية: فإما أن يكون تجريبيًّا كاملًا، ولا يقبل من النتائج سوى القضايا التحليلية أو القضايا المستمدة من التجربة، وعندئذ لا يستطيع القيام باستقراء، ويتعين أن يرفض أي قضية عن المستقبل، وإما أن يقبل الاستدلال الاستقرائي، وعندئذ يكون قد قبل مبدأ غير تحليلي، ولا يمكن استخلاصه من التجربة، وبذلك يكون قد تخلى عن التجربة، وهكذا تنتهي التجريبية الكاملة إلى القول: إن معرفة المستقبل مستحيلة»[1].

ولأجل هذا وقع الحسيون في اضطراب شديد في التعامل مع قضية الاستقراء، وتحديد مستنده ومبرره الذي يرتكز عليه، ودارت بينهم نقاشات طويلة وسجالات عنيفة ومعارك طاحنة، حتى بات مبحث الاستقراء يعبر عنه في كثير من الموارد بـ«مشكلة الاستقراء»؛ كناية عن تضخم إشكاليتها وتعقد مبحثها وتعسر حلها.

ونتيجة لذلك تأسف برتراند رسل على أن أحدًا لم يقدم حتى الآن أي مسوغ كاف للاعتقاد في صحة الاستقراء، وصرح «بأن الاستقراء لم يزل مشكلة منطقية بلا حل»[2].

وقد تعددت مواقف الحسيين القاصدة إلى حل هذه المعضلة وانقسمت إلى أربعة مواقف أساسية، وبالوقوف على هذه المواقف وتحليلها ندرك عمق المأزق الذي حلّ بساحة المعرفة الإنسانية ومقدار الاضطراب الذي يحدثه فيها الأخذ بالمنهج الحسي.

الموقف الأول: المصير إلى إبطال الاستقراء:

والحكم عليه بالكساد، والانتهاء إلى أنه ليس طريقًا صحيحًا في تحصيل أي نوع من المعرفة، وهذا الموقف هو النتيجة المنطقية المتطابقة مع حقيقة المذهب الحسي، وقد تبناه الفيلسوف الإنجليزي ديفيد هيوم، فحين كان هيوم صارما في التزامه بالمذهب الحسي، وصادقًا في الأخذ بمبدئه أعلن إنكاره للاستقراء، وشن عليه حملة نقدية قوية، وأكد على أن اعتقادنا ـ مثلًا ـ بأن

---

(١) نشأة الفلسفة العلمية (٩٣).

(٢) النظرة العلمية (٧٠).

الشمس تشرق كل صباح ليس عليه أي دليل، ولا يقوم على أي أساس صحيح، وانتهى إلى أنه من المستحيل تبرير عملية الاستقراء والتنبؤ بالمستقبل؛ لأنه ليس لدينا أصول سليمة تدل على ذلك.

وتوصل هيوم إلى أن الاستقراء لا يفيد شيئًا من العلم ولا حتى الاحتمال؛ بحجة أن إثبات الاحتمال عن طريق الاستقراء يؤدي إلى الوقوع في الدور، «فقد نقول: من المحتمل أن تشرق الشمس غدًا، على أساس أننا نميل إلى أن يكون المستقبل شبيهًا بالماضي، لكن هذه القضية تتضمن السؤال الذي نريد جوابه، فلكي نجد طريقة لمعرفة ما إذا كان الفرض محتملا، فإنه لا توجد طريقة غير أن المستقبل يؤيده، وهذا ما نريد إثباته من البداية»[1]، فإثبات احتمالية المستقبل مبنية على أن المستقبل يمكن أن يكون كالماضي، ولكن هذا الاحتمال هو الذي نسعى إلى إثباته، فانتهى استدلالنا إلى الاستدلال بالاحتمال على الاحتمال، وبنتائج الاستقراء على نتائج الاستقراء، وهذا دور معلوم البطلان.

ويعد الموقف الذي انتهى إليه هيوم أشد ضربة وُجهت للمنهج التجريبي، وأقوى حجة يمكن أن تصرف العقلاء عن الأخذ به؛ لأنه كشف عن الوجه الحقيقي للمنهج الحسي، وعن الآثار العميقة التي توصل إلى تدمير المعرفة الإنسانية كلها.

وكل المواقف الأخرى التي قدمها الحسيون في تبرير الاستقراء إنما هي محاولة منهم لصرف الأنظار عن هذه النتيجة، وعن ذلك الوجه الكالح الذي كشفه هيوم للمنهج الحسي.

الموقف الثاني: وهو الموقف الذي ذهب إليه ستوارت مل:

حيث سلم بأن الاستقراء لا بد أن يكون قائمًا على قانون السببية والاطراد، وأن الاستدلال به لا يقوم إلا عليهما، ولكنه قرر في الوقت نفسه بأن مبدأي السببية والاطراد لا يستندان إلى الضرورة العقلية، وإنما هما عبارة عن تعميم استقرائي ناتج عن التجربة الحسية، واطراد التتابع بين الأسباب والمسببات، وفي بيان منهجه يقول: «إن قانون السببية نفسه الذي تكون معرفتنا به

(١) الاستقراء والمنهج العلمي، محمود فهمي زيدان (١٥٦).

هي العمود الرئيسي في العلم الاستقرائي، ليس إلا الصدق المألوف المعتاد على التتابع أو التوالي الثابت الذي لا يتغير، والذي نجده عن طريق الملاحظة بين كل واقعة في الطبيعة وواقعة أخرى غيرها تكون أسبق منها»[1].

ولكن هذا الحل لمشكلة الاستقراء وقع في خلل منهجي كبير، وهو الوقوع في الدور؛ لأن مِل جعل صحة الاستقراء متوقفة على مبدأ السببية، ثم جعل صحة مبدأ السببية متوقفة على الاستقراء، فهو إذن يستدل على صحة الاستقراء بالاستقراء ذاته، فاستدل على الشيء بإثبات ذاته، وهو دور معلوم البطلان بالضرورة[2].

الموقف الثالث: التبرير البراجماتي النفعي للاستقراء:

فقد أقر بعض التجريبيين بالمأزق المعرفي لتبرير الاستقراء، وأنه لا حل له، ولكنه أكد في الوقت ذاته على ضرورة الأخذ به؛ لأنه منهاج علمي نافع في بناء المعرفة والعلم، فهو منهج معتمد لنفعه لا لصحته، ومن أقدم من أخذ بهذا الموقف هانز ريتشنباخ، وتبناه أيضًا برتراند رسل في بعض مراحل تطوره الفكري، حيث يقول بعد أن ذكر أن الاستقراء بقي مشكلة لا حل لها: «ولكن ما دام هذا الشك يؤثر في كل معارفنا تقريبا فلنتجاوزه، ولنعترف على الأساس البراجماتي، بأن الطريقة الاستقرائية ـ مع التحفظات اللازمة ـ طريقة مقبولة»[3].

ولكن هذا الموقف لم يقدم حلًّا حقيقيًّا لمشكلة الاستقراء، وغاية ما فعل أنه هرب من المشكلة إلى مشكلة أخرى، فإن مقتضى المنطلق الذي اعتمد عليه أنه يصح لكل أحد أن يقرر من الأصول ما شاء ثم يدعي أنها مقبولة لما يجد لها من نفع في حياته.

ثم إن بعض المتبنين لهذا الرأي كانوا ينكرون على بعض أهل الأديان حين استدلوا على صحتها بما يترتب عليها من نفع، وقرروا بأن هذه طريقة براجماتية

---

(١) مدخل إلى الميتافيزيقا، عزمي إسلام (١٩١).

(٢) انظر: حكمة الغرب، برتراند رسل (٢/ ٢١٩)، والموسوعة الفلسفية المختصرة (٤١٨، ٤٤٥)، ومدخل إلى الميتافيزيقا، عزمي إسلام (١٩١)، ومقدمة لفلسفة العلوم، عزمي إسلام (١٧٨).

(٣) النظرة العلمية (٧٠)، وانظر: برتراند رسل ـ الاستقراء ومصادرات البحث العلمي، محمد محمد قاسم (١٤٠ ـ ١٤٢).

لا تنفع في إقامة المواقف الملزمة عليها[1]، فكيف يحق لهم أن يعتمدوا الطريقة نفسها في الأخذ بالاستقراء؟!

الموقف الرابع: المنازعة في احتياج الاستقراء إلى مبدأ غير تجريبي:

فقد ذهب أكثر الحسيين إلى أن الاستقراء لا يتوقف على مبدأ العلية ولا مبدأ الاطراد العقليين، وإنما يكفي في تبريره الاعتماد على المعطيات الحسية، والتسليم بأن المطلوب منه الاحتمال والظن فحسب، ففي حالة القيام ببحث تجريبي يكفي أن يتعرف الباحث على المعطيات الحسية السابقة على الحالة المدروسة، ومن ثم يستخرج منها الحكم الظني المتعلق بالمستقبل[2].

ولكن هذا الموقف لا يستند إلى مسوغ صحيح؛ لأن غاية ما يدل عليه الحس هو مجرد التتابع بين الأحداث، ولا يدل على أي درجة من درجات المعرفة بعينها؛ ولأجل هذا ذهب هيوم إلى نفي دلالة الحس على الاحتمال؛ لأن الاحتمال قدر زائد على التتابع الذي يدل عليه الحس، فهو متضمن للتتابع والحكم باحتمالية ذلك، وهذا القدر ليس مما يدل عليه الحس، فإثباته إذن لا يقوم على مستند صحيح[3].

وليس المقصود من عرض مواقف الحسيين من مشكلة الاستقراء النقد التفصيلي لها، وإنما المقصود منه الكشف عن عمق الأزمة المعرفية التي حلت بهم، ومقدار الاضطراب المنهجي الذي وقعوا فيه جراء اعتمادهم على المبدأ الحسي، وتحقق ذلك دليل على اضطراب ذلك المبدأ وفساد بنيته.

ومن خلال الأمور الأربعة السابقة يظهر بجلاء الإشكال العميق في الأساس الفلسفي للمذهب الحسي، وينجلي بوضوح أنه أساس باطل يؤدي الالتزام به بالضرورة إلى فساد المعرفة الإنسانية وتهشم بنيانها، وقد علق برتراند رسل على تجريبية هيوم ـ وهي أصدق نسخة للمذهب الحسي ـ بقوله: «إن فلسفة هيوم سواء أكانت حقًّا أم باطلًا، تمثل إفلاس حصافة القرن الثامن عشر. . . لما

---

(١) انظر: حكمة الغرب، برتراند رسل (١/ ٢٤٤).

(٢) انظر: المنطق الوضعي، زكي نجيب (٢/ ٣٠١)، وبرتراند رسل ـ الاستقراء ومصادرات البحث العلمي، محمد محمد قاسم (١٣٧).

(٣) انظر: الاستقراء والمنهج العلمي، محمود فهمي زيدان (١١٤، ١٣٢).

كان لديه ذكاء أفضل مما عند لوك، وكانت حدة ذهنه في التحليل أعظم، وكانت قدرته على تقبل التضاربات المريحة أضأل، فقد توصل إلى نتيجة كارثية، وهي أنه من التجربة والملاحظة لا شيء يتعلم»[١]. وأشار إلى أنه بناءً على المذهب الحسي الكامل ـ كما هو عند هيوم ـ فإنه «ليس هناك اختلاف بين مفهوم الصحة العقلية والجنون، فالمجنون الذي يعتقد أنه بيضة مسلوقة يُدان فقط على أساس أنه أقلية أو بالأحرى ـ إذا كان علينا ألا نفترض الديمقراطية ـ على أساس أن الحكومة لا تتفق معه. . هذه وجهة نظر يائسة جدًّا، ويجب أن نأمل في أن تكون هناك طريقة ما للنجاة منها»[٢].

وكل ما سبق يؤكد على أنه ليس لنا إلا واحد من خيارين لا ثالث لهما: إما الاعتماد على المذهب الحسي، وبالتالي إلغاء المعرفة الإنسانية المستقبلية والدخول في متاهات الشك الهدمي، وإما الاعتماد على العقل والتسليم بالمبادئ العقلية مع اعتبار المصدر الحسي، بحيث تتكامل مصادر المعرفة فيما بينها في تأسيس العلم الإنساني، فتستقيم الرؤية وتنجلي الغمة.

نقد الأدلة التي اعتمد عليها الحسيون:

تنوعت طرق الحسيين في الاستدلال على صحة منهجهم، فمنهم من تركز الاستدلال عنده على إثبات الأدلة المصححة للأساس الفلسفي للمنهج الحسي كما صنع هيوم، ومنهم من تركز استدلاله على إقامة الأدلة الدالة على بطلان المبادئ الفطرية باعتبارها الأساس الذي إذا بطل صح المذهب الحسي، كما صنع جون لوك، ومن خلال مجموع طرقهم يتحصل لنا **أربعة أدلة**: اثنان منها إيجابيان، واثنان منها سلبيان.

الدليل الأول: انحلال كل الأفكار إلى المعطيات الحسية:

وذلك أننا عندما نحلل أفكارنا بالغة ما بلغت من التعقيد والتركب نجدها دائما تنحل إلى مجموعة من الأفكار البسيطة التي نسخت من التجربة الحسية مباشرة[٣].

---

(١) تاريخ الفلسفة الغربية (٣/ ٢٦٩).

(٢) المرجع السابق (٣/ ٢٧١).

(٣) انظر: مبحث في الفاهمة البشرية، ديفيد هيوم (٤٠)، وديفيد هيوم، زكي نجيب (٣٦).

ولكن الاستدلال بهذه الحجة على صحة المذهب الحسي غير صحيح، وذلك لأمور:

الأمر الأول: تضمنها للخلل المنهجي:

فهذه الحجة غير مستقيمة منطقيا؛ لأن فيها مصادرة على المطلوب، حيث إن فيها استدلالا على صحة الدعوى بالدعوى نفسها، فإننا إذا تأملنا الحجة السابقة نجد أن غاية ما صنع هيوم هو أنه غيّر من صياغة دعوى المذهب الحسي، وحولها إلى حجة ليستدل بها على صحة منهجه! فحقيقة المنهج الحسي تتمحور حول أن كل ما لدينا من المعارف راجع إلى ما يأتي عن طريق الحس، فجاء هيوم، وأخذ الفكرة نفسها وحولها إلى دليل على قوله، وهذا عيب منهجي يرد الاستدلال به بالاتفاق بين العقلاء.

ثم إن هذه الحجة ليس فيها إلزام للمخالفين؛ لأنه بناء على منهجها يصح لصاحب المنهج العقلي أن يصنع مثلما صنع هيوم فيقول ـ مثلًا ـ: الحجة على صحة منهجنا أنا لو حللنا المعارف الإنسانية نجدها تنحل إلى قسمين: إلى أفكار فطرية مستندة إلى العقل، وأفكار ناتجة من الحس، ولو فعل ذلك لكان الحسيون أول المنكرين عليه، فكيف يحق لهم الاعتماد عليها إذن؟!

الأمر الثاني: فقدان الاطراد:

فمع صرامة هيوم في الأخذ بالمبدأ الحسي وشدة حملته على المخالف له، إلا أنه أقر بأن هناك نوعًا من المعرفة لا يستند إلى الأساس الحسي، ولا إلى الانطباعات الحسية، وقد أوضح هيوم فكرته هذه بضرب مثل بدرجة معينة من درجات اللون، فالعين قد ترى درجات متفاوتة من اللون الأزرق وأدركت ما بينهما من اختلاف وتباين، وكلها تجتمع ضمن اسم واحد هو كلمة أزرق، افرض الآن أن هناك درجة من درجات اللون الأزرق لم تقع لك أبدًا في خبراتك الحسية المباشرة، لكنك رأيت ما هو أكثف منها وما هو أخف منها كثافة، ثم افرض أنك وضعت كافة درجات اللون الأزرق التي وقعت لك فعلًا في خبراتك الماضية تاركًا في وسطها فجوة، تمثل الدرجة التي لم تختبرها فيما مضى، ألا ترى أنك تستطيع أن تملأ الفجوة بخيالك؟! وبذلك تكوِّن لنفسك فكرة عن لون

معين لم يكن له انطباع حسي في خبرتك المباشرة[1].

وهذا إقرار من هيوم بأن العقل الإنساني وخياله يمكنهما أن يكوِّنا معرفة ليس لها مصدر حسي مباشر، وإنما عن طريق التركيب بين الحسيات بعضها مع بعض واستنتاج المعاني منها. وعدم اطراد صاحب الدليل مع مقتضى دليله دليل على ضعفه وعدم تماسكه.

ومع إقرار هيوم بذلك النوع من المعرفة إلا أنه حاول أن يقلل من أهميته وحكم عليه بالشذوذ، فقال: «لكن هذه الحالة هي على قدر من الفرادة بحيث لا تجدر الإشارة إليها، ولا تستحق أن نعدل من أجلها وحدها شعارنا العام»[2].

وإن قصد هيوم بكلامه السابق الحكم على المثال الذي ضربه، فهو حق، حيث إنه قليل الوقوع في الوجود، وإن قصد النوع ذاته ـ وهو ما يبدو من كلامه ـ فغير مسلم له، بل هذا النوع الاستنتاجي كثير الوقوع في المعرفة الإنسانية.

الأمر الثالث: المناقضة للطبيعة الإنسانية:

فضلًا عما في هذه الحجة من خلل منهجي وفقدان للاطراد، فإنها لما فيها من المخالفة لطبيعة المعرفة الإنسانية تثير حزمة من الأسئلة المنهجية الملحة التي يوصل مجموعها إلى أن تلك الحجة غير منضبطة ولا متسقة مع المنطق.

وقد رصد الفيلسوف العربي المعاصر زكي نجيب مجموعة من تلك المعارضات للطبيعة الإنسانية أظهر بها بطلان حجة هيوم في تدعيم مذهبه الحسي، ومما ذكره: أن القول بأن ما ثمة إلا انطباع وفكرة فقط مخالف لضرورة ما يجده الإنسان من نفسه، فلو فرض مثلًا أني رأيت مجموعة من الحصى مرتبة على نحو معين، فكيف يمكن لي أن أدرك ترتيبها إذا كان الانطباع هو وحده كل ما عندي؟! إن فكرة الترتيب في نظام معين ليست ـ يقينا ـ جزءًا من الإحساس بما هو إحساس؛ لأن إدراك ترتيب حبات الحصى في نظام معين يحتاج إلى موازنة أماكن هذه الحبات بعضها ببعض، وعملية الموازنة هذه تحتاج إلى شيء فوق الأشياء التي نقارن بينها أو أعلى منها، والواقع أننا حين نقول: إن حبات الحصى مرتبة على شكل مثلث، فإننا فيهذه الحالة لا نكوِّن تصورًا، وإنما نصدر

---

(١) انظر: مبحث في الفاهمة البشرية، ديفيد هيوم (٤٢)، وديفيد هيوم، زكي نجيب (٣٧).

(٢) مبحث في الفاهمة البشرية (٤٣).

حكمًا، وإصدار الحكم فعل يحتاج بالضرورة إلى فاعل، أعني يحتاج إلى ملكة عقلية هي التي تقارن وتحلل ثم تصدر الحكم، وهذا ليس إلى الحس[1]!.

ومنها: لو أننا كنا لا نملك سوى الانطباعات والأفكار وحدها، فمن أين نعرف أن هناك إحساسين مختلفين يوجدان معًا إذا ما صادفتنا مثل هذه الحالة، افرض مثلًا أنني أنظر إلى إحدى الصور وأستمع إلى الموسيقى في نفس الوقت، فلو أني كنت أعرف أنهما إحساسان مختلفان، فإن هذه المعرفة نفسها تتضمن وجود شيء آخر، وغير الإحساسين هو الذي مكنني من أن أعرف أنهما إحساسان مختلفان، فإن هذا الوعي نفسه دليل على وجود شيء آخر غير الإحساسين هو الذي مكنني من أن أعرف أنهما إحساسان اثنان، وليسا إحساسًا واحدًا[2].

الدليل الثاني: فقدان العلم عند فقدان الحس:

وذلك أن من فقد حسًّا فإنه يفقد الأفكار التي تأتي عن طريق ذلك الحس، فمن فقد حاسة البصر فإنه لا يمكنه أن يكون لنفسه فكرة عن اللون، ومن فقد حاسة السمع فإنه لا يمكنه أن يكون لنفسه فكرة عن الصوت، ومن فقد كل الحواس فإنه لا يمكنه أن يكون لنفسه أي معرفة[3].

ولكننا إذا دققنا النظر في هذه الحجة وقمنا بمزيد من التأمل فيها نجد أنها لا تصلح لأن تكون مستندًا للمذهب الحسي، ولا دليلا على أن كل المعرفة الإنسانية ناتجة عن المعطيات الحسية، وذلك لأمرين:

الأمر الأول: أن هذه الحجة قائمة على مغالطة منهجية، وهي الخلط بين مصدر المعرفة وشرط المعرفة، فحين رأى هيوم بأن المعرفة بالأمور الجزئية لا تتحقق عند الإنسان إلا بالإدراك الحسي أخذ من ذلك أن الحس هو المنشئ الوحيد لكل المعارف وأنه المصدر الأوحد لها، وهذا غير صحيح؛ وذلك لأن هناك فرقا بين أن نقول: إن المعارف الإنسانية كلها متوقفة على الإدراك الحسي،

---

(١) انظر: الجبر الذاتي، زكي نجيب (٢٧٨ ـ ٢٨٠)، ومدخل إلى الفلسفة، إمام عبد الفتاح إمام (٢٦٤).

(٢) انظر: الجبر الذاتي، زكي نجيب (٢٨٠)، ومدخل إلى الفلسفة، إمام عبد الفتاح (٢٦٥).

(٣) انظر: مبحث في الفاهمة البشرية، ديفيد هيوم (٤١)، وديفيد هيوم، زكي نجيب (٣٦).

وبين أن نقول: إن المعارف الإنسانية كلها ليس لها مصدر إلا الحس، فتحقق المعرفة بالفعل عند الإنسان لا بد فيه من الإدراك الحسي وإثارته، ولكن ذلك لا يعني أن الحس هو المصدر الوحيد لكل المعارف، فالحس قد ينبه العقل ويثيره على إخراج ما فيه من المبادئ الفطرية إلى الوجود بالفعل بدل الوجود بالقوة.

وغاية ما في تلك الحجة الدلالة على الأمر الأول، وهو كون الحس شرطًا في المعرفة، ولكن هيوم خلط الأمور واستدل بها على الأمر الثاني، وهو أن الحس هو المصدر الوحيد في المعرفة الإنسانية، وهذا الخلط مغالطة غير مقبولة.

ومما يزيد الأمر وضوحًا أن القائلين بالمبادئ الفطرية لا ينكرون أهمية الحس في تكوين المعرفة الإنسانية ولا أثرها فيها، بل يقولون بمثل مقولة هيوم بأن من فقد حسًّا فقد علمًا، وأن من فقد كل الحواس لا يمكنه أن يتحقق من المعرفة بما في الخارج، ولكنهم في الوقت نفسه يؤكدون أن من ملك كل الحواس لا يمكنه أن يتحقق من المعرفة ما لم تكن الغريزة العقلية سليمة وصحيحة عنده، فالعقل بلا حس أعمى، والحس بلا عقل أجوف وأخرق.

فالمعرفة الإنسانية عملية مركبة من فاعلية المصدر والشرط، ولا يمكن أن تتحقق بصورتها الصحيحة إلا بوجود الأمرين، فمن ملك المصدر وفقد الشرط لا يمكنه أن يكوِّن معرفة صحيحة تامة، وكذلك من ملك الشرط وفقد المصدر لا يمكنه تكوين معرفة صحيحة تامة.

وهذه الرؤية أصدق من الرؤية الحسية وأكثر إحكاما، وهي المتوافقة مع طبيعة الفاعلية الإنسانية، والمنسجمة مع ما يجده الإنسان ضرورة في تكوين معارفه المتنوعة، وأكثر سلامة من الوقوع في التناقض والاضطراب.

وقد تتابعت مقالات كثير من الفلاسفة والعلماء المنتمين إلى المنهج العقلي على ضرورة الاشتراك بين العقل والحس في تكوين المعرفة، وتوسعوا في شرح العلاقة بينهما، وفي هذا المعنى يقول القاضي عبد الجبار ـ إمام المعتزلة في زمانه ـ: «لولا العلم بما يدرك بالحواس لما صح أن يعلم الإنسان سائر الأمور، لكنه لا يعني أنها مستغنية عن علوم العقل، بل هو أصل لها، ويجب على هذا أن يكون العقل قاضيًا على صحة العلم بالمدركات؛ لأن به تعلم صحتها، ولولاه لما علم»[1].

---

(١) المغني في أبواب العدل والتوحيد (١٢/٥٦).

وخلاصة ما يدل عليه هذا الوجه أن أتباع المذهب الحسي خلطوا بين كون الحس شرطًا لكل المعارف وبين أن يكون مصدرًا لجميعها، والمتحصل منه أن الحس شرط لتحقق كل المعارف في النفس بالفعل، ولكنه ليس مصدرًا لجميعها وإنما لبعضها.

الأمر الثاني: **فقدان الاطراد**، وذلك أن القول بأن فاقد كل الحواس لا يمكن أن يكوِّن لنفسه معرفة صحيحة غير مطرد إلا في المعرفة المتعلقة بالعالم الخارجي فقط، ولكنه يبطل بشعور الإنسان بوجود نفسه واستقلال ذاته، وأنه شيء من الأشياء، وهذا يؤكد أن الإنسان لديه مصدر آخر للمعرفة الصحيحة.

الدليل الثالث: وهو في الحقيقة متوجه من حيث الأساس إلى إبطال المبادئ الفطرية:

خلاصته: أن إثبات الأفكار الفطرية مخالف للواقع، وبيان ذلك: أنه لو كانت هذه المبادئ موجودة في العقل قبل الحس لكانت موجودة عند الأطفال من أول ولادتهم، ولكن الحال ليس كذلك، ولكانت أيضًا موجودة عند البله وعند القبائل المتوحشة، ولكن هؤلاء لا يعلمون شيئًا عن هذه المبادئ، فكيف تكون فطرية؟! فهي إذن غير موجودة أصلًا، وفي هذا يقول جون لوك: «إنها ـ أي: المبادئ ـ ليست مطبوعة في العقل بطبيعتها؛ لأنها ليست معروفة بالنسبة للأطفال والبلهاء وغيرهم، أولًا: لأن من الواضح أن جميع الأطفال والبلهاء ليس لديهم أدنى فهم أو فكر عنها، وهذا النقص كاف لإبطال تلك الموافقة العامة التي يجب أن تكون ملازمة بالضرورة لكل الحقائق الفطرية»[1].

وهذا الدليل الذي اعتمد عليه جون لوك ضعيف لا يرقى إلى التشكيك في ثبوت تلك المبادئ الفطرية، ويدل على ضعفه وجهان:

الوجه الأول: أن من أثبت هذه المبادئ لم يثبتها موجودة بالفعل في العقل البشري، فهو لا يقول: إن الطفل يعلم بها من أول ولادته مثلًا، وإنما من جهة أن العقل لا بد أن يصدق بها من غير بحث عن مستند لها، فوجودها في العقل وجود بالقوة، فهي كامنة في العقل وتتحقق بالفعل إذا استثارها الحس؛ ولهذا يذكر ديكارت أنه ليس من المعقول أن يكون الطفل في بطن أمه مشتغلًا

---

(١) تمهيد للفلسفة، لمحمود حمدي (١٥٣).

بالميتافيزيقا، ولكن عنده ملكة تستلزم الأخذ بالمبادئ الفطرية إذا احتكت حواسه بالأشياء، ويذكر تشير بري أن العقل يولد أشبه بكتاب حافل بالأفكار، ولكنه يظل مغلقًا حتى تتفتح أوراقه تدريجيًّا بالتجربة، وعندئذ تنطلق أفكاره وحقائقه الحبيسة[١].

وفي بيان كون المبادئ الفطرية موجودة في العقل بالقوة يقول الغزالي: «قولهم: إن تلك الأوائل كيف كانت موجودة فينا ولا نشعر بها؟! أو كيف حصلت بعد أن لم تكن من غير اكتساب؟! ومتى حصلت؟! فنقول: تيك العلوم غير حاصلة بالفعل فينا في كل حال، ولكن إذا تمت غريزة العقل، فتيك العلوم فينا بالقوة لا بالفعل، ومعناه: أن عندنا قوة تدرك الكليات المفردة بإعانة من الحس الظاهر والباطن»[٢].

الوجه الثاني: أن قول لوك: إن القبائل المتوحشة لا تعلم شيئًا عن هذه المبادئ مجرد دعوى لا دليل عليها، فهو لم يُقِم دليلا استقرائيًا يثبت به دعواه؛ ولهذا يقول كوزان في نقده لهذه الدعوى: «إن الطريقة التي اتبعها في الاستشهاد ليست طريقة قويمة، ولا تبعث الثقة واليقين؛ لأن من المتعذر أن نحصل على معلومات دقيقة عن المتوحشين والأطفال تتيح لنا أن نبني أحكامنا عليها، هذا فضلًا عن أن هؤلاء المتوحشين والأطفال الذين يحتج بهم لوك في مقدورهم أن يعرفوا القضايا التي ضربها مثلًا، على شرط أن نسوقها لهم في شكل يلائم عقليتهم»[٣].

الدليل الرابع: هو أنه لو كان ثبوت المبادئ في الغريزة صحيحًا لما كان هناك حاجة للبحث عن الحقيقة بالملاحظة والاختبار والتجربة:

ويذكر لوك أن ديكارت يكون متفقًا مع مذهبه الغريزي حين يغمض عينيه ويسد أذنيه ويستبعد كل ما يأتي عن طريق الحس، ولكنه يخالف مذهبه حين يعكف على دراسة التشريح ووظائف الأعضاء[٤].

---

(١) انظر: أسس الفلسفة، توفيق الطويل (٢٥٢)، والمعرفة في الإسلام، عبد الله القرني (٣١١)، وفلسفتنا، محمد باقر الصدر (٨٧).

(٢) معيار العلم، للغزالي (٢٢٠).

(٣) دراسات في الفلسفة الحديثة، لمحمود حمدي (١٧٠).

(٤) تاريخ الفلسفة الحديثة، ليوسف كرم (١٤٤).

وحاصل هذا الدليل: أنه إذا كانت هذه المبادئ موجودة في العقل البشري فلماذا لا تتحقق المعرفة للإنسان بدون الحواس؟!

وهذا الدليل ضعيف أيضًا؛ وذلك أن من أثبت تلك المبادئ لا ينكر أهمية الحس في تحققها في الخارج وإثارتها في النفس، فالنفس مضطرة للتسليم بها، ولكن لا يتحقق التسليم بها إلا باحتكاك الحس، فلوك لم يفرق بين ابتداء المعرفة وبين نشأة التصديق بالمعرفة، ومعنى هذا الكلام: أن ابتداء العلم بالمعارف الفطرية لا بد فيه من الحس، وأما نشأة التصديق بها فلا يكون إلا من العقل، وهذا هو معنى كونها فطرية.

ويظهر من النقد الذي وجهه جون لوك، ومن الأدلة التي استدل بها في نفي المبادئ الفطرية أن قوله ناشئ عن الخطأ في تصور حقيقة القول بالمبادئ الفطرية، **ومن يتأمل ذلك يجد أنه وقع في أربعة أخطاء، هي**:

الخطأ الأول: أنه ظن أن معنى القول بفطريتها أنها متحققة في النفس بالفعل، فلما لم يجدها كذلك عند الأطفال أو القبائل المتوحشة في زعمه أنكرها.

والخطأ الثاني: أنه ظن أن القول بفطريتها يلزم منه أن تكون مستغنية عن الحس في تحققها في النفس؛ ولهذا قال بتناقض ديكارت وغيره من العقليين.

والخطأ الثالث: أنه ظن أن القول بفطريتها يلزم منه ألا يحصل الخلل في فهمها عند بعض الناس، إما لخلل في عقله، وإما لشبهة عارضة؛ ولهذا لما لم يدركها البله أنكرها.

والخطأ الرابع: أنه ظن أن الشيء الذي لا يتعلق به الشعور والإدراك لا يكون موجودًا، فلما لم تكن المبادئ الفطرية مدركة بها منذ الطفولة ظن أنها غير موجودة.

وقد تبع الحسيون جون لوك في إنكاره لهذه المبادئ، ومن أشهر من تبعه في ذلك ديفيد هيوم وأتباع الوضعية المنطقية، فإنهم كانوا صرحاء جدًّا في إنكار تلك المبادئ، وكان قولهم في التعبير عن ذلك الإنكار صارخا، وذلك لأنهم ذهبوا بمذهب جون لوك إلى نتيجته المنطقية[١].

---

(١) انظر: ديفيد هيوم، لزكي نجيب (٦٧)، والمنطق الوضعي، له أيضًا (١/٤٥)، والفلسفة الحديثة، لأحمد السيد رمضان (٢٩٧).

الركيزة الثالثة

اعتماد مبدأ التحقق المنطقي

مفهوم مبدأ التحقق ونشأته:

يقوم مبدأ التحقق على الربط بين معنى العبارات وبين طريقة تحققها في الواقع، بمعنى أن الجملة الخبرية لا يكون لها معنى إلا تحقق المراد منها تجريبيا في الواقع المحسوس، وكل جملة لا يمكن تحقق معناها تجريبيا في الواقع، فإنها تكون حينئذ عبارة فارغة من المعنى، ويجب استبعادها من العلم والمعرفة والحياة الإنسانية.

وأول من تبنى مبدأ التحقق بالمعنى السابق المدرسة الوضعية المنطقية، وهي من المدارس التجريبية الغالية جدًّا في التمسك بالمنهج الحسي، وقد تنوعت صياغات الوضعيين لمبدأ التحقق، ومن أول من حاول تقديم صياغة مقررة له شليك ـ أحد رواد جماعة دائرة فِيِنّا ـ حيث يقول: «إن معنى قضية ما يقوم في منهج تحققها»[1]، وسعى الفيلسوف الإنجليزي الوضعي آير إلى تقديم صياغة أخرى يرى أنها أكثر إحكاما فقال: «يكون لأي جملة معنى ودلالة تجريبية لدى شخص ما إذا عرف كيف يحقق القضية التي تعبر عنها الجملة؛ أي: إذا عرف نوع الملاحظات التي تؤدي به بشروط معينة إلى قبول صدق القضية أو رفضها على أنها كاذبة»[2].

ويقول زكي نجيب ـ رائد الوضعية المنطقية في العالم العربي ـ موضحًا

---

(١) المسائل الرئيسة في الفلسفة، آير (٣٩).

(٢) المرجع السابق (٣٩).

حقيقة مبدأ التحقق: «معنى العبارة هو نفسه طريقة تحقيقها، فإذا لم نجد لتحقيقها طريقة كانت عبارة بغير معنى»[1].

ومع تنوع هذه الصياغات إلا أنها تتفق على معنى واحد، وهو ربط معنى الجملة بطريقة تحققها في الواقع، فإذا كان للجملة مفردات حسية تجريبية، فإنها في هذه الحالة تكون جملة ذات معنى، وإذا لم يكن لها مفردات حسية في الخارج فهي جملة فارغة من المعنى، لا يصح أن توصف بالصدق ولا بالكذب.

وطريقة التحقق الواقعي عند الوضعيين قائم على الخبرة الحسية فقط، ويوضح شليك ذلك فيقول: «حتى نفهم قضية ما، ينبغي أن نكون قادرين على أن نشير بدقة للحالات الفردية التي تجعل القضية صادقة، وكذلك الحالات التي تجعلها كاذبة، وهذه الحالات هي وقائع الخبرة، فالخبرة هي التي تقرر صدق القضية أو كذبها»[2].

وفي بيان المعنى التفصيلي لذلك المبدأ يقول زكي نجيب: «بكلمة واحدة موجزة، نقول: إن الكلمة يكون لها معنى خبري إذا لم توضح معناها بكلمة أخرى، بل بالإشارة إلى حالة من حالات الواقع المحسوس، فإذا قلت لك عن اللون الأحمر: إنه اللون الواقع في آخر ألوان الطيف الشمسي، كنت بمثابة من يوضح لك الكلمة بكلمات أخريات، أما إذا قلت لك عن اللون الأحمر: إنه هو هذا؛ مشيرا إلى بقعة لونية أمامنا، كنت بذلك أحدد معنى كلمة أحمر بالرجوع إلى الخبرة رجوعًا مباشرًا»[3].

وبعد أن جعل الوضعيون المعيار لتحقق الجملة منحصرًا في الخبرة الحسية جعلوا تلك الخبرة ذاتية خاصة بالشخص الذي وقع منه الإحساس فقط، وفي توضيح ذلك يقول زكي نجيب: «لا يكون الاعتماد على الخبرة كاملًا إلا إذا كان الانطباع الحسي الذي هو المرجع في فهم معنى الكلمة الذي نسميه انطباعًا مباشرًا نفسيًّا؛ أي: أن الاعتماد على الخبرة لا يكون كاملًا وافيًا إلا إذا كانت

---

(١) نحو فلسفة علمية (٢٧٤).
(٢) مشكلات الفلسفة، ماهر عبد القادر علي (١١٢).
(٣) نحو فلسفة علمية (٢٧٠).

الخبرة خبرتي أنا»[1].

وقد ذكر آير أن أول ظهور لمضمون مبدأ التحقق كان على يد الفيلسوف النمساوي فتجنشتين، حيث ذهب إلى وجوب وجود موازنة القضية بالوجود الخارجي، الذي جاءت القضية لترسمه، فإن طابقته كانت صادقة، وإن لم تطابقه كانت كاذبة[2]، وفي بيان فتجنشتين لمذهبه في معنى الجملة يقول: «ولأن نعرف معنى قضية ما، هو أن نعرف ما هنالك إذا كانت صادقة»[3].

ثم تلقفت جماعة فيينّا الوضعية هذا المبدأ بحماسة شديدة، وسعوا إلى تطويره والإضافة عليه، وبحثوا له عن الجذور التاريخية، وكشفوا عن الروابط المعرفية بينه وبين المدرسة الإنجليزية التجريبية، وخصوصًا فلسفة هيوم[4].

وبهذا التحليل ينكشف أن مبدأ التحقق عبارة عن صورة غالية جدًّا في الأخذ بالمبدأ الفلسفي للمنهج الحسي، فهو في الحقيقة يندرج ضمن دائرته، ولكنه أُفرد بالحديث لكثرة فعاليته في الواقع، ولشدة تأثيره في التيارات الناقدة للدين، فهو من حيث الواقع التاريخي يعد من أهم المبادئ الفلسفية التي ارتكزت عليها ظاهرة نقد الدين، فإن كثيرًا من احتجاجاتهم ترجع إلى أن وجود الله وقضايا الغيب لا يمكن التحقق منها بالطرق التجريبية؛ ولذلك فإنه لا يمكن أن يكون لها وجود موضوعي محقق، وهذا يدل على أنها عبارات فارغة من المعنى والمضمون كما يقولون.

وهذه النتائج هي ما تبناه أتباع الوضعية المنطقية في أيام عصرهم الذهبي، فإنهم بناء على أصلهم في مبدأ التحقق شنوا هجوما شرسا على الأديان، وقاموا بنقد عنيف لكل أصناف الميتافيزيقا، وأعلنوا نقدهم لكل التصورات الغيبية والدينية، وحكموا عليها بالفساد والفراغ من المضمون والمعنى، واتهموا من يؤمن بها، ونعتوه بأنه ممن يؤمن بالجهل والخرافة والغباء[5].

---

(١) المرجع السابق (٢٧٢).

(٢) انظر: المسائل الرئيسة في الفلسفة (٣٧)، وانظر أيضًا: مشكلات الفلسفة، ماهر عبد القادر علي (١١١).

(٣) رسالة منطقية فلسفية (٨٦).

(٤) انظر: نحو فلسفة علمية، زكي نجيب (٢٩ ـ ٥٠).

(٥) انظر: الفصل الثالث من الباب الأول، عند الحديث عن تيار الإلحاد.

يقول آير في بيانه لأثر مبدأ التحقق على القضايا الدينية: «كل القضايا الميتافيزيقية إنما هي بالضرورة لغو فارغ لا معنى له، ما دام الهدف الذي ترمي إليه الميتافيزيقا هو أن تصف لنا حقيقة تكمن وراء التجربة. . . والواقع أن هذا الذي لا تستطيع أية ملاحظة تجريبية أن تتحقق منه هو ما لا يمكن اعتباره قضية على الإطلاق، فالمسلمة الرئيسية للميتافيزيقا ألا وهي القول بوجود حقيقة فائقة للحس ليست في حد ذاتها قضية»[1].

وأما رائد الوضعية المنطقية في الفكر العربي زكي نجيب فإنه ألف كتابا ظهر في أول طبعاته بعنوان «خرافة الميتافيزيقا»، أعلن فيه إنكاره لكل القضايا الميتافيزيقية الغيبية، حيث يقول: «والغاية التي يهدف إليها هذا الكتاب هي: أن الميتافيزيقا كلامها كله فارغ، لا يرسم صورة ولا يحمل معنى؛ ولذلك لا يجوز البحث واختلاف الرأي فيه، فلو أردنا أن نقصر كلامنا على ما يكون له معنى وجب اطراح الفلسفة التأملية، وهو اسم آخر نطلقه على الأبحاث الميتافيزيقية، وما يدور مدارها من صنوف التفكير، وبحيث لا يبقى بين أيدينا في دائرة العلم إلا العلوم الطبيعية والرياضية»[2].

ويبين مفهوم الميتافيزيقا عنده فيقول: «بأنها البحث في أشياء لا تقع تحت الحس، لا فعلًا ولا إمكانًا؛ لأنها أشياء بحكم تعريفها لا يمكن أن تدرك بحاسة من الحواس»[3].

نقد مبدأ التحقق المنطقي:

تعرض مبدأ التحقق إلى نقد عنيف جدًّا، وانثالت عليه الردود والاعتراضات من كل حدب وصوب، ويصور زكي نجيب حالة النقد التي تعرض لها مبدؤهم فيقول: «لكن مقياسنا هذا الذي نستخدمه لنميز به ما نقبله مما نرفضه من القضايا يجد من المعارضة والمقاومة سيلا لا ينقطع في المؤلفات والدوريات الفلسفية»[4]، وكان الهجوم من بعض من يعتمد الوضعيون على أقوالهم، ويعدونه

(١) مشكلة الفلسفة، ماهر عبد القادر علي (١٤٨).
(٢) موقف من الميتافيزيقا (٣).
(٣) المرجع السابق (١١٣).
(٤) نحو فلسفة علمية (٢٧٥).

أقرب الناس إليهم، وهو الفيلسوف الإنجليزي برتراند رسل[1].

ومن أشد الفلاسفة نقدًا لمبدأ التحقق وأعنفهم هجوما عليه وحرصًا على تقويضه وتوسعًا في التعرض له الفيلسوف الفرنسي كارل بوبر، فقد اعتنى بنقد المذهب الوضعي عناية خاصة، وقام بتتبع مفرداته نقدا وتهشيما وتقويضًا، وقدم نظرات نقدية عنيفة ضد مكوناته، وبالخصوص مبدأ التحقق، ومن أهم كتبه التي تعرض فيها لذلك كتابه «منطق الكشف العلمي»، فقد كان الهدف الأساس من تأليفه نقد أصول الوضعية المنطقية[2].

وليس من غرض البحث تتبع كل الاعتراضات التي أقيمت في وجه مبدأ التحقق، وإنما الغرض الأساس منه إبراز أصحها وأهمها، وسيكون ذلك في الأمور التالية:

الأمر الأول: الغموض والاضطراب وفقدان الدقة:

فمع أن أتباع الوضعية المنطقية يعولون على مبدأ التحقق كثيرًا، ويرتكزون عليه بشدة، ويعظمونه غاية التعظيم، إلا أنهم لم يتفقوا فيه على رؤية موحدة، ولم يجمعوا فيه على مسار محدد، ولأجل هذا كثرت لديهم التعديلات الحاصلة عليه، وتنوع الترميم له في كل مرحلة، فبات مفهومًا غامضًا شائكًا، وقد أقر آير ـ وهو من متأخري المدرسة الوضعية ـ بغموض مبدأ التحقق وإشكاليته، فقال: «ليست بي رغبة لأن أتبرأ من مبدأ التثبت، رغم كونه يعاني من الغموض الذي لم يكن ثمة سبيل للتخلص منه»[3]، ويؤكد هذا المعنى في سياق آخر، فيقول: «ويجد مبدأ التحقق صعوبات حتى بالمعنى الضيق الذي قصد به أن نميز به بين ما له معنى وما لا معنى له؛ ذلك لأنه لم تتم صياغة المبدأ بهذا المعنى على نحو دقيق»[4].

وبعد أن قدم صياغة جديدة لمبدأ التحقق ذكر أنه يتمنى الوصول بها إلى رؤية محررة فيه، ولكنه فشل، حيث يقول: «وقد تمنيت أن تكون هذه الصياغة

---

(١) انظر: المرجع السابق (٢٧٥).

(٢) انظر: فلسفة كارل بوبر، يمنى الخولي (٢٢١ ـ ٢٢٩)، وفلسفة القرن العشرين، لها أيضًا (٣٣٧).

(٣) فلسفة التحليل والبحث عن المعنى ـ الوضعية المنطقية عند آير ـ منذر الكوثر (١٠٣).

(٤) المسائل الرئيسة في الفلسفة (٤١).

محكمة تتجنب الاعتراضات التي قدمت إلى الصياغات السابقة، لكن سرعان ما أصابني الفشل»[1].

وفي تأكيد اضطراب الوضعيين في ضبط مبدأ التحقق يقول مورتان: «كان تاريخ المذهب الوضعي بشأن هذه القضية ـ ضبط مبدأ التحقق ـ حاميًا جدًّا، وبلغ الأمر ببعض فلاسفة المذهب الوضعي أنهم يئسوا من إحراز أي معيار محكم حقا بدراسة العلاقة بين الأخبار التي تنقلها الحواس، والنظريات المجددة كما ترد في الممارسة العقلية للعلم»[2].

الأمر الثاني: بطلان الأساس الفلسفي:

وذلك أن مبدأ التحقق يقوم على المنهج الحسي التجريبي، الذي يحصر طرق المعرفة الإنسانية فيما تأتي به الحواس فقط، وقد سبق إبطال هذا المنهج من وجوه متعددة، والرد على كل أدلته ومستنداته، وإذا بطل الأساس بطل ما بني عليه من فروع؛ لأن ما بني على باطل فهو باطل.

الأمر الثالث: فقدان الصدق الذاتي:

فمبدأ التحقق في حقيقته دعوى من الدعاوى النظرية التي يتطلب إثباتها إقامة الدليل والبرهان الدال على صدقها، وإذا حاكمنا هذا المبدأ إلى معياره الذي تضمنه فإننا لا نجد له معطى حسيًّا خاصا يقاس به، فنحن لا نجد في الواقع أفرادا محسوسة تندرج ضمن مبدأ التحقق، وبالتالي سيكون جملة فارغة من المعنى والمضمون، مثل أي جملة ليس لها معطى حسي بين.

وقد اعترض بهذا الاعتراض برتراند رسل، وفي بيان حقيقته يقول زكي نجيب ناقلا: «إن ذلك المعيار هو نفسه بمثابة جملة لا يمكن تحقيقها؛ ولذلك فهي جملة ليست بذات معنى ولا يجوز قبولها، فلو جاز أن أقبل جملة، مثل البرتقال أصفر؛ لأن الرجوع بمضمونها إلى الخبرة أمر ممكن، فأين الخبرة التي أرجع إليها لأتحقق من معنى جملة تقول: العبارة التي لا يمكن تحقيقها هي

---

(١) المرجع السابق (٤٢).

(٢) عصر التحليل (٢٣٠)، وانظر مزيدًا في اضطراب الوضعية في هذه القضية: الفلسفة المعاصرة في أوروبا، بوشنسكي (١٠٢)، ومع الفيلسوف، محمد ثابت الفندي (٢١٦)، والمنطق ومناهج البحث، ماهر عبد القادر علي (٣٢٣).

عبارة بغير معنى؟!»[1].

وفي محاولة الخروج من هذا الاعتراض الجوهري يقول زكي نجيب: «لسنا ندري بماذا نجيب إلا بشيء من منطق رسل نفسه، وهو نظريته في الأنماط المنطقية، التي تجعل نوع الحكم الجائز في نمط معين غير جائز في نمط آخر، فما نحكم به على الأفراد لا يصلح للحكم به على الفئات، وما يصلح للحكم على الفئات هو نفسه لا يصلح للحكم به على فئات الفئات، وهكذا، فلا يجوز أن نقول: هذا الوصف نفسه بالنسبة لمجموعة القضايا بأكملها، وعلى ذلك فلا يجوز أن نطالب بتطبيق المبدأ الذي أطبقه على أعضائه القائمة وهي فرادى على الجملة العامة التي تقال على سائر الأعضاء دفعة واحدة، إن مصداق كل جملة مفردة هو الواقعة الخارجية التي جاءت تلك الجملة لتصفها، وأما الجملة العامة التي تقال عن مجموعة الجملة المفردة فمصداقها هو الجملة المفردة نفسها لا عالم الواقع وعالم الخبرة المباشرة، ومن هنا لم يكن يجوز للناقد أن يسأل عن الخبرة التي نؤيد بها قضية عامة تقال على سائر القضايا»[2].

وحاصل جواب زكي نجيب يرجع إلى أن مبدأ التحقق عبارة عن نمط ونوع من القضايا مختلف عن نمط ونوع القضايا الخبرية التي تتعلق بالواقع، وبناءً عليه فاشتراط تحقق مضمونه في الواقع ليحكم عليه بالاحتواء على المعنى لا يلزم لكونه من نمط مختلف.

ولكن محاولة زكي نجيب للخروج من ذلك المأزق ضعيفة وكاسدة، ويثبت ذلك من خلال الأوجه التالية[3]:

الوجه الأول: أن القول بأن مبدأ التحقق من نمط مختلف عن نمط القضايا الخبرية الأخرى مجرد دعوى لا تثبت صحتها إلا بدليل صادق، وهذا ما لم يفعله زكي نجيب.

الوجه الثاني: أنه على التسليم بأن عبارة مبدأ التحقق من نمط مختلف عن

---

(١) نحو فلسفة علمية (٢٧٧)، وانظر في الاعتراض بهذا المعنى: فلسفة العلم المعاصر، سالم يفوت (١٤٣)، والعلم ودليل التصميم في الكون، مايكل بيهي وآخرون (١٦٨).

(٢) نحو فلسفة علمية (٢٧٧).

(٣) انظر في هذه الأمور: الوضعية المنطقية عند زكي نجيب محمود، عبد الله الدعجاني (٦٠٥).

نمط القضايا الخبرية، فإن ذلك لا يخرجها عن جنس الجملة الخبرية الحكمية، فمهما كان النمط الذي تتصف به فإنه لا يزال جملة خبرية حكمية، والمناطقة الوضعيون في أول أمرهم جعلوا مبدأ التحقق عاما في كل القضايا التي تتضمن خبرا وحكما على الواقع، ولم يستثنوا من ذلك شيئا، وإذا كان كذلك فإنه يجب أن يطبق حكم ذلك المبدأ على جملة المبدأ ذاته.

وهذا المأزق لم يواجه زكي نجيب وحده، بل إنه واجه عددا من أتباع الوضعية المنطقية، وحاولوا أن يقدموا أجوبة مختلفة، ومن ذلك: ما ذهب إليه بعض المناطقة الوضعيين من أن مبدأ التحقق ينبغي ألا يؤخذ على أنه عبارة حكمية، وإنما على أنه افتراض أو اقتراح فقط، حتى يخرجوا من مسؤولية ذلك الاعتراض الجوهري[1].

الوجه الثالث: أنه على التسليم بأن عبارة مبدأ التحقق من نمط مختلف عن أنماط العبارات الأخرى الخبرية، فإنه يلزم منه لوازم باطلة، ومنها: عدم خضوع قواعد علم النحو لأحكام المبادئ النحوية، ومنها: عدم خضوع قواعد المنطق للمبادئ المنطقية؛ وذلك أن قواعد النحو والمنطق من نمط أعلى مما تتضمنه من أفراد، وهي لوازم باطلة بلا شك، وبطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم.

الوجه الرابع: أن ارتكاز زكي نجيب على نظرية الأنماط التي قررها برتراند رسل اختزال شديد لحقيقة الاعتراض؛ وذلك أن الاعتراض لم يقل به برتراند رسل فقط، وإنما قال به آخرون غيره ممن لا يقول بنظرية الأنماط المنطقية، فعلى التسليم بصحة جوابه، فإنه لا يلزم إلا رسل ومن يقول بقوله فقط.

الوجه الخامس: أن نظرية الأنماط نظرية غامضة في كثير من جوانبها، لم ترق إلى درجة الاحتجاج بها، وهذا ما اعترف به واضعها رسل نفسه إذ يقول عنها: «إنها نظرية لا تزال في كثير من جوانبها مشوهة غامضة»[2]، فكيف يعتمد عليها في دفع ذلك الاعتراض؟!!

---

(١) انظر: اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، عزمي إسلام (١٣٩).

(٢) فلسفة برتراند رسل، محمد مهران (٢٧٨).

الأمر الرابع: اللوازم المدمرة للعلم:

ووجه ذلك: أنا لو جعلنا معيار صدق القضايا تحقق أفرادها في الواقع فإن القضايا التجريبية العامة والقوانين العلمية ستغدو قضايا فارغة من المعنى؛ لأن ما يدخل تحتها من أفراد عدد غير متناه من الأمثلة الجزئية في الماضي والمستقبل والحاضر التي لم تقع تحت خبرتنا الحسية، فإذا قلنا ـ مثلًا ـ: الحديد يتمدد بالحرارة، فإن هذا القول يندرج ضمنه ما لا يحصى من الأمثلة الجزئية، ولو جعلنا معيار كونه ذا معنى مرتبطا بإدراك الجزئيات لاستحالت عبارة فارغة من المعنى والمضمون، وفي ذلك قضاء تام على روح العلم الإنساني وتهشيم لبنيانه وهيكله.

وفي بيان هذا الاعتراض يقول كارل بوبر: «إن نقدي لمبدأ إمكان التحقق كان على الدوام هو ما يأتي: إن ما يؤخذ على الهدف الذي يسعى أنصار هذا المبدأ إلى تحقيقه هو أن استخدام هذا المبدأ كمعيار لن يؤدي إلى استبعاد القضايا الميتافيزيقية فحسب، بل سوف يؤدي إلى استبعاد معظم القضايا العلمية الهامة؛ أي: سوف يؤدي إلى استبعاد النظريات العلمية والقوانين العامة للطبيعة»[1].

وممن أثار هذا الاعتراض على مبدأ التحقق برتراند رسل، وفي نقل قوله يقول زكي نجيب: «إننا لو جعلنا معنى الجملة متوقفا على وسائل تحقيقها لما كان للجملة معنى؛ لأنه ليس هناك جملة كاملة في وسائل تحقيقها؛ ذلك لأن وسائل تحقيق الجملة تتناول النتائج التي يترتب على صدقها، وهذه النتائج تمتد ما امتد الزمن، إذن فلا سبيل إلى معرفتها، وبالتالي فلا سبيل إلى تحقيقها»[2]. وبرتراند رسل لا يجعل هذا الاعتراض خاصًا بالقضايا العلمية والقوانين العلمية، وإنما يجعله شاملًا لكل القضايا العامة التي يتعامل بها البشر.

ونتيجة لخطورة هذا الاعتراض وقوته وصلابته فقد سعى آير إلى الخروج

---

(١) فلسفة العلم في القرن العشرين، دونالد جيليز (٤٢٧)، والأسس الميتافيزيقية للعلم، حسين علي حسن (٧٥)، وانظر في الاعتراض بهذا المعنى: العلم ودليل التصميم في الكون، مايكل بيهي وآخرون (١٦٨).

(٢) نحو فلسفة علمية (٢٧٦).

من هذا المأزق، فأتى بالتفريق بين معنيين من معاني التحقق: **أحدهما**: التحقق القوي القطعي، وذلك في مثل القضايا القبلية، كقضايا المنطق والرياضيات، ومثل القضايا الوجدانية التي تعبر عن الإحساسات والانفعالات، **والثاني**: التحقق الضعيف الظني، وذلك في مثل القضايا التجريبية العامة، وتوصل من خلاله إلى أن القضايا التجريبية لا تشترط فيها التحقق القوي اليقيني في مضمونها بحيث لا بد من إدراك كل أفرادها، وإنما يكتفى فيها بالتحقق الضعيف الذي يقوم على الاحتمال[1].

ولكن هذا الجواب فضلًا عما فيه من إقرار بقوة الاعتراض السابق، حيث سعى إلى تعديل معنى التحقق وتقسيمه وتحويره لأجل الخروج من المأزق، فإنه لا يكفي في دفع الاعتراض وإزالته؛ لأن غاية ما في ذلك الجواب أن الأجزاء المندرجة ضمن العبارات العامة والقانون العلمي يمكن أن نتحقق منها في المستقبل، فتقبل لأجل هذا الاحتمال، ولكن معنى ذلك أنها في حالتنا الراهنة لا يمكن التحقق من كل أفرادها، فهي غير ذات معنى بناء على أصل فكرة مبدأ التحقق، فجوهر الاعتراض السابق لا ينكر احتمال التحقق من الأفراد في المستقبل فقط، وإنما ينكر التحقق من جميع ما يدخل فيها مطلقًا في الماضي والمستقبل، والجواب الممكن على هذا الاعتراض لا يكون بإثبات احتمال التحقق في المستقبل، وإنما بإثبات التحقق الفعلي من كل الأفراد الماضية والمستقبلة، وهذا ما لم يفعله الوضعيون.

الأمر الخامس: المعارضة للعقل العلمي:

فمع أن أتباع الوضعية المنطقية يكثرون من الدعوى بأن منهجهم هو المنهج المتفق مع المنهج العلمي، إلا أن العلم في تطوراته الأخيرة بات يتناقض مع مبدأ التحقق غاية التناقض، وذلك أن المنهج العلمي الحديث يقوم على الافتراضات، ويستند إليها كثيرًا، وهي ليست وليدة الملاحظة المباشرة لظواهر الطبيعة، وإنما هي فروض ذهنية يتوصل إليها العالم عن طريق الاستدلال من معطيات وقوانين ونظريات علمية سابقة عليها، وتتصف الفروض العلمية بأنها

---

(١) انظر: نحو فلسفة علمية، زكي نجيب (٢٧٦)، وموقف من الميتافيزيقا، زكي نجيب (٩٢)، والاستقراء والمنهج العلمي، محمود فهمي زيدان (١٩٨).

تشير إلى كيانات واقعية لا تخضع للإدراك الحسي المباشر، مثل الطاقة والإلكترون وغيرهما، وهي غير قابلة للتحقق التجريبي المباشر.

وقد توصل العلماء إلى إثبات الإلكترون عن طريق حسابات وقوانين نظرية، وليس عن طريق الإدراك الحسي المباشر، وكذلك أثبت أينشتاين عددًا من قوانينه عن طريق اعتبارات رياضية صرفة لا علاقة لها بالخبرة الحسية[1].

ومقتضى مبدأ التحقق الوضعي أن يحكم على هذه الفروض والنظريات بأنها غير ذات معنى؛ لأنه لا يمكن التحقق المباشر من مضمونها، وقد أشار كارل بوبر في نقده للوضعية إلى هذا المعنى، وأكد أن مبدأهم ذلك يؤدي إلى إبطال منهج الفروض العلمي[2].

وكذلك أشار باشلار إلى أن مبدأ التحقق يتنافى مع الروح العلمية؛ لأن هذه الروح تقوم على إنتاج الممكنات والتصورات التي لا تشير إلى واقعة عينية، وإنما تقوم على اكتشاف واقع موضوعي جديد، وقد اكتشف العلماء وجود كثير من الظواهر اكتشافًا رياضيًّا نظريا دون أن يقفوا على وجودها الواقعي العيني[3].

الأمر السادس: التعميم المتعسف:

فحين وضع أتباع الوضعية المنطقية مبدأ التحقق لم يقصروه على نوع محدد من العبارات والجمل الخبرية، وإنما عمموا حكمه على كل الجمل الخبرية في كل المجالات واللغات والاختصاصات، ولم يراعوا الاختلافات الكبيرة بين المجالات العلمية، وهذا تعميم تعسفي لم يقدموا عليه دليلًا، وممن أشار إلى هذا الخلل المنهجي كارل بوبر، فقد ذكر أن البرهان على الخلو من المعنى بالنسبة للغة ما ـ لغة العلم الطبيعي مثلًا ـ لا يصح اعتباره برهانًا على أن التعبير ذاته خال من المعنى في لغة أخرى ـ كلغة الدين مثلًا ـ وأكد أن إصدار مثل هذا الحكم ذو شأن عظيم وعويص؛ إذ يجب إثباته بالدليل التفصيلي في كل اللغات المتسقة، ليس هذا فحسب، بل يجب أيضًا إثبات استحالة وجود أية جملة ذات معنى في أية لغة متسقة بديلًا للعبارات المطروحة للبحث، ولم يحدث أبدًا ـ كما

---

(١) انظر: فلسفة العلم المعاصر، سالم يفوت (١٤٩ ـ ١٥٠).

(٢) انظر: فلسفة كارل بوبر، يمنى الخولي (٢٩٧).

(٣) انظر: فلسفة العلم المعاصر، سالم يفوت (١٤٧).

يذكر كارل بوبر ـ أن اقترح أحد الوضعيين كيف يمكن الإتيان بهذا البرهان، لا سيما إذا أخذنا في الاعتبار أنهم ـ خصوصا في عصورهم الأولى ـ كانوا يتحدثون عن اللغة بالمعنى المطلق، وظنوا أن في إمكانهم حذف أي مفهوم أو جملة لا يرونها ملائمة لمبدئهم[1].

الأمر السابع: الوقوع في التناقض:

فمع أن مبدأ التحقق الوضعي غير صحيح في ذاته، فإن الوضعيين لم يلتزموا به باطراد، وإنما وقعوا في تناقضات منهجية كبيرة.

١ ـ ومن تلك التناقضات: أن أتباع الوضعية المنطقية شنوا حملة شعواء على الاستقراء، وأنكروا أساسه العقلي، وجعلوا غاية ما يدل عليه المعرفة الاحتمالية، ولكنهم مع ذلك يقيمون مبدأ التحقق على الاستقراء، فكما أننا نجمع الملاحظات التجريبية لنفضي بها إلى القانون العلمي، فكذلك نجمع المدركات الحسية لنفضي بها إلى العبارة العلمية ذات المعنى، فليس هناك فارق جوهري بين الاستقراء وبين مبدأ التحقق، فكيف يقللون من قيمة المعرفة التي يأتي بها الاستقراء، ويعدونها احتمالية، ويؤمنون إيمانا جازما ومؤكدا بصحة مبدأ التحقق؟![2].

٢ ـ ومن تناقضاتهم: أنهم أنكروا الاستدلال الاستنباطي، وحكموا عليه بالزيف والبطلان، وأكدوا أنه ليس طريقًا صحيحًا للعلم بالعالم الخارجي، ولكنهم قرروا أحكامًا لا تقوم إلا على الاستنباط، ولم يتحققوا منها تجريبيًّا، كقولهم: إن كل القضايا الميتافيزيقية لغو وخرافة، فهم لم يتحققوا من ذلك تجريبيًّا، وإنما اعتمدوا فيه على الاستنباط!![3].

٣ ـ ومن تناقضاتهم: أن أتباع الوضعية المنطقية مع شدة حملتهم على الميتافيزيقا وصرامة تطبيقهم لمبدأ التحقق عليها، وقوة سعيهم إلى إزالة العبارات الميتافيزيقية من الوجود، إلا أنهم وقعوا في الإقرار بالميتافيزيقا، وأقروا عبارات عديدة منها، ومن ذلك: إيمانهم بالنظرية الذرية المنطقية، التي تهدف إلى جعل

(١) انظر: فلسفة كارل بوبر، يمنى الخولي (٢٨٩ ـ ٢٩٠).
(٢) انظر: المرجع السابق (٢٩٢).
(٣) انظر: التفكير الفلسفي، سليمان دنيا (١٣٧).

العالم المشاهد مجرد علاقات منطقية فقط، والابقاء على الكيانات الواقعية لخصائص المادة، فعالم الواقع والأشياء في نظرة النظرية الذرية يدور حول الألفاظ والجمل فحسب، وليس واقعا موضوعيا، وقد أقر برتراند رسل بأن النظرية المنطقية نوع من الميتافيزيقا[١]!

٤ ـ **ومن تناقضاتهم**: أنهم أقروا بمعنى الاستحالة، وقسمها رائد الوضعية المنطقية في الفكر العربي زكي نجيب إلى ثلاثة أقسام[٢]، وهي معنى عقلي ليس مما يدرك بالتجربة المباشرة!

ونتيجة لكثرة التعديل والتحوير والترميم من قبل الوضعية في مبدأ التحقق وتعسفهم في تطبيقه على القضايا الميتافيزيقية، وازدواجيتهم في تحديد مجالاته وتناقضهم في التعامل معه، توصل عدد من الناقدين إلى أن الوضعيين لم يكونوا جادين حقًّا في منهجهم العلمي، ولم تكن تصرفاتهم بريئة من الأهداف الخفية، وأنه ليس لديهم صدق وإخلاص في وضع معيارهم، وإنما أرادوا بذلك كله تحقيق مهمة محددة سلفا في أذهانهم، وهي إزاحة الميتافيزيقيا تمام الإزاحة من عالم العلم[٣].

وصرح لوي فاكس أن مبدأ التحقق الذي يرفعه الوضعيون للتمييز بين ما هو علمي وما ليس كذلك مبدأ إيديولوجي، لا يؤيده العلم والبرهان، وإنما وضع بإملاء من مقتضيات منهجية للتمييز بين ما يريدون قبوله من القضايا وما لا يريدونه[٤].

---

(١) انظر: فلسفة برتراند رسل، محمد مهران (٣٥٥)، والوضعية المنطقية في فكر زكي نجيب، عبد الله الدعجاني (٥١٤)، ومشكلة الفلسفة، زكريا إبراهيم (١٥١).

(٢) انظر: موقف من الميتافيزيقا، زكي نجيب (٨٩)، ونحو فلسفة علمية، له أيضًا (١٦٥).

(٣) انظر: فلسفة كارل بوبر، يمنى الخولي (٢٨٨)، والوضعية المحدثة والتحليل المنطقي، أحمد ماضي (٢٠٠).

(٤) انظر: فلسفة العلم المعاصر، سالم يفوت (١٤٣).

الركيزة الرابعة

اعتماد منهج الشك المعرفي

مفهوم الشك المعرفي:

اختلف علماء اللغة في تحديد الأصل الذي يرجع إلى معنى الشك في اللغة، فذهب ابن فارس إلى أن الأصل الجامع لمعنى الشك في اللغة يرجع إلى معنى التداخل، وفي بيان هذا يقول: «الشين والكاف: أصل واحد مشتق بعضه من بعض، وهو يدل على التداخل... ومن هذا الباب الشك الذي هو خلاف اليقين، وإنما سمي بذلك لأن الشاك كأنه شك له الأمران في مشك واحد، وهو لا يتيقن واحدًا منهما»[١].

وأما الراغب الأصفهاني فإنه ذكر أن اشتقاق معنى الشك إما أن يكون من قولهم: شككت الشيء؛ أي: خرقته، فكأن الشك خرق في الشيء بحيث لا يجد الرأي مستَقَرا يثبت عليه، أو يكون مستعارًا من لصوق العضد بالجنب، وذلك أن يتلاصق النقيضان فلا يبقى مدخل صحيح للفهم والرأي[٢].

وجاء في «لسان العرب» لابن منظور: «الشك: نقيض اليقين»[٣].

وأما المقصود بالشك المعرفي في الاصطلاح فهو عدم اليقين في المعرفة، وفقدان الجزم في العلم، سواء كان مع ترجيح أحد الطرفين على الآخر أو مع استواء الطرفين، فكل حالة فقد الإنسان فيها اليقين والجزم فهي المرادة بالشك في هذا البحث.

---

(١) مقاييس اللغة (٣/ ١٧٣).

(٢) انظر: المفردات في ألفاظ القرآن (٢٦٨).

(٣) لسان العرب (٧/ ١٧٤).

وبهذا التعريف يتبين أن المراد بالشك في هذا السياق أعم من معناه المشهور عند بعض علماء أصول الفقه، حيث إن المراد به عندهم: التردد بين أمرين لا ترجيح لأحدهما على الآخر[1].

أقسام الشك وأصنافه:

يمكن أن يقسم الشك إلى أقسام متنوعة بحسب الاعتبارات المختلفة التي ينظر من خلالها إلى التقسيم، ولكن التقسيم الأكثر انتشارًا للشك هو باعتبار تعلقه بالمعرفة، وهو بهذا الاعتبار ينقسم إلى قسمين أساسيين، وهما: الشك الهدمي/المطلق، والشك الاحترازي/المنهجي.

النوع الأول

الشك الهدمي/المطلق

المراد بالشك الهدمي: إنكار المعرفة اليقينية، وإبطال كل المصادر المؤدية إليها، والزعم بأن غاية ما يمكن أن يصل إليه الإنسان في كل القضايا المعرفية مجرد الاحتمال والظن.

وعُرف الشك الهدمي بتعريفات عديدة لا تخرج في جملتها عن المعنى السابق، فقد عرفه لجنة من العلماء السوفيات بقولهم: «إنه النظرية التي تنكر كليًّا أو جزئيًّا إمكان معرفة العالم»[2]، وصاغ زكي نجيب مفهوم الشك الهدمي فقال: «إنه المذهب القائل بأن معرفة الحقائق في هذا العالم لا يمكن الوصول إليها أو يشك في الوصول إليها»[3]، ويقول توفيق الطويل في تعريفه: «التوقف عن إصدار حكم ما استنادا إلى أن كل قضية تقبل السلب والإيجاب بقوة متعادلة، وأن أدوات المعرفة من عقل أو حس أو غير ذلك لا تكفل اليقين»[4].

وأما وجه تلقيب هذا النوع بالشك الهدمي؛ فلأنه يهدم المعرفة الإنسانية جملة، ويفقدها الأسس اليقينية التي تقوم عليها.

---

(١) انظر: البحر المحيط، الزركشي (١/ ٧٧).

(٢) الموسوعة الفلسفية (٤٠٢).

(٣) قصة الفلسفة القديمة (٢٥٥).

(٤) أسس الفلسفة (١٩٩).

ولقب هذا النوع بالشك المذهبي باعتبار أن الإنسان الشاك يتخذه مذهبا وطريقة في حياته، ولقب أيضًا بالشك المطلق، باعتبار أنه شك مطلق شامل لكل المعارف الإنسانية ولا يستثني منها شيئًا، ونعت أيضًا بالشك الحقيقي باعتبار أن ما يقع فيه الإنسان ليس شكًّا عارضًا، وإنما هو شك حقيقي متعلق بلب المعرفة وأساسها[1].

ويسمى في بعض المعاجم الفلسفية بـ«اللاأدرية»، وهو توصيف له بالوصف الملازم للشخص الواقع في الشك الهدمي[2].

ولكن لقب الشك الهدمي أولى من غيره؛ لأنه يكشف عن حقيقة هذا النوع من الشك، ويجلي مآلاته على المعرفة الإنسانية.

أصناف الشك الهدمي/ المطلق:

تشترك في الأخذ بالشك الهدمي تيارات متعددة، ومدارس فلسفية مختلفة، وليس للمذهب الشكي إمام واحد ولا رؤية متحدة، وإنما هو عبارة عن شعب وطوائف مختلفة.

وحتى نكوِّن صورة واضحة عن الشك الهدمي ونبني تصورًا واضحًا في التعامل مع منهجه ومسلكه وطريقة استدلاله على نظريته، فإننا سنقسم تياراته ومدارسه المؤثرة والفاعلة إلى **ثلاثة أصناف أساسية، وهي**:

الصنف الأول: الشك الهدمي المباشر ـ الشك اليوناني.

وهو الشك الذي يتوجه إلى نقد مصادر المعرفة بشكل مباشر، ويشكك في قدرتها على البلوغ إلى اليقين والجزم.

ووجه تلقبيه بالمباشر كون شكوكه وأدلته متجهة مباشرة إلى مصادر المعرفة، وقد ظهرت بذور الشك الهدمي المباشر في زمن مبكر من الفكر اليوناني، حيث وجدت بعض تشكلاته قبل سقراط مع طائفة السوفسطائية، ثم تطورت النزعة الشكية مع مرور الزمن، وبلغت ذروتها مع ظهور طائفة الشكاك

---

(١) انظر: المدخل إلى الفلسفة، إمام عبد الفتاح إمام (٣١٠)، وأسس الفلسفة، توفيق الطويل (٢٠١).

(٢) انظر: موسوعة الفلسفة، لجنة من العلماء السوفيات (١٢٤).

بقيادة رئيسها «بيرون» (٢٧٠ق م) وأتباعه[1].

وهناك عوامل كثيرة ساعدت على نشأة النزعة الشكية في ذلك الزمن، وعلى تطوراتها وانتقالاتها المعرفية[2].

ولكن النزعة الشكية في العهد اليوناني تعاني من فقدان المصادر التي عبر الشكاك من خلالها عن مواقفهم وسطروا فيها حججهم واستدلالاتهم، ولم يحفظ من كتاباتهم الأصلية إلا شذرات قليلة، وكثير مما ينسبه الباحثون إليهم يكون اعتمادهم فيه على النقل عن المعاصرين لهم أو المخالفين الذين نقضوا مذهبهم[3].

ولم يكن الشكاك في العهد اليوناني متفقين على رأي واحد، ولم يكونوا متناغمين في مسار متحد، وإنما كانوا طوائف مختلفة وشيعا متنوعة، ولكن أهم النزعات الشكية لديهم ترجع إلى ثلاث نزعات، وقد توارد عدد كبير من علماء الكلام في الفكر الإسلامي على ذكرها واعتمادها[4]، **وهي**:

الأولى: **النزعة العندية**، وهي النزعة التي تنكر وجود حقائق مستقلة عن الإدراك الإنساني، وتزعم أن حقائق الأشياء تابعة لاعتقادات المعتقدين، وحقيقة هذه النزعة تتوجه بشكل أساسي إلى إنكار وجود حقائق مطلقة تتعلق بها المعرفة الإنسانية، وليس إلى إنكار إدراكها.

ويمثلها طائفة السوفسطائية[5]، وهي من أقدم النزعات الشكية في العهد اليوناني وأولها ظهورا.

---

(١) انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، ولتر ستيس (٢٣٣).

(٢) انظر: المرجع السابق (٢٣٤).

(٣) انظر: المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب، محمود فهمي زيدان (٢٨).

(٤) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم (١/٤٣)، وأصول الدين، عبد القاهر البغدادي (٦)، وتبصرة الأدلة، أبو المعين النسفي (١/١٢).

(٥) لا بد من التأكيد على أن طرق علماء الكلام قد اختلفت في تحديد المراد من لفظ السوفسطائية، فمنهم من يجعله شاملا لكل النزعات الشكية، كما صنع عبد القاهر البغدادي، ومنهم من يجعله خاصا بصنف واحد من الشكاك، وهم الذين يجعلون الحقائق تابعة للاعتقاد، كما صنع أبو المعين النسفي وغيره، وهذا الصنيع هو الأصح؛ لأنه المتفق مع مدلول لفظ السوفسطائية، ومع تطورات التاريخ اليوناني.

وحين ظهرت هذه النزعة وانتشرت في الأوساط الفكرية قام سقراط وأفلاطون وأرسطو بالتصدي لها والكشف عما في موقفهم من خلل منهجي واستدلالي، وتركزت جهودهم على إثبات وجود للحقائق مستقل عن الذات المدرِكة، وأنها ليست تابعة لها.

الثانية: النزعة العنادية، وهي النزعة التي تنكر وجود الحقيقة وتنكر إمكان العلم بها.

والثالثة: النزعة اللاأدرية، وهي النزعة التي لا تنكر وجود الحقائق ولا تجزم بإنكار العلم بها، وإنما تقتصر على نفي العلم والتوقف عن إصدار الأحكام عليها، ويقدحون في دلالة كل من الحس والعقل.

وهذه النزعة هي الأكثر انتشارا في العهد اليوناني المتأخر، وهي الأقوى تأثيرا فيه، وهي الممثلة للنزعة الشكية بالفعل.

وإذا أُطلق مصطلح الشكاك في العهد اليوناني المتأخر، فإن المقصود به نزعة اللاأدرية، ويعد بيرون (٢٧٠ق م) المؤسس الحقيقي لهذه النزعة، فهو «أول من قدم نزعة شكية شاملة بين اليونان»[١]، ولكن بيرون لم يدون آراءه، وإنما نقلها تلاميذه وأتباعه عنه.

ثم ظهرت النزعة الشكية مع الأكاديمية الجديدة، وهم من أتباع مدرسة أفلاطون، وأول من قال بالشك من رجالها أرتاسيلان (٢٤١ق م)، وكانوا متأثرين بمنهج بيرون كثيرا.

وما زال الشك البيروني يتطور حتى قام أناسيدإموي ـ أحد أتباع بيرون ـ فوضع المذهب الشكي وضعا علميا، ودعمه بالحجج، وجمع ثلاث عشرة حجة: عشر منها ضد الإدراك الحسي، وثلاث ضد الاعتقاد والعلم[٢]، وأضاف رجل آخر يسمى أجربا خمس حجج أخرى، «وقد ظلت هذه الحجج الخمس الصورة النهائية للشك في العصر القديم، وأصبحت فيما بعد النموذج الأعلى لكل شك

---

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية، ولتر ستيس (٢٣٢).

(٢) انظر في المدرسة الشكية اليونانية: تاريخ الفلسفة اليونانية، ولتر ستيس (٣٢٣ ـ ٢٣٦)، وتاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم (٢٣٤ ـ ٢٤١)، وخريف الفكر اليوناني، عبد الرحمٰن بدوي (٦٩ ـ ٨٥)، وقصة الفلسفة الحديثة، زكي نجيب (٢٥٥ ـ ٢٦٠).

في نظرية المعرفة»[1].

واستمر الشك البيروني في تأثيره على الفكر الغربي، وظهرت نزعته في القرن السادس عشر من جديد مع مونتانبي وشارون وجاسند يوهيوت، وغيرهم من الفلاسفة الذين ظهروا في ذلك القرن وتبنوا الشك البيروني، وقاموا بتدعيمه وإحيائه من جديد، وطبقوا قوانينه على الأديان والمعرفة[2].

وأما في التاريخ الإسلامي فقد ظهرت بعض المواقف المتبنية لهذا النوع من الشك، ومن ذلك ما ذكره محمد بن عيسى النظام، حيث قال: «مات ابن لصالح بن عبد القدوس فمضى إليه أبو الهذيل ومعه النظام، وهو غلام حدث، كالمتوجع له، فرآه منحرفًا، فقال له أبو الهذيل: لا أعرف لجزعك وجهًا إذا كان الناس عندك كالزرع؟ فقال له صالح: يا أبا الهذيل، إنما أجزع عليه لأنه لم يقرأ كتاب الشكوك، فقال له أبو الهذيل: وما كتاب الشكوك؟ قال: هو كتاب وضعته من قرأه يشك فيما قد كان حتى يتوهم أنه لم يكن، وفيما لم يكن حتى يظن أنه قد كان، فقال له النظام: فشك أنت في موت ابنك، واعمل على أنه لم يمت، وإنْ كان قد مات فشك أيضًا في أنه قد قرأ الكتاب، وإن كان لم يقرأه»[3].

ونُقل عن أبي العلاء المعري أنه انتهى إلى الشك الهدمي، ومما نقل عنه أنه قال:

أما اليقينُ فلا يقين وإنما ... أقصى اجتهادي أن أظن وأحدسا[4]

وعن أبى زكريا قال: قال لي المعري: ما الذي تعتقد؟ ـ فقلت في نفسي: اليوم أعرف اعتقاده ـ فقلت: ما أنا إلا شاك! فقال: هكذا شيخك[5].

ولكن أبا العلاء نقلت عنه أقاويل أخرى تفيض باليقين والإيمان؛ ولهذا اضطرب الناس في حقيقة أمره كثيرًا[6].

وممن قرر الشك الهدمي الغزالي في كتابه المنقذ من الضلال، فإن الحالة

---

(١) خريف الفكر اليوناني، عبد الرحمٰن بدوي (٨٥).

(٢) انظر: الله في الفلسفة الحديثة، جيمس كولنز (٥٧ ـ ٨٣).

(٣) تلبيس إبليس، ابن الجوزي (٢/ ٢٩٣).

(٤) ديوان المعري (١/ ٧١١).

(٥) المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ابن الجوزي (٨/ ١٨٤).

(٦) انظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي (١٨/ ٣٢ ـ ٣٣).

الشكية التي قررها في ذلك الكتاب تندرج بكل وضوح ضمن الشك الهدمي الذي لا يبقي لليقين شيئًا.

ولكن منهج الشك الهدمي لم يلق انتشارًا في الفكر الإسلامي نتيجة لقوة حضور القرآن وقوة تأثيره، وانضباط أصوله الإيمانية والمعرفية.

نقد الأساس الفلسفي للشك الهدمي:

تمثل النزعة الشكية أزمة حقيقية في حياة العقل الإنساني، حيث إنها تقوم على نسف الأصول والمبادئ التي تحقق الاستقرار والأمان الروحي والاطمئنان العقلي؛ وذلك أن النزعة الشكية تشيع الحيرة في العقول، وتحدث الاضطراب والقلق في النفوس.

ولأجل ضياع المنهجية العلمية مع النزعة الشكية وتهشم المبادئ الأساسية للاستقرار والانضباط المعرفي لدى الإنسان، فقد اختلفت مواقف الفلاسفة والعلماء المخالفين لهم من منهجية التعامل معهم.

فقد اختار عدد من علماء الكلام عدم الدخول مع أتباع النزعة الشكية في نقاش أو جدل؛ لأن الجدل المفيد والبناء إنما يقوم على أصول مسلمة بين المتحاورين، وعلى الإيمان بوجود حقائق لا بد من الوصول إليها، والنزعة الشكية لا تلتزم بوجود تلك الأصول والحقائق، فيستحيل إقامة حجة علمية أو الإلزام ببرهان معرفي معهم.

ولأن صاحب النزعة الشكية تجرأ على إنكار البدائه الظاهرة، كالمحسوسات وأوائل العقول، فإنكاره لما هو أخفى منها أولى وأحرى[١].

ولكن كثيرًا من المتكلمين اختاروا وجوب الدخول مع الشكاك في النقاش والجدل، وقرروا أن إبطال مذهبهم والكشف عما فيه من مخالفات منطقية ممكن بالطرق العلمية والجدلية الصحيحة.

وهذا الموقف هو الموقف الصحيح، وهو الموقف الواجب في ضرورة الأديان والعقول، وهو الذي يتأيد بالمواقف العلمية المتعددة الواقعة مع الشكاك.

---

(١) انظر: تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، أبو إسحاق الصفار البخاري (١/١٥٣)، والمغني في أبواب العدل والتوحيد، القاضي عبد الجبار (١٢/٤٢)، وتلبيس إبليس، ابن الجوزي (٢/٢٩٠).

ولكن الكشف عن الخلل الواقع في النظرة الشكية يرتكز بشكل أساسي على إثبات كونها مخالفة لما هو معلوم بالضرورة بالحس والعقل، وإثبات تناقضها في ذاتها.

وقد نبه على ذلك ابن عقيل الحنبلي، حيث يقول: «إن أقواما قالوا: كيف نكلم هؤلاء؟! وغاية ما يمكن المجادل أن يقرب المعقول إلى المحسوس، ويستشهد بالشاهد فيستدل به على الغائب، وهؤلاء لا يقولون بالمحسوسات، فبم يكلمون؟!

قال: وهذا كلام ضيق العطن، ولا ينبغي أنيؤيس عن معالجة هؤلاء؛ فإن ما اعتراهم ليس بأكثر من الوسواس، ولا ينبغي أن يضيق عطننا عن معالجتهم، فإنهم قوم أخرجتهم عوارض انحراف مزاج، وما مثلنا ومثلهم إلا كرجل رزق ولدا أحول، فلا يزال يرى القمر بصورة قمرين، حتى إنه لم يشك أن في السماء قمرين، فقال له أبوه: القمر واحد، وإنما السوء في عينيك، غض عينك الحولاء وانظر، فلما فعل، قال: أرى قمرًا واحدًا؛ لأني عصبت إحدى عيني فغاب أحدهما، فجاء من هذا القول شبهة ثانية، فقال له أبوه: إن كان ذلك كما ذكرت فغض الصحيحة، ففعل فرأى قمرين، فعلم صحة ما قال أبوه»[1].

وفي التنبيه على منهجية التعامل مع المشكِك يقول ابن تيمية: «كثير من هذه الشبه السوفسطائية يعسر على كثير من الناس ـ أو أكثرهم ـ حلُّها وبيان وجه فسادها، وإنما يعتصمون في رَدِّها بأن هذا قدح فيما عُلم بالحس أو الضرورة، فلا يستحق الجواب، فيكون جوابهم عنها أنها معارضة للأمر المعلوم الذي لا ريب فيه، فيعلم أنها باطلة من حيث الجملة، وإن لم يذكر بطلانها على وجه التفصيل.

ولو قال قائل: هذه الأمور المعلومة لا تثبت إلا بالجواب عما يعارضها من الحجج السوفسطائية، لم يثبت لأحد علم بشيء من الأشياء؛ إذ لا نهاية لما يقوم بنفوس بعض الناس من الحجج السوفسطائية»[2].

وقد أبطل أولئك العلماء الأساس الفلسفي للنزعة الشكية بطرق كثيرة،

(١) انظر: تلبيس إبليس، ابن الجوزي (٢/ ٢٩١).
(٢) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٢٥٤).

وأثبتوا أن الشك المطلق ممتنع امتناعًا باتًّا، ودللوا على أن الإنسان لا يمكن أن ينقطع عن اليقين بحال، ويمكن أن نتحصل على أهم تلك الأوجه الدالة على بطلان النزعة الشكية **في الأمور التالية**:

• **الأمر الأول: الوقوع في الاضطراب المنهجي**؛ فالمنهج الشكي يؤدي بالضرورة إلى تعجيز الشاك عن الدعوة إلى مذهبه والاستدلال عليه، وذلك بأن نطلب منه أن يبرر موقفه الشكي ويبرهن على أنه لا يستطيع أن يعلم شيئًا علمًا يقينيًّا، فإن رفض الاستجابة إلى هذا المطلب، فقد سلّم بالعجز عن تصحيح مذهبه، وكان لغيره أن يدعي إمكان البلوغ إلى اليقين من غير أن يجب عليه إقامة الدليل على دعواه، وبهذا تنفتح الأبواب مشرعة أمام المجازفات والادعاءات التي لا حصر لها، وإن حاول أن ينظم برهانا على قوله، فقد وقع في التناقض والاضطراب؛ إذ كيف ينكر الوصول إلى اليقين، ثم يأخذ في البحث عنه ومحاولة إقامته؟![1].

وقد صدق الطبيب العالم كلود برناد حين قال: «إن الشاك الذي لا يؤمن بشيء، لا تبقى له في الواقع قاعدة ينشئ عليها مقياسه، وهو لهذا يعجز عن تشييد صرح العلم، فجذب ذهنه التعس ينشأ من عيوب وجدانه ونقص ذهنه معًا»[2].

• **الأمر الثاني: الوقوع في التناقض المنهجي**؛ والتناقضات المنهجية التي يقع فيها أتباع النزعة الشكية متعددة، ومنها: أنهم إذا كانوا ممن ينكر وجود الحقائق ويجزمون بأنه لا يمكن العلم بشيء منها، فإنهم بقولهم هذا يبطلون مذهبهم؛ لأن ذلك يستلزم أن لديهم يقينًا واحدًا على الأقل، وهو صدق مذهبهم، وبذلك يقعون في التناقض البين[3].

وإن كانوا ممن يقول بالتوقف المطلق، ويحجمون عن إصدار أي نوع من الأحكام، فقولهم هذا يلزم أنهم يعلمون صحة موقفهم بالتوقف المطلق، وهذا تناقض غير متسق مع المذهب نفسه.

---

(١) انظر: تبصرة الأدلة، أبو المعين النفسي (١/ ١٣)، والعقل والوجود، يوسف كرم (٦٣).

(٢) مدخل إلى دراسة الطب التجريبي (٥٣).

(٣) انظر: تبصرة الأدلة، أبو المعين النسفي (١/ ١٣)، والعقل الوجود، يوسف كرم (٦٢)، والموسوعة الفلسفية المختصرة (٣٩).

فإن قالوا: نحن لا ندري عن صحة مذهبنا. قيل لهم: وهل تدرون أنكم لا تدرون؟! فإن قالوا: لا ندري، أعيد عليهم السؤال، حتى يصلوا إلى أمور بينة بنفسها أو يقعوا في التسلسل الممتنع[(١)].

وإن كانوا ممن يقول بنسبية الحقائق، وأن الحقائق تابعة للتصورات، فإنه يقال لهم: اعتقادكم هذا حقيقة مطلقة أم لا؟! فإن قالوا: نعم، فقد تركوا مذهبهم، وإن قالوا: لا، فقد ارتكبوا محالًا؛ لأن ثبوت حقيقة بما لا حقيقة له أمر محال[(٢)].

وقد حاول بعض العلماء الكشف عن التناقض في هذا المذهب فقال: نقول لهم: نحن نعتقد أن حقائق الأشياء ليست تابعة لاعتقادات المعتقدين، فإن سلموا لقولنا فقد أقروا ببطلان قولهم، وإن لم يسلموا لقولنا فقد أبطلوا قولهم[(٣)].

ولكن هذا الاعتراض غير لازم لهم؛ لأن هناك خيارا ثالثا في الجواب، هو المنسجم مع أصولهم، وهو أن يقولوا: لا نحكم على قولكم بقبول ولا برفض؛ لأن الحقيقة نسبية عندنا.

ومن صور التناقض المنهجي في النزعة الشكية: أن هذه النزعة تستلزم بالضرورة وجود ذات مفكرة؛ لأن الشك لا يكون إلا نتيجة تفكير، والتفكير يستلزم وجود المفكر، فكل من أخذ بالشك المطلق هو في الحقيقة مؤمن ومصدق بوجود ذات قام بها الشك، وهذا تناقض منهجي بين[(٤)].

● **الأمر الثالث: الوقوع في التناقض السلوكي**؛ وذلك أن أصحاب النزعة الشكية لا يمكن أن يلتزموا بنزعتهم الشكية في حياتهم اليومية، وإنما يتعاملون فيها باليقين والعلم، فأتباع الشك المطلق لا يستطيعون التخلص من

---

(١) انظر: تبصرة الأدلة، أبو المعين النفسي (١/ ١٤).

(٢) انظر: التمهيد لقواعد التوحيد، اللامشي (٤١)، والفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم (١/ ٤٤)، وتلبيس إبليس، ابن الجوزي (٢/ ٢٩٩)، ومما يدل على بطلان هذا المذهب أنه يلزم على قولهم أن الإنسان لو اعتقد في الثعبان أنه حبل فلدغه لا يتضرر بذلك؛ لأنه سيكون حبلا عنده لا ثعبانا!

(٣) انظر: تبصرة الأدلة، أبو المعين النسفي (١/ ١٤)، والتمهيد لقواعد التوحيد، اللامشي(٤١).

(٤) انظر: العقل والوجود، يوسف كرم (٦٣).

الضرورة النفسية والعملية التي يجدونها في نفوسهم، ولأجل هذا أشار عدد من علماء الكلام في سياق نقدهم للشكاك إلى أنه ينبغي أن يعاقبوا بقطع الجوارح والضرب المبرح ومنع الطعام والشراب، فإذا استغاثوا وضجروا وطلبوا الطعام والشراب، قيل لهم: لا حقيقة للقطع ولا للضرب ولا للجوع ولا للعطش، وإنما ذلك كله حسبان منكم وظن، وهو في الحقيقة إيصال للراحة إليكم، وإنعام عليكم!![1].

وقد روي أن بيرون اضطر ذات يوم إلى الهرب من كلب، فأخذ يركض وهو يقول: «ما أصعب التخلص من الطبع!»[2].

وحكى أبو القاسم البلخي «أن رجلا من السوفسطائية كان يختلف إلى بعض المتكلمين، فأتاه مرة فناظره، فأمر المتكلم بأخذ دابته، فلما خرج لم يرها، فرجع، فقال: سرقت دابتي، فقال: ويحك!لعلك لم تأت راكبا، قال: بلى، قال: فكر، قال: هذا أمر أتيقنه، فجعل يقول له: تذكر، فقال: ويحك! ويحك! ما هذا موضع تذكر، أنا لا أشك أنني جئت راكبا، قال: فكيف تدعي أنه لا حقيقة لشيء، وأن حال اليقظان كحال النائم؟! فوجم السوفسطائي، ورجع عن مذهبه»[3].

وكذلك نجد الذين يقولون بنسبية الحقائق وأن الحقائق تابعة للتصورات ـ خاصة أتباع الخطاب الحداثي المعاصر الذين أعلنوا أن مذهبهم يقوم على نسبية الحقيقة ـ يسعون جاهدين في إبطال أقوال المخالفين لهم، وينتقدون تصرفاتهم الخاطئة بحجة أنها خالفت الصواب والحق، ولو وُجدت طائفة ترى إباحة السرقة وقتل الأطفال والنساء، فإنهم لا يرضون بهذه الآراء، ولا يقبلون بوجودها، وتراهم يعلنون الإنكار والتشنيع عليها صباح مساء، وكل ذلك يعد تناقضا سلوكيا مع مذهبهم!!.

وصدق وليم جيمس حين قال: «إن أعاظم رجال المذهب التجريبي منا

---

(١) انظر: تبصرة الأدلة، أبو المعين النسفي (١/ ١٢).

(٢) العقل والوجود، يوسف كرم (٥٩).

(٣) تلبيس إبليس، ابن الجوزي (٢/ ٢٩٦)، وهذه الأخبار ثبوتها غير مؤكد، وليس المقصود من ذكر هذه القصص إلا التنبيه على التناقص السلوكي عند الشكاك وتوضيحه فقط.

ليسوا تجريبيين إلا من ناحية نظرية فحسب، فإذا ما تُركوا لغرائزهم وطباعهم فإنهم يعتقدون ويتيقنون كما يفعل البابا نفسه!»[١].

نقض حجج المذهب الشكي:

اجتهد الشكاك في العهد اليوناني في محاولة الاستدلال على مذهبهم، واختلفت مناهجهم في البرهنة والاستدلال، وتفاوتت أعداد الحجج التي ساقوها لتثبيت موقفهم، فمنهم من ساق ثلاث عشرة حجة، ومنهم من اقتصر على خمس حجج، واختلفت متعلقات تلك الحجج، فمنها ما يرجع إلى الشخص المدرِك، ومنها ما يرجع إلى الموضوع المدرَك، ومنها ما يرجع إلى الأمرين معًا[٢].

وتعد صيغ الاحتجاج التي أقامها الغزالي في أثناء الحالة الشكية التي مر بها من أوضح الصيغ وأجلاها، وسندرجها ضمن تلك الحجج تكميلا للقسمة وسعيًا إلى استكمال متعلقات الحجج الشكية.

وإذا قمنا بتحليل ما قدمه الشكاك من حجج على قولهم وتحديد القدر المشترك بينها ودمج المتوافق منها بعضها مع بعض، فإنه يمكن أن نجمل حجج الشكاك في العهد اليوناني في خمس حجج أساسية، هي:

* **الحجة الأولى: الاعتماد على خطأ الحواس واختلافها في الإدراك:**

وصورة هذه الحجة: أن الحس كثيرًا ما يصور لنا الأشياء تصويرات مختلفة، وكثيرًا ما تختلف مدركات الحواس للشيء الواحد اختلافا كبيرًا، فالحس مثلا يصور لنا السفينة البعيدة صغيرة جدًّا، فإذا اقتربت بدت كبيرة ومتحركة، ويصور لنا البرج البعيد مستديرًا، فإذا اقتربنا رأيناه مربعًا، وتبدو العصا منكسرة في الماء، ومستقيمة خارج الماء.

وكذلك الحس الواحد تختلف إدراكاته باختلاف الظروف التي تمر بالإنسان، فالعسل يبدو مرًّا مع الحمى وحلوًا في حالة الصحة، وتبدو الأشياء صفراء في حالة الإصابة بالصفار، بينما لا تكون كذلك في حالة الشفاء منه.

فإذا كانت مدركات الحس مختلفة غاية الاختلاف في تصوير الموجودات،

---

(١) العقل والدين (١٦)، وانظر: المرجع ذاته (٩٤).

(٢) انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم (٢٣٩)، ومدخل جديد إلى الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي (١١٤).

فيكف يحق لنا الثقة به في بناء المعرفة اليقينية؟![1].

ولكن هذه الحجة لا يصح الاعتماد عليها في بناء الشك الهدمي/المطلق؛ لأنها مبنية على أخطاء معرفية كبيرة، ومتضمنة لإشكاليات منهجية متعددة توجب بطلانها وكسادها، وإثبات ذلك يتضح بالأمور التالية:

• **الأمر الأول: الخلط بين الأحوال المختلفة**؛ فأساس الغلط في تلك الحجة أنها اعتمدت على الخلط بين الحس في حالته الطبيعية وبين الحس في حالته غير الطبيعية، فلا ريب أن الحس له حالة طبيعية يدرك بها الأشياء، وله حالات أخرى غير طبيعية تؤثر على إدراكاته، وهذه الحالات غير الطبيعية إما أن تكون راجعة إلى سبب متعلق بالحس كالقوة والضعف، وإما لسبب راجع إلى المدرَك، كالبعد والقرب، وإما إلى ظرف الإدراك وحالته، كوجود غاز كثيف في الجو، أو تغير موضع المدرك؛ كالوجود في الماء والوجود في الظلام.

والمعتمدون على الحس في تأسيس اليقين إنما يعتمدون عليه في حالته الطبيعية لا في حالته غير الطبيعية، ولا أحد منهم يقول: إن الحس ليس له إلا حالة واحدة، أو إن له مقدرة على إدراك كل الأشياء ولا يتأثر بأي سبب.

وإذا كان حالهم كذلك فإن الطريقة الصحيحة في الاعتراض عليهم لا تكون بمجرد إثبات خطأ الحس، وإنما بإثبات فساد إدراك الحس في حالته الطبيعية أو بإثبات استحالة التفريق بين الحس في حالته الطبيعية وحالته غير الطبيعية.

ولكن الشكاك لم يفعلوا شيئًا من ذلك، وغاية ما فعلوا أنهم اعتمدوا على حالة الحس غير الطبيعية وأثبتوا من خلالها أن الحس يخطئ، ورتبوا على ذلك الحكم بالشك في كل ما يدركه الحس.

وهذا الاستدلال متضمن للقفز الحكمي، ومعتمد على التعميم المتعسف؛ لأنهم أبطلوا مدركات الحس في حالته الطبيعية بمجرد خطئه في الحالات الشاذة التي يعلم بها المعتمدون على الحس ويدركونها تمام الإدراك.

وقد تتابع عدد من العلماء على تنبيه الشكاك على هذا الخطأ في الاستدلال وتحذيرهم منه، وفي بيان ذلك يقول النسفي: «ثم الخلاف بيننا وبينهم في

---

(١) انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم (٢٣٨)، والمنقذ من الضلال، الغزالي (٨)، والتأملات، ديكارت (٣١).

الحواس في حال سلامتها، وقد لا تتعارض قضاياها عند سلامتها واندفاع الآفات عنها، وإنما يختل إدراكها عند اعتراض الآفات، ولا كلام في تلك الحالة»[1]، ويقول اللامشي: «ولا حجة له في من يرى الشيء شيئين، ويجد الحلو مرا؛ لأن النزاع في الحواس السليمة، وحاسة هذين ـ الأحول والمصاب بالمرارة ـ ليست سليمة»[2].

وهذه التنبيهات تدل على أن أهل اليقين مدركون لاختلاف أحوال الحس، ولا يعتمدون عليه إلا في حالته الطبيعية فقط، فالاعتراض عليهم بكون الحس يقع في الأخطاء ليس ملزمًا لهم ولا مبطلا لقولهم؛ لأنهم مدركون له ومراعون له في بناء مذهبهم.

• **الأمر الثاني: الفصل بين المشتركات**؛ وذلك أن تلك الحجة تقوم على الفصل بين الحواس الإنسانية، فحين رأوا العين ترى العصا منكسرة في الماء جعلوا ذلك حكما على كل الحواس، وكذلك باقي أمثلتهم، وهذا غير مقبول، وهو متنافٍ مع طبيعة الحواس الإنسانية، فإن الحواس الإنسانية متكاملة فيما بينها في تحصيل المعرفة، فما قصر علمه على بعض الحواس تحققه حاسة أخرى، فإذا رأت العين أن العصا منكسرة في الماء، فإن اليد يمكن أن تصحح هذا الخلل عن طريق لمس العصا.

وأما الحجج الشكية فهي تفترض نوعا من الانفصال بين الحواس، وتعتمد على حاسة واحدة للتشكيك في بقية الحواس، وهذا خلل منهجي، فإننا لو استخدمنا بقية الحواس لأدركنا الخطأ الذي وقع في إدراك حس منها.

والتكامل بين الحواس ليس مقتصرًا على الشخص الواحد، بل هو شامل لكل الأشخاص الأسوياء، فخطأ حاسة شخص أو حواسه لا يعني أبدًا أن الحواس بوجه عام تخطئ، ولنضرب على ذلك مثالًا: فإذا توقفت ساعة واحدة عن العمل، أو أسرفت في التأخر أو التقدم، فهل يعني ذلك أن الساعات كلها فاسدة، وأن من الخطأ الاعتماد على أي ساعة في معرفة الوقت؟![3].

---

(١) تبصرة الأدلة (١/ ١٤).

(٢) التمهيد لقواعد التوحيد (٤٠).

(٣) انظر: نظرية المعرفة والموقف الطبيعي، فؤاد زكريا (٥٠ ـ ٥١).

وقد نبَّه ابن حزم على هذا المعنى، فقال في معرض نقده للشكاك: «وكذلك يشهد الحس بأن تبدل المحسوس عن صفته اللازمة له تحت الحس إنما هو لآفة في حس الحاس له لا في المحسوس، جارٍ كل ذلك على رتبة واحدة لا تتحول»[1]، وفي تأكيد المعنى ذاته يقول زكي نجيب في الجواب على من شكك في إدراك الحواس بسبب أخطائها: «إن الخطأ الذي نظن أن مرجعه إلى الحواس نصححه دائما بالحواس نفسها؛ مما لا يتفق مع قولنا بأن الحواس خادعة، فإذا كانت الحواس هي التي أدركت العصا مكسورة في الماء، فالحواس أيضًا هي التي أدركت أنها مستقيمة، وإذا كانت الحواس قد أدركت البرج مستديرا من بعد، فهي نفسها أيضًا التي أدركته مربعا من قرب، وهكذا. .، وحقيقة الأمر أن ليس هنا في هذه الحالات كلها خطأ وتصحيحه، بل كلها إدراكات صحيحة، وقد اختلفت إدراكاتنا للشيء الواحد؛ لأننا نحسه وهو في مواضع وظروف مختلفة»[2].

• **الأمر الثالث: الوقوع في التناقض المنهجي**، وذلك أن اعتماد الشكاك على خطأ الحواس يدل على أنهم يعلمون الحقائق ويثبتونها، غير أنهم يعاندون، فإنهم لو لم يعرفوا الحواس وأنها هي هي، وأن قضاياها متناقضة، وأن ما تناقض قضاياه لا يصلح دليلًا، وأن القضية ما هي، وأن الدليل ما هو، وأن العسل ما هو، وأن الأحول من هو، وأن الرؤية ما هي، وأن الأحول يرى الواحد اثنين، وأن الواحد غير الاثنين، لو لم يعلموا بحقائق هذه الأمور لما اشتغلوا بإيراد تلك الحجة، فعين ما استدلوا به دليل على بطلان قولهم[3].

*** الحجة الثانية: حجة الأحلام:**

وهي متداخلة مع الحجة السابقة، ولكنها فصلت بحديث خاص لأهميتها وانتشارها، وتقوم هذه الحجة على محاولة إثبات امتناع التفريق بين حالة اليقظة وحالة المنام، ومن ثم التشكيك في مدركات الإنسان جملة، وهي حجة منتشرة منذ القدم، وفي تصويرها يقول الغزالي ـ وهو من أوضح من صور هذه الحجة

---

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل (١/ ٤٣).
(٢) المنطق الوضعي (٢/ ٢٢٥).
(٣) انظر: تبصرة الأدلة، أبو المعين النسفي (١/ ١٣).

وأبان حقيقتها ـ: «أما تراك تعتقد في النوم أمورًا، وتتخيل أحوالًا، وتعتقد لها ثباتًا واستقرارًا، ولا تشك في تلك الحالة فيها، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل. فبم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس أو عقل هو حق بالإضافة إلى حالتك التي أنت فيها؟! لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك، وتكون يقظتك نومًا بالإضافة إليها! فإذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها»[1].

وقد استند إلى هذه الحجة وبالصورة ذاتها ديكارت في تأسيس شكه المنهجي، وأطال في شرحها وتبريرها[2].

وهذه الحجة لا تختلف عن الحجة السابقة في التلبس بالأخطاء والانغماس في المخالفة لقوانين الاستدلال، وكشف ذلك يتحصل بالأمور التالية:

• **الأمر الأول: المخالفة للضرورة العقلية والسلوكية**؛ وذلك أن التفريق بين حالة النوم وحالة اليقظة تفريق ضروري لا يستريب فيه الأسوياء، كما أنهم يفرقون بين حالة العقل وحالة الجنون.

ويؤكد ذلك أن الإنسان يمكن أن يرى في منامه أمورًا لا يمكن أن تتحقق في حالة اليقظة، فربما يرى النائم رأسه مباينًا لجسده، وربما يرى نفسه ميتًا مشاهدًا للحضور من حوله! وكل ذلك مما نعلم ضرورة فساده وعدم حصوله في حال اليقظة[3]، وفي الإشارة إلى هذا المعنى يقول ابن حزم: «وحس العقل شاهد بالفرق بين ما يخيل إلى النائم وبين ما يدركه المستيقظ؛ إذ ليس في الرؤيا من استعمال الجري على الحدود المستقرة في الأشياء، وكونها أبدًا على صفحة واحدة ما في اليقظة»[4]؛ ولذلك فإن الخلط بين حال اليقظة وحال المنام يعد مخالفة لما يدركه الأسوياء ضرورة من عقولهم وسلوكهم.

فإن قيل: الغزالي لا ينكر الفرق بين حال النوم وحال اليقظة، ولكنه يشير

---

(١) المنقذ من الضلال (٩).

(٢) انظر: التأملات (٥٩).

(٣) انظر: المغني في أبواب العدل والتوحيد، القاضي عبد الجبار (١٢/ ٤٥).

(٤) الفصل في الملل والأهواء والنحل (١/ ٤٣).

إلى أنه إذا كان الإنسان يرى في حال النوم ما يجزم ببطلانه في اليقظة فما الذي يمنع أن يكون الإنسان يرى في حال اليقظة ما يجزم ببطلانه إذا تغيرت طبيعة يقظته من حال إلى حال؟

قيل: لا يصح الاعتراض بهذا المعنى على ضرورة التفريق بين حال النوم وحال اليقظة في الجزم بجنس المعرفة الحاصلة حال اليقظة؛ لأنه مبني على مجرد احتمال عقلي لا يوجد ما يسنده في الواقع البتة، بل هو مناقضة لما هو معلوم بالاطراد القطعي، فالناس يدركون عدم حقيقة ما رأوه في النوم بمجرد استيقاظهم، وأما ما يدركونه في اليقظة فلم يمر عليهم في الشاهد ـ ولو في حال واحد ـ ما يجعلهم يدركون خطأ جنس ما عرفوه حال اليقظة.

ولا بد من التأكيد على أن البحث هنا عن جنس ما يدرك في حال اليقظة وليس عن أفراد ما يدرك، فحصول الخطأ في أفراد ما يدرك ليس محل إنكار.

• **الأمر الثاني**: **الخلط بين المختلفات**؛ وذلك أن حجة الأحلام وقعت فيما وقعت فيه الحجة السابقة، فخلطت بين الحالة الطبيعية وهي حالة اليقظة، والحالة غير الطبيعية وهي حالة المنام، والمؤمنون بمذهب اليقين لا ينكرون الفرق بين الحالين، ولا ينكرون أن الإنسان في نومه يتصور أمورًا لا حقيقة لها، وهم يدركون بأنها حالة مختلفة عن حال اليقظة، ولكن ذلك غير مبطل لقولهم؛ لأن مجرد وجود تلك الحالة لا يستلزم بالعقل ولا بغيره ضرورة الخلط بينها وبين حالة اليقظة؛ ولذلك فإن الاستدلال بوجودها على إبطال المعرفة الحاصلة في حال اليقظة غير صحيح، بل هو استدلال متضمن للقفز الحَكمي المعتمد على مقدمات لا تستلزم النتيجة.

• **الأمر الثالث**: **التناقض الذاتي**؛ وذلك لأن القول بوجود الأحلام يستلزم بالضرورة وجود واقع مختلف عنها، ومن المستحيل على المرء أن يؤكد أن فئة من إدراكاته مصدرها الأحلام إلا إذا افترض مقدَّمًا أن فئة أخرى لها مصدر آخر غير الأحلام، ولو أنه لا يستطيع التفريق بينهما فكيف حكم على بعضها بأنها حلم وعلى الأخرى بأنها ليست حلمًا؟! فالحكم إذن على بعض الإدراكات بكونها حلمًا يستلزم بالضرورة الإقرار بوجود ما ليس حلما، فكيف يدَّعي مع ذلك عدم التمييز بينهما؟![1].

---

(١) انظر: نظرية المعرفة والموقف الطبيعي، فؤاد زكريا (١٦٢).

* **الحجة الثالثة: حجة الاختلاف:**

وذلك أن الناس يختلفون كثيرًا في إحساساتهم وآرائهم وعقائدهم وأخلاقهم وعاداتهم، حتى إنه ليمتنع التوفيق فيما بينها، ومع ذلك فكل مقتنع برأيه ومتعصب له، فكيف يمكن الحصول على اليقين مع هذا الاختلاف؟![1].

ولكن الاعتماد على هذه الحجة لا يصلح مسوغا لتأسيس الشك المطلق في المعرفة؛ لأنه كما أن الناس يختلفون في أمور كثيرة، فإنهم في الوقت ذاته يتفقون على أمور كثيرة، فهم مجمعون على كثير من الحقائق الأولية والمبادئ العقلية والضرورات الحياتية.

ولا يصح إنكار إجماع الناس على تلك الأمور بحجة مخالفة الشكاك فيها؛ لأن هذا الاعتراض مبني على القول بنسبية الحقائق، وهو قول مشبع بالتناقض ومخالف لبدائه العقول كما سبق بيانه.

ثم هو في حقيقة أمره استدلال بمحل النزاع، حيث إن الشكاك جعلوا مجرد موقفهم من إنكار المبادئ العقلية والضرورات الحياتية حجة على الخصم، مع أنه هو موضع النزاع معه!!

ومما يؤكد اتفاق الناس على كثير من الأمور الحياتية: حصول البيع والشراء والأمور الاجتماعية فيما بينهم، والإحساس بضرورة الأكل والشرب، فلولا وجود القدر المشترك بينهم لما تحققت تلك الأمور الضرورية في الحياة، فتحققها دليل أكيد على وجود المشتركات الضرورية.

ثم إن هذه الحجة مبنية على مغالطة منهجية، وهي الاعتقاد بأن الضرورة العقلية إنما اكتسبت قطعيتها من اتفاق الناس عليها، ولأجل هذا استدلوا على إنكارها بوجود الاختلاف بين الناس، وهذا غير صحيح، وفيه سوء فهم لحقيقة الضرورة العقلية، فإن تلك الضرورات العقلية اكتسبت ضرورتها من ذاتها؛ لأن نفس تصورها يوجب تصديق العقل بها، فالعقل الإنساني ليس في حاجة إلى الاستدلال على صحة مبدأ عدم التناقض مثلًا، وإنما يكفيه في التصديق به مجرد تصور حقيقة ذلك المبدأ، وقد أكد كثير من النظار والفلاسفة على استحالة إقامة

---

(١) انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم (٢٣٨)، وخريف الفكر اليوناني، عبد الرحمٰن بدوي (٧٢)، والعقل والوجود، يوسف كرم (٥٨).

البرهان على صحة الضروريات، لكونها منتهى كل برهان، ولو أقيم البرهان عليها لم تصبح ضرورية.

فإن قيل: الاتفاق ليس مصدرًا للقضايا العقلية الضرورية، ولكنه علامة لازمة من علاماتها، فدليلهم قائم على أنه علامة وليس مصدرا.

قيل: هذا غير مسلم، فليس من العلامات اللازمة للقضايا العقلية الضرورية عدم الاختلاف فيها، سواء جعل اللزوم عقليًّا أو واقعيًّا، فلا يلزم من تصور القضايا العقلية الضرورية لزوم تصور عدم الاختلاف فيها، وكذلك ما هو حال في الواقع، فالاختلاف فيها متحقق.

*** الحجة الرابعة: امتناع البرهان:**

وذلك أن الاستدلال على قضية ما يستلزم الاستناد إلى قضية أخرى، وهذه القضية تستلزم الاستناد إلى ثالثة، وهكذا إلى ما لا نهاية، فنحن إذن سائرون في التسلسل، وليس هناك نقطة يمكن الوقوف عندها، فيستحيل لذلك إثبات العلم واليقين[1].

ولكن هذه الحجة لا يصح الاعتماد عليها في إبطال الوصول إلى اليقين؛ لأنها مبنية على مغالطة منطقية، وهي أن اليقين لا يحصل أبدًا إلا بالاستدلال، وهذا غير صحيح، فإن هناك قضايا يصل الإنسان فيها إلى اليقين من غير استدلال، وهي القضايا العقلية الأولية، كالقول بأن الكل أعظم من الجزء، والقول باستحالة اجتماع النقيضين، فهذه القضايا بينة بنفسها، وصدقها ليس مفتقرًا إلى دليل خارجي عنها، بل نفس تصورها يدل على صدقها.

ولأجل كونها كذلك، كان إليها المنتهى في الاستدلال، فكل العمليات الاستدلالية تنتهي إليها وترتكز عليها، وفي تأكيد هذا المعنى يقول الكندي: «لا يطلب في إدراك كل مطلوب الوجود البرهاني، فإنه ليس كل مطلوب عقلي مُوجَدًا بالبرهان؛ لأنه ليس لكل شيء برهان؛ إذ البرهان في بعض الأشياء، وليس للبرهان برهان؛ لأن هذا يكون بلا نهاية، إن كان لكل برهان برهان، فلا يكون لشيء وجود البتة؛ لأن ما لا ينتهى إلى علم أوائله فليس بمعلوم، فلا

---

(١) انظر: العقل والوجود، يوسف كرم (٥٨)، ومدخل جديد إلى الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي (٨٥).

يكون علم البتة»[١]، ويقول ابن حزم: «ما كان مدركًا بأول العقل أو الحس فليس عليه استدلال أصلًا، بل من قِبَل هذه الجهات يبتدئ كل أحد بالاستدلال، وبالرد إلى ذلك فيصح استدلال أو يبطل»[٢]، ويقول ابن مسكويه في حديثه عن العقل: «بل له فعل آخر خاص به، وليس بمأخوذ من الحس، وذلك أن له الأوائل، بها يحكم على الحس وغيره، وليست مأخوذة من شيء غير العقل نفسه؛ لأنها لو كانت مأخوذة من شيء آخر لم تكن أوائل»[٣].

فالقول بأن كل قضية لا يمكن إثباتها إلا بالاستدلال غير صحيح، ولا يقوم على أساس ولا برهان مستقيم، وهو مخالف لما هو معلوم بالضرورة من حال وسلوك الناس.

فإن أنكروا وجود تلك القضايا الأولية بحجة إنكارهم لها، فهو غير مسلم لهم؛ لأنه استدلال منهم بمحل النزاع، حيث جعلوا مجرد إنكارهم دليلًا على صحة قولهم، وهو محل النزاع بينهم وبين خصمهم.

* **الحجة الخامسة: القدح في قدرة العقل:**

وذلك أنه يمتنع التدليل على صدق العقل؛ لأنه إذا كان الدليل الحس فقد بطلت دلالته بالحجج السابقة، وإن كان الدليل العقل فهو استدلال على صحة الشيء بالشيء بنفسه، وهذا دور ممتنع؛ حيث إنه يستحيل للشيء أن يثبت صحة نفسه[٤].

ثم إن العقل يقع في الأخطاء كالحس، فإن كانت تلك الأخطاء قادحة في المعرفة الحسية، فهي بالضرورة قادحة في المعرفة العقلية[٥].

ولكن الاستناد إلى هذه الحجة للقدح في العقل غير صحيح؛ وذلك لأنها مبنية على مغالطة منطقية ـ كالحجة السابقة ـ، وهي أن اليقين لا يحصل في كل المعارف إلا بالاستدلال، فهذا غير صحيح كما سبق بيانه، فما في العقل ليس كله مفتقرا إلى الاستدلال.

---

(١) رسائل الكندي الفلسفية (١/ ١١١)، وشرح البرهان لأرسطو، لابن رشد (٢٠٧)، وتفسير ما بعد الطبيعة، لابن رشد (١/ ٣٥٢).

(٢) الفصل في الملل والأهواء والنحل (٥/ ١٠٩).

(٣) مقالة في النفس والعقل (٢١).

(٤) انظر: العقل والوجود، يوسف كرم (٥٨).

(٥) انظر: المنقذ من الضلال، الغزالي (٩)، والعقل والوجود، يوسف كرم (٥٨).

ولأجل أن هذه الحجة مخالفة للضرورة العقلية فقد وقعت في التناقض الذاتي؛ لأنها استندت إلى بطلان الدور، وبطلان الدور قضية عقلية ضرورية لا تفتقر إلى دليل، بل نفس تصورها دليل على صدقها[١].

وأما الاستناد إلى وقوع الخطأ من العقل على إبطال معارفه جملة، فهو لا يختلف عن الاستناد إلى خطأ الحس في إبطال معارفه جملة، فكل منهما واقع في التعميم التعسفي، وكل منهما يعتمد على حالات النقص والخروج عن الطبيعة، ويجعلها حكمًا على حالات الاعتدال والصحة، وكل منهما يقوم على التناقض المعرفي؛ إذ الحكم على خطأ بعض التصورات يستلزم بالضرورة وجود الصواب في التصورات الأخرى، وإدراك تميزها عن الخطأ؛ ولأجل هذا صحت الموازنة بين الصواب والخطأ.

الصنف الثاني: الشك التجريبي «الشك المركب»:

المراد بالشك التجريبي: الشك الذي ينتج عن الالتزام بأصول المذهب التجريبي الحسي.

وقد ظهر هذا النوع من الشك بشكل جلي مع الفيلسوف الإنجليزي ديفيدهيوم، فحين كان هيوم صارما في الأخذ بمبادئ المنهج التجريبي انتهى إلى نتيجته المنطقية، وهي الشك والارتياب في المعارف.

وفي تأكيد هذه النتيجة يذكر برتراند رسل أنه مع هيوم «بلغت الفلسفة التجريبية ذروتها في النزعة الشكية التي لم يكن في وسع أحد أن يرفضها أو أن يقبلها»[٢]، ويتحدث وليم كليرايت عن جدارة هيوم وأهميته فيقول: «أظهرنا على أننا إذا واصلنا المنظور السيكولوجي عند لوك وباركلي لمشكلة المعرفة إلى نتائجه القصوى، ولم نسمح بأي منهج آخر = يصبح من المستحيل تبرير الاعتقاد في الوجود المتصل للموضوعات الموجودة في العالم الخارجي، أو لذواتنا الخاصة بناء على أسس عقلية»[٣].

وفي توضيح المعنى ذاته يقول زكي نجيب: «جاء هيوم فانتزع من فلسفة

---

(١) انظر: العقل والوجود، يوسف كرم (٦٢).
(٢) تاريخ الفلسفة الغربية (٣/٩).
(٣) تاريخ الفلسفة الحديثة (٢١٦).

باركلي نتائجها اللازمة، وهي الشك، فالشك هو الخاتمة التي انتهى بها المذهب التجريبي الذي قام في إنجلترا»[1]، ويشارك يوسف كرم في تأكيد المعنى نفسه قائلا: «يدور تفكير هيوم على تحليل المعرفة كما تبدو للوجدان خالصة من كل إضافة عقلية، وفقا للمبدأ الحسي... فمذهبه يرجع إلى نقطتين: حسية وصورية، كمذهب لوك ومذهب باركلي، إلا أنه أدق تطبيقا للمبدأين وأكثر جرأة في مواجهة نتائجهما الشكية، حتى أعلن الشك صراحة»[2].

وأما كيفية انتهاء هيوم إلى الشك والريبة بناء على غلوه في أصوله التجريبية، فإنه أرجع المعرفة الإنسانية كلها إلى المدركات الحسية فقط، وقرر أن الحس هو المصدر الوحيد للمعرفة، وأن أي فكرة لا يمكن ردها إلى المدرك الحسي لا يمكن أن تكون صحيحة مفيدة.

ثم إنه قسم تلك المدركات الحسية إلى قسمين: انطباعات وأفكار، ويقصد بالانطباعات ما ينطبع به الذهن الإنساني انطباعًا حسيًّا مباشرًا، مثل إدراك حرارة النار أو رؤيتها أو إدراك ألم الجوع، وأما الأفكار فإنه يقصد بهاما تخلفه تلك الانطباعات عند الإنسان من صور ذهنية وذكريات بعد مرور الحدث الحسي، ومحور الفرق بين الأمرين يدور حول مقدار القوة والحيوية التي تكون لكلٍّ منهما في الذهن، فالانطباعات أكثر وضوحًا وأقوى أثرًا، والأفكار أقل في الوضوح وأضعف في الأثر[3].

وبعد أن أرجع هيوم المعرفة الإنسانية كلها إلى الخبرة الحسية أكد أن هذه الخبرة لا تعطي إلا انطباعًا ذاتيًّا فقط، فالإنسان حين يدرك المعنى الخارجي هو في الحقيقة لا يدرك إلا ما انطبع في ذهنه عن الشيء وليس هو الشيء نفسه، وهذا يعني أننا لا نعلم عن العالم الخارجي إلا ما انطبع في أذهاننا من مدركات حسية عنه فقط، وإذا كان الأمر كذلك فإنه لا يحق لنا أن نزعم بأن في الكون أشياء أخرى لها وجود مستقل عنا غير ما أدركناه! وبهذه النتيجة توصل هيوم إلى نظرة مثالية غالية، حيث إنه أنكر أي وجود للأشياء خارج عن ذواتنا[4].

---

(١) قصة الفلسفة الحديثة (١/ ٢٣٢).
(٢) تاريخ الفلسفة الحديثة (١٧٣).
(٣) انظر: مبحث في الفاهمة البشرية (٣٧).
(٤) انظر: قصة الفلسفة الحديثة، زكي نجيب (٢٤٠ ـ ٢٤١).

ثم إنه انتقل إلى العقل فذكر أن «موضوعات العقل البشري تنقسم طبيعيًّا إلى ضربين، وهي: علاقات الأفكار والواقع»[1]، والضرب الأول يشمل كل إثبات يكون يقينًا إما بالحدس أو البرهان، كعلوم الهندسة والجبر والحساب، ومثال ذلك: ٣+٦=٩، فهذه القضية تعبر عن علاقات بين الأعداد، والقضايا التي من هذا القبيل تدرك بالعقل المجرد من غير أي دليل آخر[2].

وأما الضرب الثاني وهو الوقائع، فإنه لا يمكن التيقن منها بالطريقة نفسها؛ لأنه يمكن للعقل أن يتصور نقيضها، وأي قضية يمكن للعقل أن يتصور نقيضها، فلا بد لها من دليل خارج عن العقل.

وإذا كان لا بد من إقامة البرهان على القضايا المتعلقة بالواقع بدليل خارج عن العقل، فإن كل التعليلات والتدليلات المتعلقة بالوقائع «قائمة على علاقة السبب والأثر»[3]، ولا توجد طريقة غيرها.

وعلاقة السبب والأثر لا تعرف بالعقل القبلي، وإنما تتولد بأسرها من الخبرة الحسية؛ حيث إن هناك أشياء معينة ترافق بعضا مع بعض بشكل مستمر، فنحكم بالترابط فيما بينها[4]، فإنك «مهما حللت بعقلك البحث واقعة ما فلن تجد فيها ما يدل على أنها كانت مسبوقة بكذا أو أن كذا سيصاحبها أو سيلحقها، والسبب شيء والمسبب شيء آخر، والسبب والمسبب حادثان مختلفان، وتحليل أحدهما تحليلًا عقليًّا لا يدل على وجود الآخر»[5].

وبهذا التحليل أنكر هيوم الضرورة العقلية في مبدأ السببية؛ لأن تلك الضرورة ليست متضمنة في حقيقة فكرة السببية ذاتها، وإنما هي ربط بين إدراكات حسية متتالية.

ونتيجة لذلك فإن الشيء إذا كان جديدًا كل الجدة فإن الإنسان يعجز عن اكتشاف أي سبب من أسبابه أو أي أثر من آثاره عن طريق تفحص خاصياته بالعقل وحده، ولا يمكن أن يصل إلى ذلك إلا إذا كانت لديه خبرة حسية سابقة

---

(١) مبحث في الفاهمة البشرية (٤٩).

(٢) انظر: المرجع السابق (٤٩).

(٣) المرجع السابق (٥١).

(٤) انظر: المرجع السابق (٥٢).

(٥) ديفيد هيوم، زكي نجيب (١٨٦)، نص رقم (٥)، ومبحث في الفاهمة البشرية (٥٢).

بالشيء، فآدم أول نزوله إلى الأرض لم يكن بإمكانه أن يستدل من سيولة الماء وشفافيته على أنه يخنقه، ولا من النار وحرارتها على أنها تحرقه؛ لأنه لا يمكن للعقل أن يستنتج شيئًا عن الواقع بدون مساعدة الحس[(١)]، ويؤكد ذلك فيقول: «وهكذا وبكلمة واحدة، فإن كل أثر هو حدث مستقل عن سببه، ولا يمكن إذن اكتشافه في السبب»[(٢)].

وبهذه النتيجة توصل هيوم إلى إنكار الأساس العقلي لمبدأ السببية العام، ورد حقيقته إلى مجرد ربط نفسي بين الأشياء الواقعية.

وإذا كانت معرفة العقل بالوقائع لا تكون إلا على جهة الاستدلال، والاستدلال لا يقوم إلا على العلاقة السببية، والعلاقة السببية لا يمكن إدراكها إلا بالحس فقط، فإن ذلك يعني «أن قوانين الطبيعة كلها وعمليات الأجسام كلها إنما تعرف بالحس فحسب»[(٣)]، وعندما «نسأل من جديد: ما هو أساس جميع تعليلاتنا وخلاصاتنا بصدد تلك العلاقة؟! يمكن أن تجاب بكلمة واحدة: الخبرة»[(٤)].

ولكن إذا كانت الخبرة هي أساس كل التدليلات والتعميمات المتعلقة بالواقع، فما الأساس الذي يعتمد عليه الحس في تلك العمليات؟!

يجيب هيوم بأنها علاقة التشابه، فالذهن يلاحظ التشابه الواقع بين الحوادث في الواقع، ويعتبر التتالي بينها، فيحكم على السابق بأنه سبب اللاحق، ولا شيء غير ذلك، «ففي الحقيقة تتأسس جميع الحجج المستمدة من الخبرة على التشابه، الذي نكتشفه بين الأشياء الطبيعية، والذي يحملنا على توقع آثار متشابهة لتلك التي وجدنا أنها تتالى مثل هذه الأشياء»[(٥)].

وإذا كانت كل التعميمات مبنية على قضية التشابه، فإن التشابه لا يوصل إلى اليقين، «فمع الموافقة على كمال انتظام مجرى الأشياء حتى الآن، فإن هذا

---

(١) انظر: مبحث في الفاهمة البشرية (٥٢).

(٢) مبحث في الفاهمة البشرية (٥٥).

(٣) المرجع السابق (٥٤).

(٤) المرجع السابق (٥٨).

(٥) المرجع السابق (٦٢).

الانتظام لا يدلل لوحده من دون حجة جديدة أو تعليل جديد على أنه سيتتابع في المستقبل، وباطلا ما تدعي أنك تعلمت طبيعة الأجسام من خبرتك الماضية، إن طبيعتها الخفية وبالتالي نتائجها كلها وتأثيرها كلها يمكن أن تتبدل من دون أن تتبدل خاصيتها الحسية، وذلك يحصل أحيانًا بالنسبة إلى بعض الأشياء، فلماذا لا يحصل دائمًا بالنسبة إلى الأشياء كلها؟! أي منطلق وأي نقلة حجاجية تحميك من هذا الافتراض؟!»[١].

وبهذه النتيجة وصل هيوم إلى إنكار الأساس العقلي للاستقراء؛ ولهذا يقول: «إن من يزعم أن شروق الشمس غدًا ليس احتمالًا . . . إنما يضع نفسه موضع السخرية، على الرغم من أنه ليس لدينا ما يؤكد لنا صدق هذه الحقيقة سوى خبرات الماضي»[٢].

ونتيجة لهذه المنظومة الحسية المترابطة انتهى هيوم إلى الشك والارتياب المعرفي؛ لأن غاية ما يمكننا الوصول إليه عن العالم الخارجي هو الانطباع الحسي، وهو لا يمثل لك ما في الخارج بالضرورة، ثم إن الترابط بين ما نحصله عنه لا يقوم على أساس عقلي، وإنما على أساس حسي محض، وهذا الأساس ليس يقينيا؛ ولذلك فمعرفتنا بالواقع ليست يقينية.

ولأجل هذه الشكية المعرفية كان هيوم معجبا جدًّا بالشكاك اليونان، وكان يصف نفسه بالشاك، ويرى أن الفلسفة هي الشك[٣]، ويؤكد على أنه يجب أن يكون الشك ملازما لنا، وأن المحافظة عليه أساس من أسس التفكير الفلسفي، ويؤكد على أنه أمر لا يمكن البرء منه ولا التخلص منه، وأنه يعاودنا في كل لحظة وحين[٤].

ويستمر في التأكيد على أهمية الشك فيقول: «وفي جميع أحداث الحياة ما برح ينبغي أن نحافظ على شكيتنا، فإذا اعتقدنا أن النار تدفئ، أو أن الماء ينعش، فما ذلك إلا لأن الأمر يتقاضانا آلاما مبرحة لو فكرنا تفكيرا مباينا، بل

---

(١) المرجع السابق (٦٥).

(٢) ديفيد هيوم، زكي نجيب (٧٩).

(٣) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم (١٧٢).

(٤) انظر: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل (٣/ ٢٦٨).

وإن كنا فلاسفة فينبغي أن يكون ذلك أساس مبادئ شكية، وعن ميل نشعر به في أننا نتبع هذه الطريقة في السلوك»[١].

نقد الشك التجريبي (الشك المركب):

انتشر الشك التجريبي الذي أقامه هيوم في الفكر الغربي كثيرًا، وأضحى من أضخم القضايا التي يشتغل بها الفلاسفة واللاهوتيون، حتى قال برتراند رسل: «ومنذ أن كتب ـ هيوم ـ غدًا دحضه تسلية مستحبة بين الميتافيزيقيين»[٢].

ونبه عدد من المؤرخين على أن المفكرين الغربيين وقفوا عاجزين أمام الشكوك التي أثارها هيوم، ولم يقم أحد منهم حتى الآن بدحض ما أثار، والرد على ما شيده من شكوك بطريقة علمية مقنعة كما يقولون[٣].

وأشار برتراند رسل ـ وهو محق ـ إلى استحالة نقض الشك الهيومي من خلال المذهب الحسي، وأكد على أن كل محاولة تنطلق من المذهب الحسي أو من التسليم لبعض أصوله الخاطئة في الرد على هيوم ستكون فاشلة[٤].

ولا ريب في أن الشك الذي أثاره هيوم مختلف من حيث تركيبة بنائه المعرفي واستدلاله عن الشك الذي أثير في العهد اليوناني، ويتطلب التعامل معه تفكيك أصوله الفلسفية التي انطلق منها، وتحديدًا دقيقًا لمنطلقاته المعرفية التي ارتكز عليها، وأي غفلة عن شيء من ذلك، فإن التعامل معه لن يكون محكمًا ناقضًا لما أثاره.

وإذا نحن قمنا بذلك فإنا سنكتشف أن الشك الهيومي فاسد لا مسوغ له، وأنه لا يقوم على أصول صحيحة، ولا يرتكز على منطلقات سليمة، وسنكتشف بأنه مشبع بالمضامين المعرفية الخاطئة والإشكالية المنهجية المناقضة، وتنجلي صحة هذا الحكم **من خلال الأمور التالية:**

• **الأمر الأول: بطلان الأساس الفلسفي**؛ وذلك أن الشك الهيومي يقوم بشكل أساسي على المذهب الحسي، فالمقدمة الأصلية فيه التي انبنت عليها كل

---

(١) المرجع السابق (٣/ ٢٦٩).

(٢) تاريخ الفلسفة الغربية (٣/ ٢٥١)، وانظر: تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، رونالد (٢٢٦).

(٣) انظر: تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، رونالد (٢٢٧)، وتاريخ الفلسفة الغربية، رسل (٣/ ٢٧٠).

(٤) انظر: تاريخ الفلسفة الغربية (٣/ ٢٦٩).

تفاصيل شكه هي أن الحس هو المصدر الوحيد للمعرفة، وجميع مسوغاته واحتجاجاته تنطلق من ذلك الأصل وترتكز عليه.

وهذا الأصل باطل غير صحيح، وقد سبق رصد الأوجه الدالة على بطلانه، ولكن سنقتصر هنا على بعض الأوجه التي تخص نظرة هيوم ذاته، ويمكن أن نوضح ذلك بالأوجه التالية:

الوجه الأول: أن هيوم يتكلم عن العقل والذهن وعن وجود الأفكار فيه، وهو لم يدرك العقل ولا الذهن بحسه، فكيف أباح لنفسه أن يثبت العقل من غير أن يدركه بالحس[١].

الوجه الثاني: أن القول بأن ما ثمة إلا انطباع وفكرة فقط، مخالف لضرورة ما يجده الإنسان من نفسه، فلو فرض مثلًا أني رأيت مجموعة من الحصى مرتبة على نحو معين، فكيف يمكن لي أن أدرك ترتيبها إذا كان الانطباع هو وحده كل ما عندي؟! إن فكرة الترتيب في نظام معين ليست ـ يقينا ـ جزءًا من الإحساس بما هو إحساس؛ لأن إدراك ترتيب حبات الحصى في نظام معين يحتاج إلى موازنة أماكن هذه الحبات بعضها ببعض، وعملية الموازنة هذه تحتاج إلى شيء فوق الأشياء التي نقارن بينها أو أعلى منها، والواقع أننا حين نقول: إن حبات الحصى مرتبة على شكل مثلث، فإننا في هذه الحالة لا نكوّن تصورًا، وإنما نصدر حكمًا، وإصدار الحكم فعل يحتاج بالضرورة إلى فاعل، أعني يحتاج إلى ملكة عقلية هي التي تقارن وتحلل ثم تصدر الحكم، وهذا ليس إلى الحس[٢].

الوجه الثالث: لو أننا كنا لا نملك سوى الانطباعات والأفكار وحدها، فمن أين نعرف أن هناك إحساسين مختلفين يوجدان معًا إذا ما صادفتنا مثل هذه الحالة، افرض مثلًا ـ كما يذكر زكي نجيب ـ أنني أنظر إلى إحدى الصور وأستمع إلى الموسيقى في نفس الوقت، فلو أني كنت أعرف أنهما إحساسان مختلفان، فإن هذه المعرفة نفسها تتضمن وجود شيء آخر، وغير الإحساسين هو الذي مكنني من أن أعرف أنهما إحساسان مختلفان، فإن هذا الوعي نفسه دليل

---

(١) انظر: الجبر الذاتي، زكي نجيب (٢٧٨)، ومدخل إلى الفلسفة، إمام عبد الفتاح (٢٦٣).
(٢) انظر: المرجعين السابقين، الصفحات نفسها.

على وجود شيء آخر غير الإحساسين هو الذي مكنني من أن أعرف أنهما إحساسان اثنان وليسا إحساسًا واحدًا[1].

فهذه الأوجه وغيرها مما لم يذكر تدل على بطلان المذهب الحسي، وإذا كان الأصل باطلًا، فإن ما بني عليه سيكون باطلًا لا محالة؛ لأن ما بني على باطل فهو باطل.

• **الأمر الثاني: الاختلاط في مفهوم السببية**؛ وذلك أن هيوم اعتقد أن مفهوم السببية لا بد أن يكون موجودًا ومُتَضمَنًا في مفهوم كل من السبب والنتيجة ومفهومها، فإن لم يكن مُتَضَمنا فيهما فهو غير عقلي إذن، ويظهر هذا الاعتقاد جليا في قول هيوم: «مهما حللت بعقلك البحث واقعة ما فلن تجد فيها ما يدل على أنها كانت مسبوقة بكذا أو أن كذا سيصاحبها أو سيلحقها، والسبب شيء والمسبب شيء آخر، والسبب والمسبب حادثان مختلفان، وتحليل أحدهما تحليلا عقليا لا يدل على وجود الآخر»[2].

وهذا الاعتقاد غير صحيح، وهو من أضخم أصول الخطأ عند هيوم في نقده لمبدأ السببية، فإن مفهوم السببية لا يقوم على معنى التضمن في السبب أو النتيجة، وإنما يقوم على معنى الاستلزام العقلي الضروري[3]، ومعنى ذلك أن مفهوم السببية مغاير لمفهوم السبب والنتيجة، فتصور أحد هذين الأمرين ـ السبب والنتيجة ـ لا يتضمن في حد ذاته تصور مفهوم السببية، ولكن ذلك لا يعني أنه ليس معنى عقليًا ضروريًا.

ومثال ذلك: أن تصور مفهوم العالِم لا يتضمن تصور مفهوم الحياة، فإنك مهما حللت مفهوم العالم والعلم فإنك لن تجده متضمنا لمفهوم الحياة، ولكن ذلك لا يعني أن مفهوم العلم والعالم لا يستلزم استلزامًا ضروريًا مفهوم الحياة؛ لأنه لا يتصور وجود علم وعالم بدون حياة، فالترابط الضروري بينهما ترابط استلزامي وليس تضمنيًا، والعقل الإنساني يربط بينهما ربطًا ضروريا، مع أن أحدهما ليس مُضَمنًا في الآخر.

---

(١) انظر: الجبر الذاتي، زكي نجيب (٢٨٠)، ومدخل إلى الفلسفة، إمام عبد الفتاح (٢٦٥).
(٢) ديفيد هيوم، زكي نجيب (١٨٦)، نص رقم (٥)، ومبحث في الفاهمة البشرية (٥٢).
(٣) انظر: المعرفة في الإسلام، عبد الله القرني (٤٣٤).

فكذلك الحال في العلاقة بين السببية والسبب والنتيجة، فمع أن العقل لا يجد بينهما ترابطًا تضمنيًّا، ولكنه يجد بينهما ترابطًا استلزاميا، فالاعتماد في إنكار السببية على عدم وجود الترابط التضمني خلل منهجي كبير وقع فيه هيوم، ولم يتفطن له كثير من ناقديه.

وإذا كانت حقيقة مفهوم السببية راجعة إلى معنى الاستلزام العقلي، فإذًا ذلك يعني أنه لا يمكن أن يستدل على وجودها بالخبرة الحسية كما يستدل على وجود السبب والنتيجة؛ لأن حقيقة الاستلزام راجعة إلى معنى الربط الذهني بين الأحداث، وهذا الربط من خواص العقل وليس من خواص الحس، فعدم وجوده في الحس ليس عيبًا فيه ولا دليلًا على عدم وجوده، ومن هنا ندرك مقدار الخلل الذي وقع فيه هيوم، حين طفق يبحث عن مفهوم السببية في الحس، فلما لم يجده أنكر وجوده!

• **الأمر الثالث: الالتباس بين الحقائق المختلفة ـ بين السببية والاطراد ـ؛** وهذا الخلل مبني عند هيوم على الخطأ السابق، فإنه حين اعتقد أن مفهوم السببية لا بد أن يكون مدركا حسيا مضمنا في الأحداث ـ السبب والنتيجة ـ أخذ يستدل على إبطاله بعدم إدراك العقل المجرد عن التجربة لبعض الأسباب الواقعية، وذلك يظهر في قول هيوم: بأن الشيء إذا كان جديدا كل الجدة فإن الإنسان يعجز عن اكتشاف أي سبب من أسبابه أو أي أثر من آثاره عن طريق تفحص خاصياته بالعقل وحده، ولا يمكن أن يصل إلى ذلك إلا إذا كانت لديه خبرة حسية سابقة بالشيء[1].

وهذا خلل منهجي ظاهر؛ لأن هيوم خلط بين مفهوم السببية وبين مفهوم الاطراد، فأراد إبطال مفهوم السببية العقلي اعتمادًا على قانون الاطراد[2]، وهما حقيقتان مختلفتان.

فقانون السببية يعني أن لكل حادثة سببًا، ولا يمكن أن تقع حادثة بغير سبب، وأما قانون الاطراد فيعني أن وجود السبب يستوجب وجود المسبب إذا تكررت الظروف والأحداث الواقعية نفسها، وهذا يعني أن قانون الاطراد متعلق

---

(١) انظر: مبحث في الفاهمة البشرية (٥٢).
(٢) انظر: المعرفة في الإسلام، عبد الله القرني (٤٤٥ ـ ٤٤٦).

بمجريات الأحداث الواقعية وخواصها الوجودية، وهذه الخواص والأحداث إنما تعرف بالحس والتجربة وليس بالعقل، فعدم إدراك العقل له لا يعني عدم إدراكه لقانون السببية؛ فآدم حين لم يدرك خاصية الماء ولا خاصية النار بمجرد عقله لا يعني ذلك أنه لا يدرك بعقله قانون السببية الذي يعني أن لكل حادث سببًا، وأنه يستحيل أن يقع شيء في الكون بدون سبب، وإنما غاية ما يعني أنه لم يعرف خاصية أمر معين في الوجود، وهو الماء والنار.

ولكن هيوم خلط بين ذلك كله، وتوصل من عدم إدراك العقل لقانون الاطراد المبني على إدراك خواص الأشياء الواقعية إلى إنكار قانون السببية المبني على معنى الاستلزام العقلي الضروري!

• **الأمر الرابع: الوقوع في التناقض المنهجي والسلوكي**؛ فمع صرامة هيوم في أخذه بالمبدأ الحسي، وجديته في السير مع ذلك المبدأ إلى أقصى نتائجه المعرفية التي تنتهي إلى الشك، وإطالته في الاستدلال على وجاهة تلك النتيجة وتبريرها، إلا أنه لم يطرد مع مذهبه، ولم يسلك فيه إلى نهاية الطريق، وإنما حاول أن يعتمد على ما أسماه الغريزة ليتخلص من الشك.

وقد نبَّه على هذا الانعطاف الحاد في حياة هيوم عدد من الدارسين، وفي بيان هذا المعنى يقول برتراند رسل: «الواقع أن هيوم ينسى في الأقسام الأخيرة من كتابه (رسالة في الطبيعة الإنسانية) كل شيء حول شكوكه الأساسية، ويكتب كثيرًا مثلما يمكن لأي مفكر أخلاقي مستنير من أبناء عصره أن يكتب، وهو يداوي شكوكه بالدواء الذي يوصي به؛ أعني: الإهمال وعدم المبالاة، إن شكيته هي بمعنى شكية لا جد فيها، ما دام لا يستطيع أن يحافظ عليها في الحياة العملية، وكان لها مع ذلك النتيجة الخرقاء، وهي أنها تشل كل مجهود لإثبات أن خطًّا من خطوط الفعل أفضل من الآخر»[1].

وفي سياق إثبات وليم كلي رايت لعدم اطراد هيوم مع شكه يقول: «وطريقة هيوم الخاصة في الإفلات من النزعة الشكية التي يمكن أن تكون معطلة تماما هي العودة إلى الغريزة الطبيعية، التي تحضّنا لحسن الحظ على الإيمان بحقيقة العالم الخارجي، ومشروعية التحليل العلِّي، وعلى الرغم من أنه لا يمكن تبرير هذا

(١) تاريخ الفلسفة الغربية (٣/ ٢٧٠).

الاعتقاد الذي حثت عليه الغريزة عن طريق التجربة الحسية، ولا عن طريق الذهن، فإننا نستطيع تبريره عن طريق فائدته في السلوك العملي للحياة، وفائدته أيضًا في الأبحاث العلمية»[1].

ويؤكد رونالد عدم اطراد هيوم مع منهجيته الشكية فيقول: «ويجدر بنا أن نشير هنا إلى أن هيوم كان بعيدا كل البعد عن استخلاص الاستنتاجات الكئيبة والموهنة للعزائم من مذهبه الشكي، بل كان على العكس من ذلك تماما؛ إذ إنه يؤكد المرة تلو المرة على أن الغرائز المتعاقبة ستغلب على مراوغات العقل»[2].

وبهذه الأمور يتضح أن جرأة هيوم على إنكار إمكان البلوغ إلى اليقين المعرفي ليست مقبولة، ولم تكن صحيحة، وإنما هي مبنية على أسس باطلة وتصورات خاطئة واستنتاجات واستدلالات كاسدة، فضلا عن أنه لم يطرد مع ذاته، وكل واحد من تلك الأمور موجب لبطلان مذهبه، فكيف بها مجتمعة؟!

الصنف الثالث: الشك العلمي:

والمراد بالشك العلمي الاتجاه الفلسفي الذي ينكر إمكان الوصول إلى اليقين المعرفي اعتمادًا على مقتضيات النظريات التجريبية العلمية الحديثة.

ولا يختلف هذا النوع من الشك عن النوع السابق إلا في الارتكاز على أدلة ومبررات جديدة للشك، وهي النظريات العلمية الحديثة، فهو لا ينطلق من أصول فلسفية نظرية ولا من خطأ الحواس ولا من غيرها، وإنما يرتكز بشكل أساسي على بعض النظريات العلمية الحديثة، حيث إنه فهم منها أنها تدل على إبطال اليقين ولزوم البقاء على الشك، ولأجل هذا سمي بالشك العلمي.

وظهر هذا النوع من الشك في بداية القرن العشرين، وذلك أن العلم التجريبي في مراحله المتأخرة أخذ يتخلى عن النظرة الآلية الحتمية للكون، ويتوجه نحو النظرة الاحتمالية في كل القضايا، وازدادت قوة هذا التوجه مع ظهور نظرية الكم، وهي نظرية متعلقة بالذرة ومكوناتها، وقد توصلت نظرية الكم إلى أن الإلكترون ليس شيئًا ندركه في ذاته، وإنما نستدل على وجوده بآثاره إذا كان خارج الذرة، وأما إذا كان داخل الذرة فإنه لا يقبل الملاحظة أصلًا.

---

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة (٢١٦).

(٢) تاريخ الفكر الأوروبي الحديث (٢٢٥).

واكتشفوا أيضًا أن الإلكترون يدور حول النواة في مدارات محددة، ولكنه لا يثبت على مدار واحد دائما، وإنما يتغير مداره حسب مقدار الطاقة في الذرة، وأن الذرة تقذف بإشعاعات مختلفة الأنواع، وهي حين تقذفها تقذفها بطريقة تلقائية بدون تفسير، ودون تنبؤ بها ولا بما سوف يكون للذرة(١).

ومن مكونات نظرية الكم «مبدأ اللايقين»، ويسمى «مبدأ اللاتحديد»، وهو المبدأ الذي جاء به هيزنبرج، فقد اكتشف أن الإلكترون ليس له وضع محدد يمكن رصده فيه، وقد حاول هيزنبرج أن يعرف شيئًا عن طبيعة الإلكترون بشتى السبل فلم يفلح، حتى وصل إلى مبدأ اللايقين الذي يقول: إن من المستحيل أن ترصد موضع الإلكترون وسرعة حركته واتجاهه بدقة.

وتوصل عدد من فلاسفة العلم المعاصرين من تلك النظريات إلى أن العلم يدفع نحو الشك والاحتمال، ويحطم اليقين المعرفي، وفي بيان هذا المعنى يقول جيمس جينز لما ذكر فكرة الإشعاع: «هكذا نجد أن ذرية الإشعاع تحطم مبدأ اتساق الطبيعة، وأن ظواهر الطبيعة لم تعد محكومة بقانون سَبَبِي»(٢)، ويقول ريتشنباخ: «أما الفلسفة العلمية فهي ترفض أن تقبل أي معرفة بالعالم الفيزيائي على أنها تتصف باليقين المطلق... المجال الوحيد الذي يمكن بلوغ اليقين فيه هو مبادئ المنطق الرياضية، غير أن هذه المبادئ تحليلية فارغة، فيقين أي مبدأ إذا لا ينفصل عن كونه فارغا»(٣).

وأما برتراند رسل فإنه يؤكد على أن نتائج العلم الحديث تؤدي إلى الشك المعرفي لا محالة، فيقول: «بينما العلم من حيث هو بحث عن المقدرة تزداد انتصاراته زيادة مستمرة، فإن العلم من حيث هو بحث عن الحق قد قتله الشك، الذي أنتجه مهارة العلم، وليس من سبيل لإنكار أن هذا موقف يؤسف له، لكن لا يسعني التسليم بأن الموقف يتحسن بإحلال الخرافة محل الشك، كما يدعو كثير من أبرز العلماء، قد يكون الشك أليما، وقد يكون مجديا، ولكنه على الأقل مخلص أمين، وثمرة من ثمار البحث عن الحقيقة»(٤).

---

(١) انظر: من النظريات العلمية الحديثة إلى المواقف الفلسفية، محمود فهمي (١٠٤).
(٢) الفيزياء والفلسفة، جيمس (١٩٢).
(٣) نشأة الفلسفة العلمية (٢٦٥).
(٤) النظرة العلمية (٩١).

نقد الشك العلمي:

ولكن تأسيس الشك المعرفي اعتمادًا على النظريات العلمية الحديثة غير صحيح، وهو متضمن لحزمة من الأخطاء المنهجية والاستدلالية، **وتتضح تلك الأخطاء بالأمور التالية:**

• **الأمر الأول: الخلل في الفهم والبناء؛** وذلك أن تلك الدعوى قائمة على أن مبدأ اللاتحديد أو اللاحتمية متعلقة بقضية السببية الفطرية في الوجود، والحقيقة أنه ليس كذلك، فهو لا يتعلق بمبدأ السببية، وإنما يتعلق بمبدأ الاطراد والحتمية، وهما مبدآن مختلفان في الحقيقة، فمبدأ السببية يقتضي أن لكل حادث سببا، وهو مبدأ فطري قبلي، ومبدأ الحتمية يقتضي وجود السبب يستوجب وجود المسبب إذا تكررت الظروف نفسها.

فذلك القانون لا يقول: إن الحوادث على المستوى الذري ليس لها سبب، وإنما يقول: إنه لا يمكن التنبؤ بها، ولا تحديد أسبابها بدقة.

ومما يدل على ذلك أن فيزياء الكم تسير وقف قواعد وقوانين منضبطة وتحكمها أسس محكمة، ولو كانت تقرر العشوائية المنافية لقانون العلية القبلي لما أضحت علمًا يمكن أن يدرس وتتم الاستفادة منه.

وفي بيان هذا المعنى يقول عالم الفيزياء ماكس بورن ـ وهو أحد مؤسسي ميكانيكا الكم ـ: «القول بأن الفيزياء قد تخلت عن السببية قول لا أساس له من الصحة، صحيح أن الفيزياء الحديثة قد تخلت عن بعض الأفكار التقليدية وعدلت فيها، لكن لو توقفت الفيزياء عن البحث عن أسباب الظواهر فلن تصبح حينها علما»[(١)].

ومن أعمق الأمور التي أدت إلى وقوع الإشكال والاضطراب في تحديد موقف ذلك المبدأ من مبدأ السببية: الاختلاط في استعمال مصطلح السببية ذاته، وأنها تارة تستعمل بمعنى العلية، وتارة تستعمل بمعنى الحتمية، وقد نبه على هذا الخلل ف. سي. س نورثروب، فإنه ناقش الآثار المعرفية التي يمكن أن تترتب على فيزياء الكم فقال: «وماذا عن مبدأ العلية (السببية) والحتمية في ميكانيكا

---

(١) اختراق عقل، أحمد إبراهيم (٨٢)، وانظر المرجع نفسه (١٠٣).

الكم؟ أغلب الظن أن اهتمام غير المختصين يتعلق بهذا السؤال في المقام الأول»[1].

ثم ذكر أن هناك صعوبات في الجواب على هذا السؤال، وفيه أجوبة متناقضة، وذكر أن من أسباب تلك أن مصطلح السببية يستعمل في الفيزياء بمعنيين: العلية والحتمية، وقال: «فجواب ميكانيكا الكم سيكون واضحًا وضوحًا لا لبس فيه حين يتوضح بأي معنى يتم استعمال مفهوم العلية (السببية)»[2].

• **الأمر الثاني: الاختزال في المواقف**؛ وذلك أن المستدل بقانون اللاتحديد على نفي السببية اختزل المواقف المتعارضة من مقتضيات ذلك القانون، وتعامل في استدلاله وكأنه لا خلاف في أن ذلك المبدأ ليس له إلا نتيجة واحدة منحصرة في إنكار مبدأ السببية.

والحقيقة أن الأمر ليس كذلك، فهناك خلاف شديد في تحديد الآثار المعرفية التي يمكن أن تقتضيها قوانين فيزياء الكم، وعلماء فلسفة العلوم مختلفون فيها كثيرًا[3]، فلا يصح أن تؤخذ بعض تلك المواقف وتجعله حجة قاطعة، ويدعى أنها الممثلة للعلم، وتُلغَى بها الأقوال والمواقف.

• **الأمر الثالث: الخلط بين الموقف الطبيعي والموقف العلمي**؛ وهذا خلل منهجي ظاهر؛ وذلك لأن كلًّا من الموقفين له طبيعته الخاصة في النظر إلى الأشياء، وكلٌّ منهما له مجاله وغرضه الخاص به، فكما لا يصح أن نحكم على الموقف العلمي بما يقتضيه الموقف الطبيعي، كذلك لا يصح أن نحكم على الموقف الطبيعي بما يقتضيه الموقف العلمي، فلا يصح أن نحكم على صورة البرتقالة التي تحصل بالموقف الطبيعي بالبطلان لأجل مخالفتها لصورتها في الموقف العلمي؛ لأن كلًّا له طريقته في إدراك الشيء، وفي بيان هذا يقول فؤاد زكريا: «من العبث أن ننقد الصورة التي نكونها للعالم في موقفنا الطبيعي لاختلافها عن الصورة العلمية للعالم؛ إذ إن كلًّا من الصورتين تؤدي وظيفة

---

(١) مدخل إلى قضايا الفلسفة الطبيعية ـ ضمن كتاب الفيزياء والفلسفة، فيرنر هايزنبيرغ ـ (٢٥١).

(٢) المرجع السابق (٢٥٢).

(٣) انظر في الإشارة إلى كثرة الخلاف في آثار فيزياء الكم: تاريخ موجز للزمان، ستيفن هوكنج (٥٨).

مختلفة تمامًا عن وظيفة الأخرى، وتسري على مجال مخالف تمامًا لمجالها»[1].

فلا يصح أن نبطل صورة الكتاب في الميكروسكوب (المكبر) استنادًا إلى عجز التلسكوب (المصغر) عن إدراكه؛ لأن التلسكوب لم يوضع لإدراك الأمور الصغيرة، ولا يصح أن نُبْطل وجود النجوم والمجرات بناءً على عدم إدراك الميكروسكوب؛ لأن الميكروسكوب لم يوضع لها، وكذلك لا يصح أن نبطل صورة الشيء في الإدراك الطبيعي بناءً على أن تلك الآلات لم تدركها كما هي عليه في الموقف الطبيعي؛ لأنها لم توضع لتحصل ما يمكن للموقف الطبيعي أن يدركه.

فتحصل أن كل إدراك له مجاله الخاص به، فالموقف الطبيعي يحكم في العالم الطبيعي، والموقف الميكروسكوبي يحكم في العالم الصغير، والموقف التلكسوبي يحكم في العالم الكبير، والخلط بين هذه المجالات يؤدي إلى نتائج باطلة حتمًا.

وفي بيان هذا تقول سوزان ستبنج: «لا شيء سوى الفوضى يمكن أن ينتج عن الخلط بين اللغة التي تستخدم استخدامًا سليما للتعبير عن الأشياء المحيطة بنا، وعن معاملاتنا اليومية، وبين اللغة المستخدمة لغرض المناقشة الفلسفية والعلمية.... إن النظريات الحديثة في الفيزياء تؤدي على أي نحو إلى إثبات بطلان المادية، أو يمكن استخدامها في تقديم أية حجج مؤيدة للمثالية»[2].

ويقول تولمين: «ليس من حق العالم أن يشك في أي تفسير للتجربة تقدمه اللغة اليومية المعتادة بحجة أن هذه اللغة تخفق فيما تتصدى له؛ ذلك لأن اللغة اليومية تصف موضوعات تجربتنا على نحو يحقق أغراضنا المعتادة أكمل تحقيق... فالمنضدة التي أكتب عليها صلبة، وكذلك الحال في الكرسي الذي أجلس عليه، ومن حقي أن أتخذ أيًا منهما مثلًا للشيء الصلب عندما أقوم بتعليم أي شخص فكرة الصلابة، وعلى أساس معرفتي بصلابتها أبني اقتناعي بأنني إذا اصطدمت بأي منهما في الظلام فسوف أصاب بكدمة»[3].

---

(١) نظرية المعرفة والموقف الطبيعي، فؤاد زكريا (٢٠).
(٢) المرجع السابق (٢٢).
(٣) المرجع السابق (٢٣).

وفي التحذير من هذا الخلط الاستدلالي يقول بول موي: «ينبغي الحذر من استخلاص نتائج فلسفية منه ـ أي: مبدأ اللاتحديد ـ تتجاوز مجال تطبيقه ـ وهو علم الطبيعة الذري ـ، فعندما نكون إزاء أجسام في مستوى ملاحظتنا العادية، يكون من الخطأ تطبيق مبدأ اللاتعيين عليها، فكتلة هذه الأجسام أكبر من أن تضطرب مواقعها بسبب حركة الموجات المكتشفة»[1].

فإن قيل: ولكن هناك تعارضا بينا بين ما يدرك عن الأشياء بالحس الطبيعي وما يدرك بالوسائل العلمية، فلا بد من الترجيح بينهما، ولا بد أن يكون أحدهما هو الممثل لحقيقة الشيء دون الآخر.

قيل: فرض التعارض هو الخطأ، فأصل الجواب السابق قائم على أن لا تعارض بين المجالين، وإنما هي بمثابة النظر إلى الشيء من جهات متعددة ولأغراض متنوعة، والتعارض لا يكون إلا إذا حصل النظر من جهة واحدة.

• **الأمر الرابع: القفز الحكمي**؛ وذلك أن العلم التجريبي لم ينته بعد، ولم يصل إلى آخر مراحله، بل ما زال في خطواته الأولى، ولم يتعرف على العالم بشكل كامل، فكيف نحتكم إلى دليل لم تكتمل صورته بعد؟!!

إن الاحتكام إلى العلم في مرحلة من مراحله لو كان أمرًا مبررًا ومقبولًا ولازمًا لحق لنا أن نبطل كثيرًا من النظريات اللاحقة بحجة أنها مخالفة لنظريات علمية سابقة عليها، وقد بنيت عليها مواقف فلسفية لازمة.

ونتيجة لقصور النظريات العلمية الحديثة وعدم اكتمال التصور عن جملة العالم فقد كانت نتائجها المعرفية متضاربة وغير متسقة فيما بينها[2]، والاعتماد على جنس محدد من تلك النظريات وترك الجنس الآخر يوقع في الازدواجية الاستدلالية، وهو أمر معيب في قوانين المنطق.

• **الأمر الخامس: فقدان الاطراد السلوكي**؛ وذلك أن من اكتشف تلك الاكتشافات العلمية لم يغير تعامله مع الأشياء بناءً على ما يتوافق مع طبيعة الشيء في الموقف العلمي، فالعالم الذي اكتشف صورة أخرى للمنضدة ما زال يكتب عليها ويضع عليها منظاره، فلو أخذ بما اكتشفه عن المنضدة لما كتب

---

(١) المنطق وفلسفة العلوم (٣٢٢).

(٢) انظر: منازع الفكر الغربي، جود (١٥).

عليها؛ لأنه كيف يكتب الإنسان على جبال شاهقة وأودية سحيقة؟! ولو أخذ بما اكتشفه عن الكرسي لما جلس عليه؛ لأنه كيف يجلس على شيء متحرك وفي سيلان دائم، بل لما استطاع أن يسير على الأرض؛ لأنه سوف يغرق في تلك الذات المتحركة السيالة.

وهذا كله يؤكد ضرورة التفريق بين المواقف المختلفة في إدراك الشيء المعين، وإذا ثبتت ضرورة التفريق بين المجالين، فإن ذلك يدل بالضرورة على أنه لا يصح إبطال اليقين في المجال الطبيعي بعدم اليقين في المجال العلمي.

النوع الثاني
الشك الاحترازي/المنهجي

المراد بالشك الاحترازي المنهجية العلمية التي لا تتسرع في تأسيس اليقين، ولا تتهاون في مسالكها، وتلتزم بالعملية الفحصية النقدية لكل المعارف قبل التسليم بها؛ بغية الوصول إلى المعرفة الصحيحة الخالية من الشوائب والخلل والالتباس.

وفي وصف حقيقة الشك المنهجي يقول توفيق الطويل: «هو منهج يفرضه صاحبه بإرادته رغبة منه في امتحان معلوماته واختبار معرفته وتطهير عقله من كل ما يحويه من مغالطات وأضاليل، وهو يمكّن صاحبه من البدء بدراسة موضوعه وكأنه لا يعلم عنه شيئا، فلا يتأثر بالأخطاء المألوفة أو المغالطات التي يتلقاها عن غيره من الناس أو يقرؤها في كتب الباحثين»[(١)].

وسمي هذا النوع بالشك الاحترازي باعتبار أنه منهج يقوم على الاحتياط والاحتراز في بناء المعارف والعلوم.

ويطلق على هذا النوع من الشك ألقاب كثيرة، ومن أشهرها: الشك المنهجي، باعتبار أن الفيلسوف يجعله منهجًا وطريقًا له في الوصول إلى اليقين، وينعت أيضًا بالشك الفلسفي، باعتبار أن التفكير الفلسفي يقوم دائما على التساؤل والنقد والفحص[(٢)].

---

(١) أسس الفلسفة (٢١١).

(٢) انظر: تمهيد للفلسفة، محمد حمدي زقزوق (١٢٧)، وأسس الفلسفة، توفيق الطويل (٢١٠).

ولكن التسمية بالشك الاحترازي أولى من غيرها؛ لأنها تكشف عن حقيقة ذلك النوع، وتبين طبيعته ووظيفته والهدف منه.

ومن خلال المفهوم السابق ينجلي أن الشك الاحترازي لا يتوجه إلى التشكك في جنس الحقائق ولا في إمكان الوصول إلى العلم بها، وإنما يتوجه بشكل أساسي إلى طرق العلم وسبله، فهو بذلك يعد وسيلة من وسائل العلم الصحيح النافعة، ومنهاجًا من مناهج المعرفة المفيدة.

أهمية الشك الاحترازي وثمرته:

حين كانت المعرفة الإنسانية معرضة للوقوع في الأخطاء، ومهيأة للدخول في متاهات الخرافة، وغير معصومة من الولوج في غياهب الالتباس والغموض والاضطراب، كان لا بد لها من منهج يقوم على الدقة الشديدة في الفحص والاختبار، ويلتزم بالاحتراز الغليظ في قبول أو رد أي فكرة، ومتى ما غابت تلك الروح النقدية فَقَدَ المنهج المعرفي حقيقته وأضاع رونقه، ودخلت المعرفة الإنسانية في ظلمات الجهل والخرافة من أوسع أبوابها.

فالشك الاحترازي خير طريقة لاتقاء الوقوع في الأخطاء، ومن أفضل الوسائل التي تساعد على تطهير العقل من الأغلاط والأضاليل، ومن أجدى السبل التي تقوي المناعة في العقل الإنساني وتحميه من التخبط في المتاهات المعرفية[١].

وإذا كان الشك الاحترازي وسيلة من الوسائل فإن ذلك يعني أنه لا يمارس إلا في المعارف التي تحتاج إلى فحص واختبار، ولا يفعّل إلا في الحالات التي يمكن أن يتسلل من خلالها الخطأ والانحراف.

أما المعارف الصادقة بنفسها، كالقول بأن الكل أكبر من الجزء والقول بعدم التناقض، وغيرها من المبادئ الأولية، فإنها لا تحتاج إلى توقف احترازي؛ لكون صدقها راجعا إلى نفس تصورها؛ ولأنه لا يمكن أن يكون في البديهيات ما هو باطل؛ إذ لو جوزنا «أن يكون في البديهيات ما هو باطل لم يمكن العلم بأن تلك البديهية المميّزة بين ما هو صحيح من البديهيات الأولى وما هو كاذب

---

(١) انظر: أسس الفلسفة، توفيق الطويل (٢١١).

مقبول التمييز، حتى يعلم أنها من القسم الصحيح، وتلك لا تعلم إلا ببديهية أخرى مبينة مميزة، وتلك لا يعلم أنها من البديهيات الصحيحة إلا بأخرى، فيفضي إلى التسلسل الباطل، أو ينتهي الأمر إلى بديهية مشتبهة لا يحصل بها التمييز، والنظريات موقوفة على البديهيات، فإذا جاز أن تكون البديهيات مشتبهة فيها حق وباطل كانت النظريات المبنية عليها أولى بذلك، وحينئذ فلا يبقى علم يُعرف به حق وباطل، وهذا جامع كل سفسطة»[١].

وهو أيضًا ليس مطلوبًا في كل الأحوال وليس شرطًا في كل الظروف، فمن تحصل على اليقين من طرقه الصحيحة، وتربى تربية معرفية مستقيمة سليمة من الشوائب المنهجية وخالية من الأخطاء الاستدلالية، ونشأ نشأة علمية قائمة على الأسس الصلبة والواضحة، فإنه ليس في حاجة إلى أن يتخلى عن اليقين الذي بلغ إليه، ويرجع إلى الوراء من جديد ليشك في معارفه مرة أخرى، بل تخليه عن اليقين ورجوعه إلى الشك في هذه الحالة أمر مخالف لمقتضيات العقل السليمة.

إن مثل من يدعو من وصل إلى اليقين إلى التخلي عنه والرجوع إلى الشك مرة أخرى كمثل من يدعو من وصل إلى بيته ومأمنه ولم يصب بأثر من آثار الحروب والهلاك والمصائب التي كانت في طريقه إلى الخروج من البيت مرة أخرى ليتعرض لتلك المخاطر والمهالك، ويعلم وعورة ما كان هناك! وهذا الأمر قبيح في قوانين العقل والمنطق.

وإذا مورس الشك الاحترازي بطريقته الصحيحة المنضبطة فإن ذلك يساعد بشكل كبير على تحرر الفكر من الشوائب والأخطاء، ويحافظ على نقاء وسلامة المعرفة من النقائص والنقائض التي تكدر صفوها وتشوه جمالها.

والشك الاحترازي يقوي من صلابة الحق ويشد من أزره ويحافظ على تماسكه؛ لأنه يقوي من مناعة العقل فلا يسمح بتسلل الخلل إلى هيكل الحق وبنيانه.

وهو يساعد على تطور الفكر وحيويته، والفكر الذي يغيب عنه الشك الاحترازي أو تضعف قيمته يزداد فيه التقليد الأعمى، ويتكبل العقل فيه عن الإنتاج، وتتقيد الأذهان عن التعمق في البحث والتنقيب، فيبقى الفكر فقيرًا ذابلًا

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية (٦/ ١٥)، وانظر: إحصاء العلوم، الفارابي (٢٧).

هشًّا هزيلًا[1].

نشأة الشك الاحترازي وتطوره:

حين نرجع إلى تاريخ التفكير الفلسفي والمعرفي نجد للشك الاحترازي وجودًا عند جلّ المدارس الفلسفية، والاختلاف بينها يرجع إلى وضوح معالم ذلك النوع من الشك وجلاء قواعده وقوة الالتزام به.

وليس من غرض البحث التوسع في تتبع تاريخ وجود الشك المنهجي، وإنما المقصود تقديم صورة كاشفة عن حضوره التاريخي، وقد ذكر بعض الباحثين أن منهج التهكم الذي اتخذه سقراط مع السوفسطائية يمثل في الجانب السلبي منه ممارسة للشك الاحترازي؛ حيث إنه قصد به إثارة الشكوك والتساؤلات ضد الأباطيل السوفسطائية؛ ليظهر مواطن الخلل في تفكيرهم، ويطهر المعرفة الإنسانية منها[2].

وأما أرسطو فإنه أكد بقوة على أهمية الشك الاحترازي في بناء المعرفة، ودعا من يريد اكتساب ملكة تحصيل المعرفة إلى سلوك ذلك، فيقول: «إن الذين يقومون ببحث علمي من غير أن يسبقوه بشك يزاولونه يشبهون الذين يسيرون على غير هدى، فلا يعرفون الاتجاه الذي ينبغي أن يسلكوا»[3].

وأما التاريخ الإسلامي فإنه لم يعدم من وجود من أكد على ضرورة الشك الاحترازي ولزوم الأخذ به وجعله منهجًا، ومقالات العلماء الدالة على ذلك مبثوثة في مصنفاتهم، والروح العلمية التي عاشها المدققون منهم كلها تدل على أهمية هذا النوع من الشك وعلى حضوره الكثيف في مزاولاتهم المعرفية.

ومن أول وأقوى من فعّل منهج الشك الاحترازي في معارفهم: علماء الحديث، فعلمهم في الحقيقة قائم في أساسه ولبه على المبالغة في التثبت والتدقيق والفحص العميق، وتتجلى منهجية الشك المنهجي لديهم في مواضع

---

(١) انظر في أهمية الشك المنهجي في البحث العلمي وثمرته عليه: مدخل إلى دراسة الطب التجريبي، كلود برنار (٣٥ ـ ٣٦).

(٢) انظر: أسس الفلسفة، توفيق الطويل (٢١٢).

(٣) أسس الفلسفة، توفيق الطويل (٢١٣)، ونظرية العلم عند أرسطو، مصطفى النشار (٩٢)، وقصة الفلسفة، ول ديورانت (١١٥).

كثيرة من علمهم، كالتأكد من اتصال السند، والاحتياط الشديد في البحث عن عدالة الرواة وضبطهم، والتحقق من سلامة الحديث من الشذوذ، والتحري في سلامة الحديث من العلة الخفية القادحة، وقد أسسوا ضوابط وقوانين دقيقة للتدقيق في كل تلك الشروط[1].

وفي التأكيد على أهمية الشك الاحترازي نجد الجاحظ ـ وهو من علماء الكلام ـ يعقد مبحثًا بعنوان «الشك واليقين» قال فيه: «اعرف مواضع الشّكّ وحالاتها الموجبة له، لتعرف بها مواضع اليقين والحالات الموجبة له، وتعلم الشَّكّ في المشكوك فيه تعلُّمًا، فلو لم يكن في ذلك إلّا تعرُّف التوقُّف ثمَّ التثبُّت لقد كان ذلك ممَّا يحتاج إليه»[2]. فهذا القول من الجاحظ ليس دعوة إلى الشك المطلق، وإنما إلى الشك الاحترازي العلمي، ويدل على ذلك أنه قيده بما يقبل الشك فقال: «وتعلم الشَّكّ في المشكوك فيه تعلُّمًا»، وهو ما يدل عليه حال الجاحظ حيث إنه لم يكن شك في كل شيء من المعارف.

وفي سياق تحذير الغزالي من التقليد والتبعية للآخرين ينبه على أهمية الشك الاحترازي فيقول: «ولو لم يكن في مجاري هذه الكلمات إلا ما يشككك في اعتقادك الموروث لتنتدب للطلب، فناهيك به نفعا؛ إذ الشكوك هي الموصولة إلى الحق، فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال»[3]. وهذا النص محتمل لعدة معانٍ، ولكن الأرجح أن الغزالي لا يقصد الشك المطلق، وإنما يقصد به الشك الاحترازي الذي يخلص الباحث عن الحق من التقليد ومتابعة الآخرين على غير بينة، ويدل على ذلك أنه ذكره في سياق بيان اختلاف الناس في الحق وتعدده، والدعوة إلى النظر للوصول إلى الحق مع كثرة الاختلاف.

وقد توالى عدد من الدارسين على جعل الحالة الشكية العنيفة التي مر بها الغزالي في بعض مراحل حياته كما شرحها في كتابه «المنقذ من الضلال» ممثلة

---

(١) انظر في توضيح ذلك بالتفصيل: الشك المنهجي وتطبيقاته عند لمحدثين، خالد منصور الدريس، مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، العدد (٢٤) (ص١٠٧ ـ ١٤٠).

(٢) الحيوان (٦/ ٣٥).

(٣) ميزان العمل (٤٠٩).

للشك المنهجي الاحترازي، وجعلوه بذلك سابقا للفيلسوف الفرنسي ديكارت![1].

ولكن هذا الوصف غير صحيح، وذلك أن الحالة الشكية التي مر بها الغزالي لم تكن من قبيل الشك الاحترازي، وإنما كانت من قبيل الشك الهدمي المطلق؛ حيث إنه شك في كل شيء حتى في الأمور الضرورية؛ ولأجل هذا عدها الغزالي ذاته مرضا شفاه الله منه، فيقول: «ودام قريبًا من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال، لا بحكم النطق والمقال، حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال»[2].

ومما ينبغي التنبيه عليه أيضًا أن بعض الدارسين جعل قول أبي هاشم المعتزلي وغيره بأن أول واجب على المكلف إنما هو الشك مندرجا ضمن الشك الاحترازي المنهجي[3].

وهذا غير صحيح أيضًا؛ لأن أبا هاشم وغيره حين قالوا: بأن أول واجب المكلف الشك لم يقولوا به طلبًا منهم للفحص والتدقيق المعرفي، ولا لأجل أنهم يشككون في المعارف والعلوم، ولا لأجل أن لديهم منهجا شكيا يجعلهم لا يقبلون الأفكار إلا بعد فحصها والشك فيها، كل ذلك لم يكن مؤثرًا في موقفهم، وإنما قالوا به لأنهم رأوا قول أصحابهم بوجوب النظر على العبد حتى يتحصل الإيمان بوجود الله = يستدعي سابقة الشك في وجود الله، ليصح معه حصول المعرفة به، وإلا أصبح النظر تحصيل حاصل، فلما رأوا أن ذلك لازم لأقوال أصحابهم قالوا به حتى يحققوا فائدة النظر الواجب، فهم إذن إنما قالوا بقولهم التزاما منهم بلازم مذهبهم، وليس طلبا لليقين والتزامًا بمنهج شكي محدد[4].

وهذا الموقف مع بطلانه وعدم استقامته إلا أنه لا يندرج ضمن الشك المنهجي ولا الهدمي؛ لأنه متعلق بقضية جزئية، لها ملابسات خاصة، وليس منهجًا عامًّا متعلقًا ببناء المعرفة.

---

(١) انظر: المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، محمد حمدي زقزوق (٨١)، والمعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية (١٠٣).

(٢) المنقذ من الضلال (١٠).

(٣) انظر: تاريخ الفلسفة في الإسلام، دي بور (١١٥)، وتمهيد في الفلسفة، محمود حمدي زقزوق (١٢٩).

(٤) انظر: أبكار الأفكار، الآمدي (١/ ١٧٠).

النموذج الديكارتي في الشك المنهجي:

يعد الشك الذي أقامه الفيلسوف الفرنسي المعاصر ديكارت ودعا إليه أشهر نماذج الشك الاحترازي المنهجي وأكثرها انتشارًا في الأوساط الفلسفية المعاصرة، ولا يكاد يذكر هذا النوع من الشك إلا ويذكر معه ديكارت، وكأنهما أصبحا وجهين لعملة واحدة.

وقد ابتدأ ديكارت بالتأكيد على أن الشك أمر ضروري للوصول إلى اليقين، وأنه الطريق الوحيد الموصل لذلك، حيث يقول: «للفحص عن الحقيقة يحتاج الإنسان مرة في حياته إلى أن يضع الأشياء جميعًا موضع الشك بقدر ما في الإمكان»[١].

وبعد تأكيده ذلك طفق يشكك في الحواس وفي كل معارفها، بحجة أنه جرب الحواس فوجدها خداعة في بعض الأوقات، ومن الحكمة أن لا نطمئن كل الاطمئنان إلى من خدعونا ولو مرة واحدة[٢]، ثم اعتمد على حجة الأحلام الشهيرة في التشكيك في كل المعارف الحسية، وشدد على أنه يجب أن نشك في كل الأحوال الحسية؛ لأنه من ذا الذي يضمن لنا أن تكون تصوراتنا في اليقظة مثل تصوراتنا في المنام، كلها خيالات لا حقيقة لها؟![٣].

ثم شكك في دلالة العقل بحجة أن بعض الناس يخطئون فيه، وما طرأ عليه الخطأ مرة فهو ليس أهلًا للاعتماد عليه[٤].

وزيادة منه في الشك افترض فروضًا لم يسبق إليها، ومن ذلك: أنه افترض أن هناك شيطانًا خبيثًا ذا مكر ودهاء قد استعمل كل ما أوتي من قوة ومهارة لإضلالنا، وأن جميع الأشياء التي نراها ونحس بها من السماء والأرض والهواء والألوان والأشكال وسائر الأمور الخارجية ما هي إلا من أوهام ذلك الشيطان![٥].

---

(١) مبادئ الفلسفة، ديكارت (٥٣).

(٢) انظر: التأملات، ديكارت (٥٨).

(٣) انظر: المرجع السابق (٥٩).

(٤) انظر: مبادئ الفلسفة، ديكارت (٥٥).

(٥) انظر: التأملات (٦٣).

ومن افتراضاته: أنه إذا كان الله الذي خلقنا، وهو على كل شيء قدير، وقد سمحت قدرته أن نخطئ في بعض الأحيان، فما الذي يدرينا، فربما كانت مشيئته أن يجعلنا بحيث نكون دائما على ضلال، حتى في الأشياء التي نظن أننا على بينة منها، فإنه ما دام قد سمح بأن نضل في بعض الأحيان ـ كما علمنا من ملاحظة الواقع ـ فلم لا يستطيع أن يسمح بأن نضل على الدوام؟!![1].

ومع هذه التراكمات من الشكوك إلا أنه بقي شيء واحد عند ديكارت لا يمكن أن يطرأ عليه الشك وهو أنه يشك! وكونه يمارس الشك يعني بالضرورة أنه يفكر، فاستدل بالتفكير على وجوده، وصاغ ذلك في عبارته الشهيرة: «أنا أفكر إذن أنا موجود»[2].

وقد أكد ديكارت على أن شكه ليس هو الشك الهدمي المطلق، وإنما هو وسيلة ومنهج للوصول إلى اليقين حيث يقول: «لم أكن مقلدًا الارتيابيين الذين لا يشكون إلا ابتغاء الشك، وإنما قصدت إلى التثبت، وإلى تجنب الأرض الرخوة والرمل المتحرك؛ لكي أجد الصخر والصلصال»[3].

نقد الشك الديكارتي:

مع أن الشك الديكارتي غدا النموذج الأكثر شهرة في تمثيل الشك المنهجي والأوسع انتشارًا وذكرًا بين الدارسين، إلا أنه عند التدقيق فيه لا يصح اعتباره مندرجا ضمن الشك الاحترازي المنهجي، فضلًا عن أن يكون الممثل له؛ لكونه متلبسًا بإشكاليات معرفية ومنهجية عديدة، ومختلطًا مع أخطاء استدلالية متنوعة، تؤول به إلى أن يكون شكًّا باطلًا منعدم الصحة.

وأساس الخطأ الذي وقع فيه ديكارت في تأسيسه للشك المنهجي أنه سلم لأتباع الشك الهدمي أصولهم الاستدلالية وتأثر بمنهجهم، واستند إلى الحجج نفسها التي ساقها للتشكيك في إمكان المعرفة الحسية والعقلية، بل زاد عليهم أن افترض للشك افتراضات لم تكن موجودة لديهم، ومع تسليمه بذلك كله أراد أن يؤسس لليقين بطرق أخرى! فلم تكن رؤيته الشكية متصفة بالانضباط ولا الاتساق

---

(١) انظر: مبادئ الفلسفة (٥٥).
(٢) مبادئ الفلسفة (٥٦).
(٣) مقال عن المنهج (٤٥).

الاستدلالي، ولم تغلق باب الشك، وإنما أبقت على منافذه مشرعة!

والكشف عما في الشك المنهجي عند ديكارت من خلل معرفي واستدلالي يتحصل في الأمور التالية:

- **الأمر الأول: قلب المعادلة المعرفية**؛ وذلك أن المعرفة الإنسانية المستقيمة لا بد أن تبتدئ أولا بأمور يقينية ضرورية ثابتة بنفسها ولا تحتاج إلى استدلال لإثبات صحتها، وفي تأكيد ذلك وبيان مستنده وعلته يقول ابن تيمية: «البرهان الذي ينال بالنظر فيه العلم لا بد أن ينتهي إلى مقدمات ضرورية فطرية، فإن كل علم ليس بضروري لا بد أن ينتهي إلى علم ضروري؛ إذ المقدمات النظرية لو أثبتت بمقدمات نظرية دائما لزم الدور القبلي أو التسلسل في المؤثرات في محل له ابتداء، وكلاهما باطل بالضرورة واتفاق العقلاء من وجوه، فإن العلم النظري الكسبي هو ما يحصل بالنظر في مقدمات معلومة بدون النظر؛ إذ لو كانت تلك المقدمات أيضًا نظرية لتوقفت على غيرها، فيلزم تسلسل العلوم النظرية في الإنسان، والإنسان حادث كائن بعد أن لم يكن، والعلم الحاصل في قلبه حادث، فلو لم يحصل في قلبه علم إلا بعد علم قبله للزم أن لا يحصل في قلبه علم ابتداء، فلا بد من علوم بديهية أولية يبتدئها الله في قلبه وغاية البرهان أن ينتهي إليها»[1].

فالارتكاز على المقدمات الضرورية إذن هو الخطوة الأولى في بناء المعرفة الإنسانية المستقيمة، وتجلية المقدمات الضرورية هي النقطة الأولى في خط المعرفة.

ووقوع الشك في تلك المقدمات الضرورية يؤدي إلى إغلاق منافذ البلوغ إلى اليقين؛ لأنها تبطل الاستدلال بجملته، وفي بيان ذلك وبيان منهج التعامل مع القدح في الضروريات يقول ابن تيمية: «والشبهات القادحة في تلك العلوم لا يمكن الجواب عنها بالبرهان؛ لأن غاية البرهان أن ينتهي إليها، فإذا وقع الشك فيها انقطع طريق النظر والبحث؛ ولهذا كان من أنكر العلوم الحسية والضرورية لم يناظر، بل إذا كان جاحدًا معاندًا عوقب حتى يعترف بالحق، وإن كان غالطًا إما لفساد عرض لحسه أو عقله لعجزه عن فهم تلك العلوم، وإما لنحو ذلك،

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٣٠٩).

فإنه يعالج بما يوجب حصول شروط العلم له وانتفاء موانعه، فإن عجز عن ذلك لفساد في طبيعته عولج بالأدوية الطبيعية أو بالدعاء والرقى والتوجه ونحو ذلك، وإلا ترك»[1].

ولكن ديكارت قلب هذه المعادلة، فجعل الخطوة الأولى في تأسيس المعرفة الابتداء بالشك وإحداث الارتياب في مصادرها الأصلية، ومثل هذا القلب يغلق الأبواب دون الوصول إلى أي يقين، فإذا أُبطل كل اليقين في المصادر فلا يمكن للشك أن يندفع، فأي يقين يمكن أن يتحقق مع التشكيك في كل مصادر المعرفة؟!

فإن الاستدلال لا يمكن أن يتقدم خطوة واحدة إذا ابتدأ المرء بالشك؛ لأن الاستدلال لا يتحقق إلا مع وجود قاعدة يقوم عليها الدليل، فإذا انتفت تلك القاعدة فلا يمكن للدليل أن يقوم، وفي بيان الخطأ بالابتداء بالشك يقول برتراند رسل: «أعتقد أنه من غير الممكن أن ننتقل خطوة واحدة إذا نحن بدأنا من الشك، فعلينا إذن أن نبتدئ من تسليم عريض بكل ما يبدو أنه معرفة أيًّا ما كان، وأنه ليس ثمة سبب معين لرفضه»[2].

• **الأمر الثاني: القفز الحكمي**؛ وذلك أن ديكارت قدح في كل معطيات الحواس، بحجة أنه وجدها تخطئ في بعض الأحيان، فعمم حكمه على جميع ما يأتي من خلالها، ولم يفرق بين حالة الاعتدال وحالة الاعتلال، ولم يراعِ الفرق بين اختلاف الظروف التي يتوصل الحس فيها إلى إدراك المحسوس، كالبعد والقرب، واختلاف الظروف التي يوجد فيها المحسوس.

وكذلك قدح في قدرة العقل على تأسيس المعرفة بحجة أنه وجد بعض الناس يخطئ فيها، فعمم حكمه على كل ما يأتي به العقل، ولم يفرق بين الأحوال المختلفة في عقول الناس، ولا بين حالة العقل قوة وضعفًا.

وكل هذه الأصناف من الاستدلالات متضمنة للقفز الحكمي غير المسوغ، ومرتكزة على التعميم المتعسف، وقد سبق الكشف عما في هذا النوع من الاستدلال من خلل في المبحث السابق.

---

(١) المرجع السابق (٢/ ١١٠).

(٢) فلسفتي كيف تطورت (٢٤٧).

• **الأمر الثالث: الاستناد إلى الافتراضات الخيالية**؛ ففي سياق التبرير للشك في مصادر المعرفة الإنسانية ويقينيتها يفترض ديكارت افتراضات وهمية لم يعرف أن أحدًا سبقه إليها، ومن أشهر افتراضاته: الشيطان الشرير والإلٰه الذي يريد أن يضل الناس، ومثل هذه الافتراضات لا يصح أن تكون مستندًا للتشكيك فيما يشعر الناس بضرورته في حياتهم؛ لأنها مبنية على إثبات وجود الأمر في الخارج بمجرد إمكانه العقلي، حيث إنه استدلال على وجود الشيطان الشرير بالفعل في الواقع بمجرد تصوره في ذهنه، وهذه طريقة معيبة في قوانين الاستدلال.

ثم تؤدي إلى نتائج لا يمكن أن يقبل بها أي عاقل، وذلك أنها تفتح الباب لأن يثبت الإنسان أن التراب الذي أمامه ماء زلال بمجرد أنه افترض ذلك في ذهنه!!

ثم إنه تلزم على تلك الافتراضات أن تغلق جميع أبواب المعرفة اليقينية؛ لأنه إذا كان هناك شيطان شرير أو إلٰه يريد أن يضل الناس، فما الذي يدرينا لعله بلغ من خبث ذلك الشيطان أن جعلنا نشعر أننا نفكر وأننا موجودون ونحن في الحقيقة لسنا كذلك؟! ومن الذي يدرينا أن ذلك الإلٰه أراد بمشيئته أن نعتقد أننا موجودون ونحن في الحقيقة نعيش في أوهام؟!

إن الافتراضات التي أقامها ديكارت في ذهنه فضلًا عن أنها لا دليل عليها ولا مسوغ منطقي لها تفتح الأبواب مشرعة أمام الشكوك، ويستحيل معها البلوغ إلى المعرفة اليقينية بحال؛ لأنه بالتسليم لها لا يمكننا أن نثبت عدم وجود ذلك الشيطان الماكر، ولا وجود ذلك الإلٰه الذي يريد لنا عدم الوقوع في الخطأ، وهو حال لا يرضى به ديكارت نفسه، فإنه يسلم بوجود اليقين وإمكان الوصول إليه.

• **الأمر الرابع: الارتكاز على حجة الأحلام**؛ وقد اهتم ديكارت بهذه الحجة كثيرًا وأطال في شرحها، وهي من الحجج التي استند إليها أتباع الشك الهدمي، وقد سبق دحضها وبيان الخلل المنهجي فيها.

ثم إن الاستناد إلى هذه الحجة يؤدي إلى الشك المطلق الهدمي، ولا يمكن مع التسليم بها تأسيس معرفة يقينية، وهذا متناقض مع حال ديكارت، فإنه بعد أن قررها واستند إليها، طفق يؤكد على وجود معرفة يقينية!!

• **الأمر الخامس: فقدان الاتساق المنهجي**؛ فمع قوة عبارات ديكارت

الداعية إلى ضرورة الشك المنهجي وصرامة التزامه به في المعارف الحسية والعقلية، إلا أنه لم يكن مطردًا مع نفسه ولا متَّسقًا مع مبادئه، حيث إنه سلم بصحة العقائد المسيحية وصحة نصوص الكتاب المقدس، وجعلها في مأمن من شكه المنهجي ونقده المعرفي[1].

مع أنها عند التحقيق أولى بالشك من المدركات الحسية، وأحق بالنقد والارتياب من غيرها، وإذا كان خطأ الحس في بعض الأحيان مبررًا للشك في كل مدركاته، فإن العقائد المسيحية ستكون أولى بذلك لكثرة ما أثاره الناقدون حولها في زمن ديكارت وقبله من اعتراضات وشكوك.

فكيف يُقبل من شخص يعلن الشك في الحواس والعقل، ثم نراه يغض الطرف عن أمور ظاهرة جدًّا في مخالفتها لبدائه العقول؟!! أليس ذلك تناقضًا منهجيًّا ظاهرًا وفقدانًا للاتساق المنهجي مع المبادئ؟!!

ومن خلال الأمور الخمسة السابقة يتجلى لنا بأن الشك الديكارتي لا يصح أن يُجعل نموذجا للشك المنهجي/الاحترازي؛ لكونه متلبسا بإشكاليات استدلالية وتصورية مخلة بالبنية الهيكلية له؛ ولأن الشك المنهجي/الاحترازي لا يقوم على التشكيك في المبادئ الأولية ولا في الأمور الضرورية، كالإدراكات الحسية والمبادئ الضرورية.

إن الشك المنهجي/الاحترازي عملية منضبطة، تسير وفق مبادئ وشروط محددة، وتلتزم بمنهجية استدلالية منضبطة، وليست مجرد شكوك مطلقة لا زمام لها ولا خطام، وليست مجرد إثارة للأسئلة من غير منهج ولا رؤية، وليست مجرد تنكر للمعرفة اليقينية بالاعتماد على الافتراضات والخيالات، وإنما هي عملية ممنهجة ومدروسة، لها قوانين وشروط مضبوطة.

وإذا كان حالها كذلك فإنه لا يحق لكل أحد أن يدعي لنفسه الشك المنهجي، ولا يصح أن يقوم بها كل من سولت له نفسه أن يمارس الشكوك ويثيرها، وإنما لا يقوم بها إلا من لديه معرفة بأصول المعارف اليقينية، وإدراك لطرق الاستدلال وقوانينه، وخبرة بقوانين الجدل والمناظرة.

---

(١) انظر: التأملات، ديكارت (٣١).

الركيزة الخامسة

اعتقاد انحصار الوجود في المادة «النزعة المادية»

مدخل:

يعد هذا الأصل من أكثر الأصول حضورًا في ظاهرة نقد الدين، ومن أقوى المستندات تأثيرًا في مواقفها، فالنزعة المادية هي الروح السارية في أقوى التيارات الناقدة للدين، وهي القاعدة المشتركة فيما بينها، وهي الدعامة الأساسية التي يرتكز عليها جلّ الناقدين للأديان، وهي المنبع الذي يستقون منه مواقفهم، وهي الأساس الرئيس الذي تتمحور حوله جميع تصوراتهم وآرائهم.

والحديث عن النزعة المادية متشعب الأطراف ومتعدد الأجزاء، وليس من غرضنا في هذا السياق استيعاب كل القضايا المندرجة ضمن النزعة المادية بالبحث والتحرير، فإن ذلك يطول جدًّا، ويخرج البحث عن مساره؛ ولأجل ذلك سيتركز الحديث بعد بيان مفهوم النزعة المادية على النوعين الأساسيين للنزعة المادية، اللذين كان لهما التأثير الأبلغ في ظاهرة نقد الدين، وهما: المادية الميكانيكية، والمادية الجدلية.

مفهوم النزعة المادية ونشأتها:

يختلف مدلول لفظ المادية في اللغة العربية عن غيرها من اللغات الأخرى، فالمادية في اللغة العربية يرجع إلى جذر «مدد»، وهو يدل على جر الشيء في طول، واتصال شيء بشيء في استطالة[1]، تقول: مددت الشيء أمده مدًّا: إذا

---

(١) انظر: مقاييس اللغة، ابن فارس (٥/ ٢٦٩).

جررته في طول، وتقول: مددت الجيش بمدد وأمددته؛ أي: وصلته بعدة ورجال آخرين[١].

وعلى هذا «فالمادة: كل شيء يكون مددًا لغيره، ويقال: دع في الضرع مادة اللبن، فالمتروك في الضرع هو الداعية، وما اجتمع إليه فهو المادة»[٢].

ومنه قول عمر بن الخطاب ﵁ عن الأعراب: «هم أصل العرب، ومادة الإسلام»؛ أي: الذين يعينونهم ويكثرون جيوشهم، ويتقوى بزكاة أموالهم[٣].

وأما مفهوم لفظة المادة في اللغة الإنجليزية والفرنسية، فهو يعني لذة الفم بمادة الطعام والشرب، ولذة الشهوة الجنسية والملبس الأنيق والمسكن الجميل، فكل هذه تسمى مادة، والموغل في تلك اللذات يسمى ماديًّا[٤].

وأما مفهوم المادية في الاصطلاح الفلسفي، فإنه يطلق على معان كثيرة التنوع والاختلاف، بعضها يرجع إلى الجانب المعرفي وبعضها يرجع إلى الجانب الوجودي[٥].

ولكن المراد بها هنا الإطلاق المتعلق بالوجود، وهي تعني في هذا المجال النزعة التي تذهب إلى انحصار الوجود في الجانب المادي الواقعي فقط، وتُرجع جميع الظواهر المتعددة في الوجود إلى أساس واحد، هو المادة، وتنكر كل ما وراء المادة، ولا تجعل له وجودًا حقيقيًّا.

وتفسير النزعة المادية بهذا المعنى مشهور جدًّا في المؤلفات الفلسفية، يقول لالاند موضحًا المراد بالمادية في جانب الوجود: «مذهب يقول بعدم وجود جوهر آخر سوى المادة، التي تعزى إليها خصائص تتغير وفقًا لاختلاف صور المادية»[٦]، وجاء في الموسوعة الفلسفية المختصرة: «المادية هي بمعناها الفلسفي: النزعة القائلة بأن كل ما هو موجود مادي، ويعتمد كلية في وجوده على المادة»[٧].

---

(١) انظر: تهذيب اللغة، الأزهري (١٤/ ٥٩)، ومقاييس اللغة، ابن فارس (٥/ ٢٦٩).
(٢) تهذيب اللغة، الأزهري (١٤/ ٥٩).
(٣) انظر: النهاية في غريب الحديث، ابن الأثير (٤/ ٣٠٤).
(٤) انظر: مجلة العربي، عدد (١٨٥) (ص٨ ـ ١٠).
(٥) انظر: المدخل إلى الفلسفة، أزفلد كوليه (١٦٢).
(٦) الموسوعة الفلسفية، لالاند (٢/ ٧٦٧).
(٧) الموسوعة الفلسفية المختصرة (٣٨٤).

ويفسر أ. سدايويرت المراد بالمادية فيقول: «تطلق المادية على المذهب القائل بأن كل الظواهر المتعددةللأشياء ترجع إلى أساس واحد، هو المادة، ويرى أن العالم مجموعة مكونة من شيء واحد، ويذهب إلى أن المادة أساس كل شيء، وينكر وجود روح قائمة بنفسها قد تتصل بالمادة، وقد تنفصل عنها... فالماديون يرون أنه لا شيء غير المادة»[١].

ومن خلال المفاهيم السابقة يتضح أن النزعة المادية تنكر كل شيء ما عدا المادة الواقعية، وتجعل العالم مستقلًا بنفسه، ومستغنيًا بذاته عن أي قوة روحية غيبية تدبره، وترجع أسباب جميع التغيرات في العالم إلى أسباب مادية محضة، وتسعى دائمًا إلى تفسير ما يحدث في العالم من العالم المادي بذاته[٢].

فكل ما يحدث في الكون هو نتيجة سبب مادي فقط، ولا يصح تفسيره إلا بالأسباب المادية فحسب، ويلخص توماس هوبر فكرة المذهب المادي فيقول: «العالم ـ ولا أعني بذلك الأرض وحدها، بل الكون كله ـ مجموعة الأشياء الموجودة جسمي أو مادي، أعني أن له أبعادًا في الحجم أو المقدار، كالطول والعرض والعمق، وكذلك كل جزء من أجزاء الكون جسم، وما ليس بجسم لا يمكن أن يكون جزءًا من هذا الكون»[٣].

ويلخص روجيه جارودي المكونات الأساسية للنزعة المادية فيقول: «تؤكد المادية ١ ـ أن حوادث العالم هي الأوجه المختلفة للمادة المتحركة، باعتبار أن المادة هي ما هو موجود خارج روحي وخارج كل روح، والتي لا تحتاج لأية روح كلي، ٢ ـ أن المادة هي بالتالي الواقع الأول، وليست إحساساتنا وفكرنا سوى نتاج هذا الواقع وانعكاساته، ٣ ـ يمكن للمعرفة المثبتة بالتجربة وبالممارسة العملية أن تنفذ نفاذا تاما إلى العالم وإلى قوانينه»[٤].

ويكشف موريس كورنفورث عن الأمور التي تقتضيها النزعة المادية فيقول: «١ ـ تعلمنا المادية أن العالم مادي بطبيعة ذاته، وأن كل ما هو موجود يوجد

---

(١) مبادئ الفلسفة (١٧٢)، وانظر في بيان مفهوم المادية: دليل أكسفورد للفلسفة (٢/٦٧٨)، ومدخل إلى الفلسفة، وليم جيمس (١٥٨)، ومدخل إلى الميتافيزيقا، عزمي إسلام (٣٦).

(٢) انظر: مدخل إلى المادية الجدلية، موريس كورنفورث (٣٨).

(٣) مدخل إلى الفلسفة، إمام عبد الفتاح إمام (٣٢٦).

(٤) النزعة المادية للمعرفة (٥)، وانظر: مدخل إلى الميتافيزيقا، عزمي إسلام (٣٦).

على أساس الأسباب المادية، وينشأ ويتطور وفقا لقوانين حركة المادة، ٢ ـ تعلمنا المادية أن المادة حقيقة موضوعية توجد خارج ذهننا ومستقلة عنه، وأن الذهن لا يوجد منفصلًا عن المادي، بل إن كل ما هو ذهني أو روحي هو نتاج لعمليات مادية، ٣ ـ تعلمنا المادية أنه من الممكن تمامًا معرفة العالم وقوانينه، وأنه على الرغم من أننا قد لا نعرف الكثير في العالم المادي، فليس هناك مجال للواقع غير قابل للمعرفة، ويقع خارج العالم المادي»[١].

والتقرير السابق تنكشف من خلاله المقولات المشتركة بين تيارات النزعة المادية والمتنوعة، وهي تتلخص في أن الوجود منحصر في الجانب المادي الواقعي فقط، وأن المادة سابقة للفكر، وأن الفكر ليس إلا انعكاسًا لها، وأن كل ما يحدث في الكون فهو راجع إلى الأسباب المادية فقط، وليس له أسباب أخرى وراء ذلك.

ويقابل النزعة المادية النزعةُ الروحية في بعض إطلاقاتها، وهي المذهب الذي يقول: إن العالم مكون من جواهر مادية وجواهر روحية غيبية، وأن العالم منقسم إلى هذين القسمين[٢].

ويطلق على النزعة الروحية المذهب المثالي في إطلاقاته، ويكثر استعماله بهذا المعنى في الكتابات الماركسية، فهم إذا أطلقوا المثالية فإنهم يقصدون بها كل مذهب يقول: إنه يوجد خلف الواقع المادي واقع روحي أعلى وأسمى، وعلى أساسه يفسر الواقع المادي في نهاية الأمر[٣].

وكثيرًا ما يؤكد الماديون على أن النزعة المادية تتعارض مع النزعة المثالية في تفسير الأحداث الواقعية، ويذكرون أنه «في كل مسألة توجد طريقة مادية وطريقة مثالية لتفسيرها، طريقة مادية وطريقة مثالية لمحاولة فهمها»[٤].

ومن أكثر الأمثلة التي يكثر الماديون من إيرادها لإيضاح الفرق بين رؤيتهم والرؤية المثالية: تفسير ظاهرة الرعد، فالطريقة المثالية ترجع أسبابه إلى

---

(١) انظر: مدخل إلى المادية الجدلية (٣٢).

(٢) انظر: المدخل إلى الفلسفة (١٦٢)، ومدخل إلى المتيافيزيقا، عزمي إسلام (٣٨).

(٣) انظر: مدخل إلى المادية الجدلية، موريس كورنفورث (٢٩).

(٤) المرجع السابق (٢٤).

غضب الله كما يقولون، وأما الطريقة المادية فإنها ترجع أسبابه إلى الأسباب المادية المتعلقة باصطكاك السحاب ونحو ذلك، ولا تتجاوزه إلى غيره[١].

وتعد النزعة المادية بهذا المعنى متناقضة مع الأديان غاية التناقض، ومتعارضة معها نهاية التعارض؛ ولأجل هذا كان أتباع تلك النزعة المادية من أشد الناقدين للأديان والناقمين عليها في كل مراحلها التاريخية، وكانت الرابطة العضوية القائمة بين كل أنواع المادية معاداة الأديان ومحاربتها، وفي تأكيد ذلك يقول لينين: «ينبغي علينا أن نحارب الدين، هذا هو ألف باء كل مادية»[٢].

وقد جعل لجنة من الأساتذة السوفيات «الأساس الفلسفي للمذهب الإلحادي هو المادية، ويتحدد المضمون الموضوعي والعيوب الخاصة بكل شكل من أشكال المذهب الإلحادي بالظروف الاقتصادية المعينة، ومستوى العلم وتطور الفلسفة المادية»[٣].

وقد انتشرت النزعة المادية بجميع أشكالها وأنواعها في الفكر الغربي، وأضحت التيار المسيطر على أذهان كثير من المفكرين والعلماء في القرن الثامن عشر والتاسع عشر وما بعدهما، وفي وصف انتشاره وتأثيره يقول إرويند. كانهام: «عشنا طوال القرن التاسع عشر وجزءًا من القرن العشرين في جو مذهب مادي واثق من نفسه. . . كان عالمًا ميكانيكيًّا، وكنا نجلس فوق قمته، كنا نمسك بالقوى الظاهرة للمادية، وكانت المادية إلٰهنا، كان العالم الطبيعي يتحدى الوحي الروحي الإنجيلي بنظريات في الإلحاد والعقلانية»[٤].

ويؤكد محمد فريد وجدي هذا المعنى فيقول: «لقد كانت للمذهب المادي في القرن الثامن عشر والتاسع عشر دولة، امتد سلطانها على عقول كثير من الخاصة، وسرى منهم إلى بعض العامة، دولة جنودها العلوم الطبيعية والمعارف الكونية، ودعاتها المكتشفات الآلية والمخترعات الصناعية، وقادتها العلماء الأعلون والفلاسفة المقدمون، فكان من لا يشايعها في بعض الفروع يسايرها

---

(١) انظر: المرجع السابق (٢٥).

(٢) نصوص حول الموقف من الدين (٩٩).

(٣) الموسوعة الفلسفية، وضع لجنة من الأساتذة السوفيات (٤٦٧).

(٤) فلسفة العلم، فيليب فرانك (٢٩٦).

طلبا للألمعية وتنزها عن العامة»[1].

ويصف أبو الحسن الندوي حالة الفكر الغربي مع المادية، ويكشف عن آثارها عليه فيقول: «انصرف اتجاه الغرب إلى المادية بكل معانيها، وبكل ما تتضمنه هذه الكلمة من عقيدة ووجهة نظر ونفسية وعقلية وأخلاق واجتماع، وعمل وأدب وسياسة وحكم، وكان ذلك تدريجيًا، وكان أولًا ببطء وعلى مهل، ولكن بقوة وعزيمة، فقام علماء الفلسفة والعلوم الطبيعية ينظرون في الكون نظرًا مؤسسًا على أنه لا خالق ولا مدبر ولا آمر، وليس هناك قوة وراء الطبيعة والمادة تتصرف في هذا العالم وتحكم عليه وتدبر شؤونه، وصاروا يفسرون هذا العالم الطبيعي، ويعللون ظواهره وآثاره بطريق ميكانيكي بحت، وسمَّوا هذا نظرًا علميًا مجردًا، وسمَّوا كل بحث وفكر يعتقد بوجود إله ويؤمن به طريقًا تقليديًّا، لا يقوم عندهم على أساس العلم والحكم، واستهزؤوا به، واتخذوه سخريًا، ثم انتهى بهم طريقهم الذي اختاروه وبحثهم ونظرهم إلى أنهم جحدوا كل شيء وراء الحركة والمادة، وأبوا الإيمان بكل ما لا يأتي تحت الحس والاختبار، ولا يدخل تحت الوزن والعد والمساحة، فأصبح ـ بحكم الطبيعة وبطريق اللزوم ـ الإيمان بالله وبما رواء الطبيعةمن قبيل المفروضات التي لا يؤيدها العقل ولا يشهد بها العلم.

إنهم لم يجحدوا بالله إلى زمن طويل، ولم يكاشفوا الدين العداء، ولم يجحدوا به كلهم، ولكن منهج التفكير الذي اختاروه، والموقف الذي اتخذوه في البحث والنظر لم يكن ليتفق والدين الذي يقوم على الإيمان بالغيب، وأساسه الوحي والنبوة، ودعوته ولهجه بالحياة الأخروية، ولا شيء من ذلك يدخل تحت الحس والاختبار، ويصدقه الوزن والعدُّ والمساحة، فلم يزالوا يزدادون كل يوم شكًا في العقائد الدينية»[2].

وقد استغل الماديون العلم وادعوا أنه يدل على مواقفهم ويؤيد معتقداتهم، وأنهم الممثلون لتوجهه ورؤيته، وزعموا أن العلم لا يدل إلا على قولهم وموقفهم، وأنه قضى على كل التوجهات الأخرى المناقضة لما هم عليه.

---

(١) على أطلال المذهب المادي (١/ ٣).

(٢) ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين (١٩٢)، وانظر في انتشار النزعة المادية: الإنسان الحديث، جوزيف وودكرتش (٢٣٠).

وقد تعددت أصناف النزعة المادية، وتنوعت أشكالها وصورها، وقد تعارف المؤرخون والماديون أنفسهم على تقسيم النزعة المادية إلى قسمين أساسيين، هما: المادية الميكانيكية، وتسمى أحيانا المادية الكلاسيكية، والمادية الجدلية، وتسمى أحيانًا المادية الحديثة، فهذان القسمان هما اللذان ترجع إليهما جميع صور المادية الأخرى، ولأجل ذلك سنقتصر في البحث على هذين النوعين، ونبحث في مفهومهما، ونكشف عن الغلط الواقع في أصولهما، ونبين آثارهما على الحياة والأديان وحقيقة الإنسان.

أولًا: مفهوم المادية الميكانيكية:

المراد بالمادية الميكانيكية: الرؤية المادية التي تذهب إلى أن العالم عبارة عن آلة ضخمة مكونة من أتراس تسير وفق قوانين حتمية لا تقبل الانخرام، وأن تلك القوانين مكتفية بنفسها في تسيير العالم وتدبيره، وأن الاعتماد عليها وحدها كاف في تفسير كل مكونات العالم وظواهره المختلفة.

وتذهب المادية الميكانيكية إلى أن الطبيعة ليست مخلوقة لخالق قادر، وإنما هي مستقلة بذاتها، وفي بيان ذلك يقول دولباخ ـ أحد الماديين في القرن الثامن عشر ـ: «الطبيعة ليست عملًا مصنوعًا، وإنما الطبيعة معمل كبير مزود بالمواد، وهو يصنع الأدوات التي يستخدمها من أجل الفعل، وفي كل مكان نشاهد آثار نشاطها وعناصرها الأبدية التي لا تخلق ولا تفنى»[1].

فالعالم عند الماديين الميكانيكيين عبارة عن مادة في مادة، وقوة في قوة، مادة صماء، وقوة عمياء، لا قصد وراءها، ولا عقل يدبرها، ولا إرادة خارجية تحكمها، ولا مشيئة تسيرها، ولا ذات حكيمة تسوسها، وإنما هي آلة ضخمة مكونة من أتراس تكفي نفسها بنفسها.

ويعتقد الماديون الميكانيكيون أنه بإمكان الإنسان الإحاطة بكل ما يتعلق بالمادة، وأنه يمكنه أن يعلم كنهها وهويتها، ويكفي الإنسان أن يحيط علمًا بقوانين المادة لكي يستطيع أن يصف أية حادثة واقعة أو ممكنة الوقوع في المستقبل، وفي بيان ذلك يقول توماس هكسلي مخاطبًا حفلًا أقيم سنة ١٨٦٨م:

---

(١) الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، جان فال (٥٦).

«إن الأفكار التي أعرضها عليكم في هذه الخطبة وما ينشأ في أذهانكم عنها إنما هي تعبير عن التغيرات الجزئية في مادة الحياة، وقد تنبأ تندال في اجتماع الجمعية البريطانية سنة ١٨٧٤م بأن العالم سيكون في إمكانه يومًا ما أن يصور جميع ما قد حدث وما سيحدث، ويفسره على أساس سير التطور من ذرات السديم الأول، سيرًا يتبع قاعدة أساسية طبيعية تفعل فعلها بصورة حتمية قاطعة»(١).

وقد تدعمت المادية الميكانيكية بدعامتين أساسيتين:

الأولى: **الدعامة الفلسفية**، ويتمثل ذلك بشكل أساسي في نظرية ديكارت في تقسيم العالم المادي إلى عنصرين منفصلين: عنصر مادي، وعنصر عقلي، وفي بيان أثر ذلك على النزعة المادية يقول برتراند رسل: «إن النزعة الحتمية الصارمة التي يتسم بها التفسير الديكارتي للعالم المادي: الفيزيائي والبيولوجي، قد أسهمت بدور كبير في تشجيع المذهب المادي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر»(٢).

والثانية: **الدعامة العلمية التجريبية**، وهي الدعامة التي أنعشت النزعة المادية حقًّا، وساعدت على انتشارها أكثر من كل شيء عداها، وتتمثل هذه الدعامة في نظريات علم الفيزياء والفلك التي اكتشفت أن العالم يسير وفق قوانين حركية محددة وصارمة، لا يحيد عنها أبدا، وفي الكشف عن أثر تلك النظريات في النزعة المادية يقول الفيلسوف المعاصر جود: «لقد كان من آثار المكتشفات العلمية التي ظلت تتجمع شيئًا فشيئًا منذ ثلاثمائة سنة حتى القرن التاسع عشر أن مكنت الإنسان أن يقوم بما لم يقم به من قبل في تاريخه الطويل، وأعني بذلك وضع نظرية عامة للكون، هذه النظرية التي تستند إلى قوانين الحركة الآلية لجاليليو ونيوتن، وتصور الكون كأنه آلة ضخمة، وتفسر جميع ما يحدث فيه على أساس حركات أجزاء المادة، ولا يقتصر هذا التفسير على ما هو حادث قبلًا، بل تجاوز ذلك إلى ما هو ممكن الحدوث إطلاقًا؛ ذلك لأنه تبعًا للنظرة العلمية

---

(١) منازع الفكر الغربي الحديث، جود (٣٨ ـ ٣٩).

(٢) حكمة الغرب (٢/ ٧٥)، وانظر: الموسوعة الفلسفية، لجنة من العلماء السوفيات (٢١٠)، وآفاق الفلسفة، فؤاد زكريا ـ نقلًا عن تاريخ المادية لألبرت لانجه ـ (١٩٥).

السائدة إذ ذاك لا شيء غير حركات المادة يمكن تصوره»[1].

ويقول بوخز ـ وهو أحد أبرز الملاحدة في القرن التاسع عشر ـ: «كل الأجرام السماوية كبيرة أو صغيرة تخضع صاغرة بغير استثناء ولا انخرام إلى الناموس الملازم لكل مادة، ولكل جزء من المادة، كما تدلنا عليه التجربة من آن لآخر أن جميع حركاتها تبدو لنا وتحدد أمامنا وتنبئنا عن حدوثها بضبط رياضي لا يتطرق إليه الخلل»[2].

ورتب الماديون الميكانيكيون على قولهم بأن المادة مكتفية بنفسها وأن العلم الإنساني قادر على أن يكتشف سير المادة وحركتها إنكارَ الحاجة إلى الخالق، وقد ألَّف لابلاس ـ وهو من أشهر علماء الفلك في القرن التاسع عشر ـ كتابه الشهير «الميكانيكا السماوية»؛ ليثبت من خلاله أن الكون مستقل بنفسه، وأنه ليس في حاجة إلى وجود الخالق، وقد سأله نابليون عن عمل القدرة الإلٰهية في الكون فأجابه بقوله: «إنني لم أجد في نظام السماء ضرورة للقول بتدبير الإلٰه»[3].

ونتيجة لانتشار العلم التجريبي وافتتان الناس به، فقد لقيت المادية الميكانيكية قبولًا واسعًا في الأوساط المعرفية والفكرية في القرن التاسع عشر، حتى أضحت الممثل الرئيس للعلم، وفي بيان ذلك يقول الفيلسوف المعاصر جود: «وقد جذبت هذه الفرضية بفضل انتصاراتها التجريبية عددًا كبيرًا من ذوي الرأي، وأدت بهم إلى قبول المذهب المادي أساسًا لفلسفتهم في الحياة، ولا يزال كثير من الناس حتى يومنا هذا يتمسكون بالقول: ما هو حقيقي فهو مادي، وكأنهم يصدرون بذلك عن السليقة»[4]، ويقول فيليب فرانك ـ وهو من العلماء الروس ـ: «الصورة الميكانيكية للكون، والتي سادت منذ القرنين السابع عشر والثامن عشر قد كانت دعمًا ضخمًا ساعد على المسيرة نحو فلسفة المادية، وهذا الاتجاه في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كان يبدو لدى الكثيرين من

---

(١) منازع الفكر الغربي الحديث (٢٢).

(٢) دائرة معارف القرن العشرين، محمد فريد وجدي (٩/ ٥٠٩).

(٣) انظر هذه المقالة في: تكوين العقل الحديث، جون راندال (١/ ٢٤٣)، وعلى أطلال المذهب المادي، محمد فريد وجدي (٢/ ٢٣).

(٤) منازع الفكر الغربي الحديث (٢٢).

المشاهدين وكأنه اتجاه لا يمكن مقاومته»[١].

نقض المادية الميكانيكية:

رغم انتشار النزعة المادية في الفكر الغربي، وتبوئها المنزلة العالية في القرن التاسع عشر وما بعده، إلا أنها نزعة باطلة لا تقوم على أساس صحيح، ولا تستند إلى براهين مستقيمة، يعاني هيكلها من السقم المعرفي، والانهيار الفلسفي، ويواجهها سيل عارم من التناقضات والإشكالات والاعتراضات العلمية والمعرفية والنفسية، وقد أجاد بوشنسكي الوصف حيث قال عن المذاهب المادية: «هذه المذاهب بسبب اتجاهها الرجعي ووهنها النظري، وبسبب عدم اكتراثها بكبريات مشاكل المصير الإنساني، هذه المذاهب تمثل أقل ما قدمه الفكر الغربي الأخير من حيث القيمة»[٢].

ويقول أزفلدكوليه بعد نقاش طويل للمذهب المادي: «والنتيجة التي نصل إليها الآن من كل ما تقدم هي أن المذهب المادي تفسير افتراضي بحت لطبيعة الوجود، وأنه فوق ذلك يبعد جدًّا أن يكون تفسيرًا فلسفيًّا صحيحًا»[٣].

وإثبات ما في هذا النوع من المادية من خلل وفساد تتظاهر عليه معاني كثيرة وأدلة متعاضدة ومتكاثفة، وسنعرض أهمها فيما يلي من المعاني:

١ ـ بطلان الأساس الفلسفي:

فإن النزعة المادية مرتكزة بشكل أساسي على المذهب الحسي، الذي يحصر مصادر المعرفة الإنسانية في المعطيات الحسية فقط، وتنطلق من قاعدته الأساسية، وقد سبق في أثناء البحث إبطال هذا المذهب من وجوه متعددة، ونقض كل براهينه، وإذا بطل الأساس بطل ما بني عليه؛ لأن ما بني على باطل فهو باطل لا محالة.

٢ ـ الاضطراب وفقدان الوضوح والدقة:

وذلك أن النزعة المادية تتمحور بشكل أساسي حول مفهوم المادة، فهذا

---

(١) المرجع السابق (٢٢٠).

(٢) الفلسفة المعاصرة في أوروبا (١٢١).

(٣) المدخل إلى الفلسفة (١٧٥).

المفهوم لبُها وجوهرها وأساس هيكلها، والضرورة العلمية المنهجية تقتضي أن يكون المفهوم الذي من هذا القبيل في غاية الوضوح والجلاء، وفي نهاية الدقة والانضباط، ولكن الأمر ليس كذلك مع مفهوم المادة، فهو مفهوم غامض، ومتصف بالاضطراب والالتباس، وقد أثار هذا الاعتراضَ عددٌ من العلماء والدارسين.

وفي إثارة هذا الاعتراض على المادية من هذه الجهة يقول أزفلد كوليه: «لا إجماع بين الماديين أنفسهم على فكرة المادة، وهي الفكرة التي تلعب دورًا هامًّا في فلسفتهم، كما أن المادة التي يتحدثون عنها لا يمكن البرهنة عليها ببرهان قاطع، بحيث يمكننا أن نعتبرها ـ من غير جدل أو مناقشة ـ أصلًا حقيقيًّا لحياتنا الشعورية التي ندركها إدراكًا مباشرًا، فالنزاع لا يزال قائمًا بين المذهب الميكانيكي والمذهب الديناميكي في الطبيعة»[1].

ويعبر الأستاذ إيزليه ـ مدرس الفلسفة بكلية فرنسا ـ عن غموض مفهوم المادة وحيرته في التعامل معها في مقدمة كتبها لكتاب ألفه الكاتب الشهير جول بوا عن ما وراء المادة فيقول: «ما هي المادة؟! ما هي الحركة؟! أنا أظن هذه المادة ليست إلا مظهر القوة، وأن الحركة ليست إلا مظهر الفعل، قل ما شئت، فالمسألة زادت إشكالًا، فما هي القوة؟! وما هو الفعل؟! هما عبارتان معناهما واحد، ولم يفترقا إلا بالاعتبار»[2].

وترجع أقوى أسباب الاضطراب في مفهوم المادة إلى التطورات العلمية الجديدة في الفيزياء، فإنها اكتشفت أمورًا كثيرة متعلقة بأصل المادة وجوهرها، جعلت كثيرًا من الماديين يقع في الاضطراب والالتباس.

٣ ـ العجز التفسيري:

وذلك أن الكون مليء بالظواهر التي يستحيل تفسيرها بالنزعة المادية التي تنكر كل ما عدا المادة، ولم يقدم لها الماديون حتى وقتنا الحاضر تفسيرًا مقبولًا سالمًا من المعارضة والاضطراب، ومن أهم القضايا التي عجزت المذاهب المادية عن تفسيرها:

---

(١) مدخل إلى الفلسفة (١٧١).

(٢) دائرة معارف القرن العشرين، محمد فريد وجدي (٩/ ٥٠٢).

أ ـ التعقيد الذي لا يقبل الاختزال في الكون؛ فليس ثمة خلاف حتى بين الماديين أنفسهم في أن الكون الذي نعيش فيه معقد في قوانينه وتراكيبه غاية التعقيد، وقد لجأ الماديون إلى المصادفة وإلى طول الأمد في تفسير هذا التعقيد، فجعلوه ناشئا عن محض الصدفة وطول أمد الكون، ولكننا إذا رجعنا إلى حسابات الاحتمال نجد أنه من المستحيل حدوث ذلك التعقيد بسبب المصادفة وطول الأمد، وذلك أن إمكان حدوث مثل هذا التعقيد يتطلب وقتًا طويلًا جدًّا لا يمكن أن يستوعبه عمر الكون الذي اكتشفه العلماء.

وهذا يدل على أن الكون لا يمكن إلا أن يكون مخلوقًا لقدرة خارجة عن المادة الكونية وعن زمانها ومكانها، وهو الخالق ﷻ، وسيأتي لهذه القضية مزيد بسط في أثناء البحث مرات عديدة.

ب ـ ومن ذلك: تفسير التنوع والاختلاف بين جواهر الموجودات؛ فإذا كانت الموجودات مكونة من ذرات مادية متشابهة فحسب، فإنه بالاعتماد على ذلك فقط يستحيل تفسير التنوع الكبير والضخم بين جواهر الموجودات وحقائقها، فإن من البديهي أن الأجزاء المتشابهة لا يحدث عنها مركبات متباينة في حقائقها وجواهرها، ولكن الكون مليء بالماهيات المتباينة، ولا يصح أن يقال: إن ذلك الاختلاف راجع إلى الاختلاف في حال تلك الذرات وعددها وحركتها، وذلك أن مثل هذه الاختلافات هي من قبيل الاختلافات العرضية، والاختلافات العرضية لا يحدث عنها اختلافات في الماهية والحقيقة[1].

وكذلك فإن المذهب المادي يعجز عن تقديم الجواب الصحيح عن الاختلاف الحاصل بين أنواع القوانين الحاكمة للكون من خلال المادة وحدها؛ لأن المادة والحركة لا تقتضيان بذاتهما نوعا دون آخر ولا قانونًا دون آخر؛ لأنها صماء عمياء لا إرادة لها ولا مشيئة، فتخصيص بعض أنواع المادة بصورة معينة، وتخصيص بعض قوانينها بحقيقة معينة لا بد فيه من إرادة ومشيئة وعلم، وهذا كله يؤكد على أن واضع تلك القوانين شيء آخر مختلف عن المادة في حقيقته وجوهره، وهو الخالق ﷻ.

ج ـ ومن ذلك: تفسير نشأة الحياة في الكون؛ وتعد هذه القضية من أكثر

---

(١) انظر: الطبيعة وما بعد الطبيعة، يوسف كرم (١٢).

القضايا التي تثار غالبا في وجه النزعة المادية، وما زال تفسير ذلك يمثل كابوسًا جاثمًا على الماديين وسؤالًا مستعصيًا على الحل كثيرًا ما يثار ضدهم، يقول جيمس كونانت: «مسألة الحياة على هذه الأرض كيف نشأت؟! مسألة لا تزال إلى اليوم غامضة كغموضها عند داروين، وفي أيامه»(١).

وقد اضطرب الماديون كثيرًا في حل هذه المعضلة، واختلفوا اختلافًا عميقًا في تقديم الجواب المناسب لدفعها، فمنهم من ذهب إلى أن الحياة في الأرض جاءت من كوكب آخر، ومنهم من زعم أن الحياة فيها نشأت نتيجة التولد الذاتي، بحيث إنها نشأت من مادة ميتة(٢).

ولكن كل هذه الحلول لا تستند إلى دليل صحيح، ولا تقوم على برهان بين، وإنما هي افتراضات عقلية محضة ومقترحات مجردة ليس لها رصيد من الصحة، وفي وصفها يقول جيمس كونانت: «إن الباحث في هذا الأمر أحسبه لن يجد إلا آراء قليلة تقدم بها أصحابها في هذا الموضوع، لا يمكن إلا بشيء من الكرم أن نسميها حتى فروضًا مثمرة نافعة»(٣)، ويقول: «إن الآراء التي تخرج تحاول تفسير أصل الحياة كثيرة، كل عشرة منها بقرش... وأنا لا أستطيع أن أسميها بأكثر من خواطر»(٤).

وقد تتابعت مقالات كثير من علماء الأحياء وغيرهم في التأكيد على أن تفسير نشأة الحياة في هذا الكون من المعضلات التي لم يجدوا لها حلًّا مقنعًا(٥).

وأما المؤمنون بالخالق وبأن هذا الكون خاضع لقدرة الله وتدبيره، فإن تفسير نشوء الحياة لديهم لا يختلف عن تفسير نشوء الكون ذاته، وأنه من خلق الله وإنشائه.

---

(١) مواقف حاسمة في تاريخ العلم (٧٦).

(٢) انظر: طبيعة الحياة، فرانسيس كريك (١٥)، والتطور، نظرية علمية أم أيديولوجيا، عرفان يلماز (٣٨ ـ ٤٢).

(٣) المرجع السابق (٤٠٦).

(٤) المرجع السابق (٤٠٧).

(٥) انظر: السنوات الخمسون القادمة، تحرير: جون بروكمان (٣٨)، وقصور العلم الإنساني، قيس قرطاس (٣٥).

٤ ـ القفز الحكمي:

والمراد بالقفز الحكمي الانتقال إلى النتيجة من غير أن يوجد في مقدمات الدليل ما يدل عليها أو يستلزمها، فالنزعة المادية تنطلق من المذهب الحسي، وترتكز في بنائها على المنهج الحسي التجريبي، وهو لا يبحث إلا في نظام القضايا الواقعية المحسوسة، ولكن المادية قفزت بنتائج المنهج الحسي، وحكمت به على الواقع الغيبي، وهو لا يدركه، وبحثه لا يتعلق به من حيث الأصالة، فقضت بقوانين الوجود المحسوس على نوع آخر من الوجود لا يمكن للعلم التجريبي أن يتحقق منه وأن يصل إليه، فحكموا بناء على ذلك بإنكار الروح الإنسانية والمغيبات، وحكم كثير من الماديين بإنكار وجود الخالق للكون، بحجة أن العلم التجريبي لم يصل إلى إدراكها!

وهذا في الحقيقة قفز حكمي غير مقبول في قوانين الاستدلال؛ لأن غاية ما يوصل إليه منهجهم عدم العلم بما لا يدركه المنهج التجريبي، فحكموا بناء على ذلك بالعدم على ما لا يدركه، وهذا خلل منهجي كبير؛ لأن عدم العلم بالشيء ليس دليلا على عدمه في الحقيقة، وقد أقر بذلك الأستاذ ليتريه ـ أحد علماء الفلسفة المادية في كتابه «كلمات عن الفلسفة الحديثة» ـ حيث يقول: «لما كنا نجهل أصول الكائنات ومصائرها فلا يجدر بنا أن ننكر وجود شيء سابق عليها أو لاحق لها، كما لا يجدر بنا أن نثبت ذلك، فالمذهب الحسي يتحفظ كل التحفظ أمام مسألة وجود العقل الأول لإقراره بجهله المطلق في هذا الشأن، كما أن العلوم الفرعية التي هي منابع للمذهب الحسي يجب عليها أن تحترس من الحكم على أصول الأشياء ونهايتها، بمعنى أننا إن لم ننكر وجود الحكمة الإلٰهية فلا نتعرض لإثباتها، فنحن على الحياد التام بين النفي والإثبات»[1].

وهذا الإقرار يدل على أنه يجب على أتباع المنهج الحسي ـ ومنهم الماديون ـ أن يتوقفوا عن الحكم على ما لا يدركه منهجهم بالنفي أو الإثبات؛ لكونهم لا يملكون مبررًا علميًّا للخوض في ذلك، ولكن الماديين خالفوا هذا المنهج في مقامات كثيرة، فقفزوا بأحكامهم على مناطق لا يصل إليها علمهم بناء على منهجهم الحسي.

---

(١) دائرة معارف القرن العشرين، محمد فريد وجدي (٩/ ٤٩٩).

والغريب حقًّا أنهم عمدوا إلى القضايا التي لا تدخل ضمن ما يمكن لمنهجهم إدراكه، فبادروا إلى إنكارها، كالروح الإنسانية وجميع المغيبات، وفي الوقت نفسه أثبتوا موجودات كثيرة لا يمكن إثباتها عن طريق المنهج الحسي، كالأثير والإلكترون وغيرهما، وهذا تناقض منهجي مركب.

ويظهر القفز الحكمي عند الماديين من جهة أخرى، وذلك أنهم لم يدركوا كل القوانين المتعلقة بالوجود، ولم يصلوا إلى كنه كل التفاصيل المتعلقة بالكون، ومع ذلك بادروا بناءً على القدر الضئيل الذي توصلوا إليه إلى الحكم على طبيعة الوجود كله، وأنه مادة في مادة، ولم يستثنوا من ذلك شيئًا!

وفي الإشارة إلى هذا القفز الحكمي الفظيع يقول إسماعيل مظهر: «أجهد الإنسان نفسه وراح يتطلع إلى كشف ذلك السر، سر النظام الكوني، فما لبث أن وقع على بضعة حقائق مضى يتيه بها فخرًا وعجبًا، فزعم أنه عرف الدنيا بمكنوناتها، والطبيعة بمعمياتها، فقال الفلكيون: يكفينا قانون الجاذبية في تعليل الكون، وقال الطبيعيون: يكفينا قانون المادة والقوة عن الاعتقاد بقوة تدبر العالم لا تقع تحت الحس، وقال الكيماويون: تكفينا خصائص الجوهر الفرد وألفة العناصر في معرفة نسبة التكوين المادي، وقال الميكانيكيون: تكفينا القوة والطاقة لمعرفة حقيقة القوى المنبثة في نواحي الطبيعة!!

قالوا بذلك غير ناظرين إلى الحقيقة مجردة عن الغاية، ولو وجهوا بأفكارهم ساعة نحو التأمل في العنصر الأول الذي يضبط نسب التركيب والتحليل في الجوهر الفرد، أو الإرادة التي تسيّر تلك القوى بعضها مع بعض، كما لو كان للطبيعة عين حكيمة تنظر بها، لما قالوا بأن تلك السنن كافية في تعليل ماهية الكون في مجموعه، وإن كفتهم في تعليل بعض ظاهراته.

فالعلم اليوم لم يصل سوى لجزئيات تراها حقيرة إذا قسناها بحقيقة الكون كله.

ذلك هو الإشكال الذي وقعت فيه الفلسفة المادية ولم تقو على صد تياره، فجرها إلى حيث وقفت سفينتها بين متراوح رياح الفكر، تتقاذف بها أنواؤه.

وإنك إن نظرت في الواقع لرأيت أن الإنسان إنما يسير من طريق العلم إلى الجهل والاعتراف بالعجز، مثله في ذلك كمثل من يصعد سلمًا حلزونيًّا، كلما

تقدم في تصعيده اتسعت أمام عينه دائرة النظر!!»[1].

ويؤكد ذلك فيقول ناقدا للمادية: إنهم زلوا «زلة أمرّ من رأي الكنيسة وأدهى؛ إذ زعموا بأن بضعة السنن التي عرفوها كافية لتعليل الكون، فأنكروا موجده، وجحدوا القوة التي تدبره، وهل يصح لعقل الإنسان أن يحكم ذلك الحكم على عالم ليس الإنسان فيه إلا دابة مجهرية، يعيش فوق نقطة صغيرة منه، ذرة الرمل في وسط الصحراء أقرب تشبيه للأرض التي يعمرها بالنسبة للكون؟!!»[2].

ومن صور القفز الحكمي لدى أتباع النزعة المادية أنهم يعتمدون في تدعيم موقفهم في إنكار الخالق والغيبيات على نظريات لم يكن أصحابها منكرين لوجود الخالق ولا للغيبيات، بل كانوا على النقيض من ذلك، كمثل حال جاليليو ونيوتن وغيرهما، فإنهما من أشهر العلماء الذين يعتمد الماديون على نظرياتهم العلمية، ومع ذلك فإنهما لم يكونا ملحدين، بل كانا مؤمنين بوجود الخالق[3].

٥ ـ الوقوع في التناقض:

فنتيجة لكون المادية مذهبًا لا يقوم على أسس منهجية صحيحة، ولا يستند على براهين سالمة، فقد وقع أتباعه في أصناف من التناقضات المنهجية، وهذه التناقضات تدل على اضطراب رؤية ذلك المنهج وعطب مسلكه[4].

ومن التناقضات المنهجية التي وقعت فيها المادية الميكانيكية: أنهم يعيبون كثيرًا على المؤمنين بالأديان اعتقادهم أن أصل الوجود راجع إلى قوة عاقلة أزلية

---

(١) ملقى السبيل (٤٥).

(٢) المرجع السابق (٤٦)، وانظر في القفز الحكمي عند الماديين: تمهيد للفلسفة، محمد حمدي زقزوق (١٩٤ ـ ١٩٨).

(٣) انظر: تاريخ الفلسفة، فردريك كوبلستون (٥/٢٠٣)، والدين والعقل الحديث، ولتر ستيس (٩٣)، والفلسفة الحديثة، فوادسوافتاتاركيفتش (١٦٠)، وموسوعة الفلسفة ـ الملحق ـ عبد الرحمن بدوي (٢٥١). وانظر في إثبات إيمان نيوتن بوجود الله: الفكر الأوروبي الحديث، رونالد (٨٦ ـ ٩٠)، وقصة العلم، ج. ج. كراوثر (١٤٨)، والموسوعة الفلسفية، لجنة من العلماء السوفيات (٥٥٤)، وبين الدين والعلم، أندروديكسون وايت (١٩٣)، والدين والعلم، برتراند رسل (٤٦ ـ ٤٧).

(٤) انظر في رصد تلك التناقضات: الفكر المعاصر في ضوء العقيدة الإسلامية، يحيى هاشم فرغل (٣٨٣ ـ ٣٩٥).

أبدية قادرة على كل شيء، ومع ذلك فالمادي يعتقد أن أصل الوجود مادة أزلية أبدية قادرة على كل شيء، وأنها خالقة لنفسها وكل ما يتعلق بها!

والمادي يعيب على المؤمنين بأنهم يجزمون بشيء لا يملكون عليه دليلا ولا يستطيعون إخضاعه للتجربة والمشاهدة، ومع ذلك فالماديون يصرحون بأنهم لا يعرفون كنه وحقيقة المادة!

فالمادي في الحقيقة لا يختلف عن المؤمن في هذه القضية إلا في نوع المعبود الذي قدسه واتخذه ملجأً له، فالمؤمن يجعل معبوده الخالق المدبر للكون، والمادي يجعل معبوده المادة أو شيئًا من مظاهرها، فيعبدها ويقدسها، وفي الكشف عن هذه الحقيقة يقول وليم جيمس: «لقد أصبحت قوانين الطبيعة المادية في هذه الأيام ـ أيام الفلسفة الوضعية ـ موضوعات مستحقة للتمجيد الذي لا يكون إلا لله»[1].

وفي تأكيد هذا التناقض الذي وقع فيه الماديون يقول محمد فريد وجدي: «فالقول بأبدية المادة وأزليتها وتمتعها بخصائص لا حد لها هو عقيدة إيمانية لا تفترق عن أية عقيدة بإله قديم متصف بكل صفات الكمال، تصدر منه جميع الموجودات على مقتضى حكمته العالية وعلمه الشامل، فالمادي والديني يستويان في الإيمان بالغيب إيمانا لا حد له، وإنما الفرق الوحيد بين العقيدتين هو أن الديني يطلق على الموجود الأول كلمة: الله، والمادي يطلق عليه كلمة: المادة، وكما أن الديني كلما آنس في الموجودات أمرًا جديدًا نسبه إلى خصائص الخالق غير المتناهية، فكذلك المادي يعزوه إلى خصائص المادة غير المتناهية.

فإن عيّر المتدين بأنه قائم على أصل ليس له عليه دليل حسي، لحق هذا التعيير بالمادي؛ لأنه قائم على أصل حسي ليس عليه دليل تجريبي، ولا عبرة بقوله: إنه يرى المادة بعينه ويلمسها بيده؛ لأنه يرد عليه بأن هذه المادة الملموسة ربما كانت حالًا من أحوال القوة ـ كما يقول بذلك جمهور العلماء في هذا العصر ـ، ثم هو مُظهِر للقول بوجود الأثير وإن لم يره ولم يحسه، وهو فوق ذلك يعزو للمادة صفات ولم ير ملازمة تلك الصفات لها، واستناده على أنه لم ير قوة من قوى الكون إلا ملازمة للمادة، فهو وهم كبير؛ لأنه لما كان لا

---

(١) العقل والدين (٨٩).

يستطيع وهو في حالته المادية العادية أن يدرك القوى المجردة بحاسة من حواسه، وهو لا يحس بها إلا مؤثرة على مادة، ولكن هل قصوره هذا يمنع من أن تكون تلك القوى موجودة بذاتها على حالة مجردة محضة؟!! وهل من الألمعية أن يتخذ الإنسان من قصوره علما يبني عليه مذهبًا يدعي أنه المذهب الذي ليس وراءه مرمى لطلب الحقيقة؟!!»[1].

وكثيرًا ما يعيب الماديون على المؤمنين بالأديان أنهم يؤمنون بالغيبيات التي لا يملكون عليها دليلًا حسيًّا، ولكن الماديون أيضًا يؤمنون بأمور داخلة في نطاق الغيبيات التي لا يملكون عليها دليلًا محسوسًا، وقد أحسن الدكتور يحيى هاشم فرغل حين وضع في أحد مؤلفاته التي نقض فيها أصول الإلحاد مبحثًا بعنوان «غيبيات المادة»، وجمع فيه القضايا التي يؤمن بها الماديون من غير أن يحسوا بها بذاتها، وإنما استدلوا على وجودها بوجود آثارها، كالإلكترون والجاذبية والكهرباء والأثير وغيرها، فهذه الأمور كلها لا يملك الماديون عليها دليلًا محسوسًا مباشرًا على ذواتها، وإنما عمدتهم في إثباتها ما رأوه من آثار ناتجة عنها[2].

ومن خلال هذه المناقشة ينجلي مقدار التناقض الذي وقع فيه أتباع المادية، حيث وقعوا في أمور مناقضة لمنهجهم، وكانوا يعيبون غيرهم على القول بها!

٦ ـ انقلاب الداعم الأقوى:

وذلك أن المادية الميكانيكية كانت تستند بشكل أساسي على نتائج العلم التجريبي، وتؤكد على أن العلم هو البديل الوحيد عن العقائد والتصورات التي تقدمها الأديان للناس، وتعتقد أن العلم يمكنه الوصول إلى حقيقة الكون وبلوغ كنه حقيقته الكاملة، وأن المنهج العلمي أثبت بما لا يدع مجالًا للشك بأن الكون يسير وفق قوانين ثابتة حتمية لا تقبل الانخرام ولا الاستثناء، وأضحى العلم ونتائجه سيفًا في أيدي أتباع المادية يشهرونه في وجه كل من يخالفهم من أهل الأديان.

ومع ذلك كله فقد قلب العلم للمادية ظهر المجن، وانقلب عليها في

---

(١) على أطلال المذهب المادي (١/٦).
(٢) الفكر المعاصر في ضوء العقيدة الإسلامية (٧٩ ـ ٨٩).

مراحله المتأخرة، وبات في كثير من مشاهده ونظرياته مناقضا للرؤية المادية ومعارضًا لها، ومؤيدًا للرؤية المؤمنة بوجود الخالق ومساندًا لها، وفقدت المادية بذلك الانقلاب أقوى داعم، وانفرط من يدها أفتك سلاح كانت تشهره في وجوه مخالفيها.

فالمادية الفيزيائية كما يقول جان غينون: «لم يعد لها رواج منذ الآن فصاعدًا، لقد كانت المادية تمارس علينا بكيفية ما مطمئنة وتامة غواية المنطق القديم التي لا تقاوم، فقد كانت عناصر الكون صلبة وثابتة... بيد أن الفيزياء الجديدة والمنطق الجديد قلبا هذا التصور... وطالما أن الفيزيائيين قد جردوا مفهوم المادة ذاته من ماديته فقد أتاحوا لنا في الوقت ذاته فرصة الأمل بسبيل فلسفي جديد: سبيل ما بعد المادية»[١].

وتقرير هذه الحقيقة لا يحتاج إلى إثبات، فإنها غدت من الأمور الشائعة جدًّا في العلم الحديث، ولكن سنشير إلى بعض مقالات العلماء زيادة في التأكيد والتوثيق، يقول أليكس روزنبرج: «قد هزت تطورات القرن العشرين في الفيزياء وأسس الرياضيات الثقة في المادية الفلسفية أكثر مما هزتها الحجج الفلسفية»[٢].

وفي تأكيد ذلك يقول الفيزيائي هنري مارجينو: «إن العقيدة الأساسية للمذهب المادي هي أن الحقيقة كلها تكمن في المادة، وهذا رأي كان مقبولًا بعض القبول في آخر القرن الماضي، غير أن أمورا كثيرة حدثت في هذه الأثناء تكذِّب هذا الرأي»[٣]، وأعلن الفيزيائي فيرنر هاينزنبيرغ أن «فيزياء الذرة الحديثة زحزحت علم الطبيعة عن الاتجاه المادي الذي اتخذه في القرن التاسع عشر»[٤].

ويقول جوزيف وودكريش: «لقد كان العلم الشائع في عهد أجدادنا يميل إلى تخطي حدود المعرفة من أجل أن يخرج الله من الكون، أما في أيامنا فإنه يميل على النقيض من ذلك: إلى إدخاله»[٥].

---

(١) الله والعلم (١١٠)، وانظر مزيدا من التأكيد لهذه القضية: من نظريات العلم المعاصر إلى المواقف الفلسفية، محمود فهمي زيدان (١٤٤)، ومدخل إلى الميتافيزيا، إمام عبد الفتاح إمام (٨٤ ـ ٨٥).

(٢) فلسفة العلم ـ مقدمة معاصرة ـ (٢٥).

(٣) العلم من منظوره الجديد، جورج ستانسيو (١٦).

(٤) الفيزياء والفلسفة (٥٥)، وانظر: العلم من منظوره الجديد (١٦).

(٥) الإنسان الحديث (٢٢٣).

وبعد أن ذكر الفيلسوف المعاصر جود ـ أستاذ الفلسفة بجامعة لندن ـ هيمنة التفكير المادي على القرن التاسع عشر وشيوعه بين المفكرين قال: «أما في العصر الحاضر فقد تقوض أساس هذا الأسلوب من التفكير الذي ينظر إلى المادة باعتبارها شيئًا صلبا بسيطًا واضحًا للعيان، فالمفهوم الحديث للمادة يصورها شيئًا متناهيا في الدقة والخفاء، أو هي شبكة من الشحنات الكهربائية أو سلسلة متموجة من الأحداث المحتملة ترتفع وتنخفض حتى تتلاشى في العدم»(١).

ويقول الفيلسوف المعاصر برتراند رسل: «إن معظم أساطين الطبيعة عددًا من علماء الأحياء البارزين في الأزمنة الحديثة أعلنوا أن تقدم العلم الحديث قد أثبت بطلان المادية القديمة»(٢).

ولكنه مع ذلك حاول أن يشكك في علمية موقفهم، فذكر أن الذي دعاهم إلى ذلك الموقف جملة أسباب، منها: «أن ما قالوه تأييدًا للعقائد الدينية التقليدية إنما قالوه لا بصفتهم العلمية الحذرة المتحرجة، بل بصفتهم مواطنين طيبين غيورين على حماية الفضيلة والملكية، فالحرب العالمية الأولى والثورة الروسية جعلتا كل هياب رجلًا محافظًا!»(٣).

ولكن هذا التشكيك فاقد للدليل ومبني على التخرصات والأوهام والظنون، ثم إن القائلين بأن العلم الحديث انقلب على المادية مختلفون في أوطانهم وأزمانهم وتخصصاتهم العلمية، ومتباعدون في تفكيرهم، وبعضهم ليس من أتباع الأديان من حيث الأصل، كل ذلك فضلًا عن كثرة الشواهد العلمية الدالة على صدق تلك الحقيقة.

والشواهد التي ناقض فيها العلم التصور المادي للوجود كثيرة جدًّا، ويمكن أن نجمل أهمها فيما يلي من الشواهد:

- **الشاهد الأول: إقرار العلم بالعجز عن إدراك الكون وقصوره عن بلوغ كنهه؛** فبعد أن وثق الإنسان الغربي بالعلم في القرن التاسع عشر غاية الوثوق، وتيقن أنه من خلاله سيصل إلى حل كل ما يتعلق بالكون والحياة، اكتشف مع

(١) منازع الفكر الغربي (٧).
(٢) نظرة علمية (٩٣).
(٣) المرجع السابق (٩٣).

مرور الوقت بأن ذلك التيقن لم يكن صحيحًا، فقد أدرك العلماء بأنهم لم يصلوا إلى كل ما يتعلق بالكون، وأيقنوا باستحالة البلوغ إلى حقيقة الوجود، وعلموا بأن نظرياتهم التي بنوها عن الكون ليست نظريات نهائية، وأنها قابلة للتعديل والتحوير والمراجعة.

وفي بيان هذا يقول الأستاذ جوستاف لوبون في كتابه «تحول المادة» بعد أن ذكر غرور الناس بالعلم وافتتانهم بنظرياته واعتقادهم أنها نظريات نهائية لا تقبل النقد: «دامت هذه العقيدة في المقررات الكبرى للعلم المعاصر حافظة لقوتها إلى أن حدثت في الأيام الأخيرة مكتشفات غير منتظرة، قضت على الفكر العلمي أن يكابد من الشكوك ما كان يعتقد أنه قد تخلص منه أبد الآبدين، فإن الطرح العلمي الذي كان لا يرى صدوعه إلا عدد قليل من العقول العالية تزعزع فجأة بشدة عظيمة، وصارت التناقضات والمحالات التي فيه ظاهرة للعيان بعد أن كانت من الخفاء بحيث تكاد لا تبلغها الظنون»[1].

وتأكيد قصور العلم الإنساني عن إدراك حقيقة الكون غدًا من الأمور البدهية المنتشرة بين المشتغلين بالعلم التجريبي، وسيأتي في أثناء البحث مزيد رصد لذلك، فإذا كان أرباب العلم يقرون بنقص علومهم، فكيف يحق أن تعتمد عليه النزعة المادية بحجة أنه بلغ كنه الوجود وكشف عن أن حقيقته راجعة إلى المادة فحسب؟!! وكيف يحق للماديين أن ينتقدوا الأديان بحجة أن موضوعاتها لم تصل إلى اليقين، ثم يقبلون بالعلم مع أن موضوعاته لم تصل إلى اليقين المطلق أيضا؟!!

• **الشاهد الثاني: إنكار الجوهر الفرد**؛ فمع استمرار التطور العلمي اكتشف العلماء أن الذرة ـ الجوهر الفرد ـ ليست هي أصغر جزء في الوجود، بل هي مكونة من جزئيات أصغر منها، وهي الجزئيات التي تؤول إلى الطاقة في نهاية الأمر، وهذا يعني أن المادة تتلاشى إلى طاقة مختلفة في طبيعتها عنها، وأصبح قول الماديين بأن هناك جواهر فردة جامدة أبدية سرمدية تمثل أساس الوجود، أصبح هذا القول أبعد الأقوال عن العقل والعلم معا، حتى قال الفيلسوف جيو في كتابه «اللاتدين في المستقبل»: «إن الرأي الذي مؤداه أن

---

(١) على أطلال المذهب المادي، محمد فريد وجدي (١/ ٣٩).

الجوهر الفرد لا يقبل الانقسام ولا التجزؤ يعتبر من الوجهة الفلسفية من الآراء الطفيلية»[١].

ويقول الدكتور فيليب: «لقد حلت كلمة القوة محل كلمة المادة، فما يدرينا ما إذا كانت كلمة روح ستحل محل كلمة قوة، فهذه المسائل المحيرة لا تزال سرًّا من أسرار المستقبل»[٢].

وأما الفيلسوف المعاصر جود فإنه يقول: «إن الفيزياء الحديثة قد أبطلت فكرة الصلابة للمادة، وأخذ الفيزيائيون المحدثون يطاردونها ـ كما يقول إذنجتون ـ من السائل المتصل إلى الذرة، ومن الذرة إلى الإلكترون، حتى أضاعوها في النهاية»[٣].

وذكر بيك ستانلي أن النزعة المادية في القرن العشرين تلقت ضربة قاتلة، فقد «اتضح أن المادة، ذلك الجوهر القديم المألوف الذي يتألف منه العالم، هي أقرب إلى الغموض، فالمادة يمكن أن تتحول إلى طاقة، وإن لم نصدق هذا القول فلدينا بعض القنابل التي تثبته! والطاقة بدورها يمكن أن تتحول إلى مادة، وتبدو الجسيمات دون الذرية للمادة بجيوب للطاقة.

وهكذا فإن الكون المؤلف من مادة لا يختلف عن الكون المؤلف من طاقة، وقد أدت هذه الأفكار بالفيزيائي الإنجليزي المشهور السير جيمس جينز إلى النتيجة القائلة: إن الكون قد يكون في أساسه ذا طبيعة روحانية»[٤].

وهذه النهاية تؤكد على أن الوجود ليس منحصرًا في المادة فقط، وإنما ثمة موجودات أخرى في الكون ليست ذات طبيعة مادية، وهذا نقض لأصل فكرة النزعة المادية.

• **الشاهد الثالث: إنكار الحتمية الفيزيائية**؛ فمن آخر التطورات التي انتهت إليها الفيزياء الحديثة أن القوانين المتعلقة بالوجود ليست حتمية الوقوع، وإنما هي احتمالية فحسب، وتخلى كثير من العلماء عن الحتمية، وانتهوا إلى

---

(١) المرجع السابق (١/ ٥٩).
(٢) المرجع السابق (١/ ٦٠).
(٣) منازع الفكر الغربي الحديث (١٢١).
(٤) بساطة العلم (٢٢٦).

الاحتمال واللاحتمية، وفي تأكيد ذلك يقول جيمس كونانت: «أما عمّا يتنبأ به العلم أن يقع، فأمر ذلك كأمور الحياة غير العلمية، يتوقف ثبوته على ما به من احتمال، فالمسألة على ما يظهر ليست إلا احتمالًا ودرجة احتمال»[١]، وفي الحديث عن المعنى ذاته يقول برتراند رسل: «في الفيزياء الحديثة أصحبت القوانين إحصائية، بمعنى أنها لا تقرر ما سيحدث في حالة جزئية، لكنها تقرر أشياء مختلفة فحسب، كل منها سوف يحدث في نسبة معينة من الحالات»[٢].

فإذا كان الماديون ينكرون على أهل الأديان بأن لديهم موضوعات لا يصل إليها اليقين وحتمية الوقوع ـ كما يقولون ـ، فكذلك العلم الحديث الذي كان يمثل لهم الداعم الأقوى لا يختلف عما عابوا به غيرهم!

وبهذه المشاهد ينجلي لنا بأن العلم الحديث لم يعد منساقًا في مساره مع المادية الميكانيكية، وإنما أضحى يقرر قضايا كثيرة متعارضة تمام التعارض مع التصور المادي، وهذا التطور أوقع النزعة المادية في مأزق معرفي كبير، وفي تناقضات منهجية ضخمة، ويؤكد أ. م. بوشنسكي هذه النتيجة المأزقية فيقول بعد أن ذكر جملة من التطورات العلمية: «هذه التحولات العميقة في الفيزياء كان لها دور مزدوج في الفلسفة، فحيث أن علماء الفيزياء أنفسهم لم يعودوا يتفقون على صحة الاتجاه الميكانيكي والمذهب الحتمي ولا على مدى صوابهما، وحيث إنهم يحاولون أن يدرسوا دراسة علمية المادة التي تبدو معقدة من جديد، حتى إنهم أصبحوا مضطرين إلى إعلان نسبية نظرياتهم، فإنه ينتج عن كل ذلك أن الاتجاه الميكانيكي والمذهب الحتمي لا يعودان يعتمدان على سلطة العلم الطبيعي، وأن تفسير الوجود بالمادة يصبح أمرًا مشكوكًا فيه، ولا يمكن الاعتماد عليه»[٣].

ثانيًا: مفهوم المادية الجدلية «الديالكتيكية»:

الديالكتيك كلمة يونانية تعني الجدل أو التداول، وقد استُعمل هذا المصطلح في العهد اليوناني، وكان يعني طريقة معينة في المجادلة العلمية بين

---

(١) مواقف حاسمة في تاريخ العلم (٦٤).
(٢) فلسفتي كيف تطورت (٤١٠).
(٣) الفلسفة المعاصرة في أوروبا (٤١).

المختلفين، ولكن مفهوم الديالكتيك تحول إلى معنى آخر مع الفلسفة الماركسية، وأضحى يُعنى به منهج وطريقة محددة في تفسير الكون والوجود[١]، وفي بيان معناه يقول لينين: «الديالكيتك هو دراسة التناقض في جوهر الأشياء عينها»[٢]، ويقول موريس كورنفورث مبيِّنًا مفهوم الجدل: «المفهوم الأساسي للجدل هو مفهوم التناقض الكامن في طبيعة الأشياء ذاتها، وهو أن القوى المحركة للتغير الكيفي تكمن في التناقضات التي تحويها كل عمليات الطبيعة والمجتمع، وأنه لكي تفهم الأشياء في التطبيق وتسيطر عليها يجب أن نبدأ من التحليل المحدد لتناقضاتها»[٣].

ويلخص محمد باقر الصدر التطور الذي مر به مصطلح الديالكتيك فيقول: «إن الجدل الجديد لم يعد منهجًا في البحث وأسلوبًا لتبادل الآراء، بل أصبح طريقة لتفسير الواقع، وقانونًا كونيًا عامًّا ينطبق على مختلف الحقائق وألوان الوجود، فالتناقض ليس بين الآراء ووجهات النظر فحسب، بل هو ثابت في صميم كل واقع وحقيقة، فما من قضية إلا وهي تنطوي في ذاتها على نقيضها ونفيه»[٤].

وبناءً على ذلك فإن المراد بالمادية الجدلية/الديالكتيكية كما يعرفها أتباعها: النظرة المادية التي تدرس أعم قوانين الحركة الطبيعية والمجتمعية والفكر الإنساني، وتفسرها بالأسباب المادية المتمثلة في التناقضات الكامنة في طبيعة الأشياء وجوهرها.

والمادية الجدلية تشترك مع المادية الميكانيكية في كثير من الأصول والمقولات، ولكنها تفترق عنها في منهجية وبناء التصور المادي للكون وقوانين الحركة في الكون، فالميكانيكية تؤمن بالسكون والثبات والحتمية في المادة، والجدلية على النقيض من ذلك.

وقد حرص أتباع المادية الجدلية على إثبات أن ماديتهم تختلف عن المادية

---

(١) انظر: الموسوعة الفلسفية، لجنة من العلماء السوفيات (١٦٠).
(٢) الدفاتر الفلسفية (٢/١٣).
(٣) مدخل إلى المادية الجدلية (١٠٩).
(٤) فلسفتنا (٢٢١).

الميكانيكية في نظرتها ومنطلقها الفلسفي، وذكروا فروقًا عديدة بينهما، ويلخص موريس كورنفوث طبيعة المادية الجدلية وحاصل الفرق بينها وبين المادية الميكانيكية فيقول: «حين نكشف افتراضات المادية الميكانيكية ونفرضها فإننا نرى على الفور حاجتنا إلى مذهب مادي من نوع مختلف جديد، مادية تتغلب على ضعف وجمود الافتراضات الميكانيكية، وتلك هي المادية الجدلية.

ولا تفهم المادية الجدلية العالم على أنه مركب من أشياء جاهزة، بل مركب من عمليات تمر خلالها الأشياء في تغير لا ينقطع من الوجود والفناء.

وتعتبر المادية الجدلية أن المادة دائمًا في حركة، وأن الحركة هي أسلوب وجود المادة، بحيث لا يمكن أن توجد مادة دون حركة، كما لا توجد حركة دون مادة، ولسنا في حاجة إلى قوة خارجية تفرض الحركة على المادة، لكن من الضروري في المقام الأول أن نبحث عن الدوافع الداخلية للتطور، عن الحركة الذاتية الكامنة في كل العمليات.

وتفهم المادية الجدلية المادة باعتبارها شاملة لكل التغيرات والعمليات في الوجود، ومن مجرد التغير في المكان حتى التفكير، فهي من ثم تدرك التعدد الذي لا ينتهي لأشكال حركة المادة، وتحول شكل من أشكال الحركة إلى أشكال أخرى، وتطور أشكال حركة المادة من الشكل البسيط إلى المعقد، ومن الأدنى إلى الأعلى.

وتعتبر المادية الجدلية أنه في العمليات متعددة الجوانب التي تحدث في الكون، تولد أشياء وتتغير وتكف عن الوجود، لا كوحدات مفردة منفصلة، وإنما في علاقة وتداخل أساسي، بحيث لا يمكن فهم أي منها بذاته منفصلًا، وإنما في علاقته وتداخلاته»[1].

وإذا كانت المادية الميكانيكية ترتكز على العلم وتستند إليه وتدعي أنه داعم لها، فإن المادية الجدلية فعلت الفعل نفسه، وادعت أنها هي الأخرى الممثلة للعلم التجريبي، وأنه داعم لها ومؤكد لموقفها.

وترجع الاكتشافات العلمية التي ارتكزت عليها المادية الجدلية إلى **ثلاثة اكتشافات أساسية:**

---

(١) مدخل إلى المادية الجدلية (٥٨ ـ ٥٩).

الأول: اكتشاف الخلية، الذي أوضح أن كل أصناف الحياة تتألف من خلايا متنوعة، وقد أقام هذا الاكتشاف البرهان على وحدة بنية الأضداد كما يقولون.

والثاني: قانون بقاء الطاقة وتحولها، ومن خلال هذا القانون لا يمكن للطاقة ـ شأنها شأن المادة ـ لا أن تخلق ولا أن تنفى.

والثالث: نظرية التطور، وقد أثبتت هذه النظرية أن جميع النباتات والحيوانات والإنسان في حالة تطور دائم، وأنهم كانوا نتيجة تطور طويل الأمد.

«وتكمن أهمية هذه الاكتشافات الكبرى في المقام الأول في كونها قد نسفت المنهج الفكري الميتافيزيقي الضيق، الذي كان يعتمده العلماء في ذلك العهد، وقد أتاحت هذه الاكتشافات إمكانية رؤية الطبيعة من وجهة نظر جديدة، فعلى ضوئها ما عادت الطبيعة تبدو ساكنة جامدة، وصار بينا للعيان أن الطبيعة بكاملها ـ بدءًا من أصغر الجزئيات إلى أكبر الأجرام السماوية، وبدءًا من حبة الرمل إلى الشمس والنجوم، وبدءًا من الخلية الحية البدائية إلى الإنسان ـ تتحرك وتتبدل دوما وأبدا»[١].

وقد ادعى أتباع المادية الجدلية أن مذهبهم قضية حتمية لا تقبل النقاش ولا التردد، وأن مصير الكون كله سيؤول إلى تصوراتهم بلا شك ولا ريب.

نقض قوانين المادية الجدلية:

بعد أن أكد أتباع المادية الجدلية أن الكون كله بجميع حقائقه ومكوناته لا يخرج عن الديالكتيك والصراع بين التناقضات الكامنة في كل حقيقة، التي ينتج عنها الحركة الدائمة في المادة، أكدوا أن تلك التناقضات تسير وفق قوانين محددة لا تخرج عنها ولا تختلف عن مسارها، وترجع تلك القوانين إلى ثلاثة قوانين أساسية:

الأول: قانون تحول الكم إلى الكيف.

والثاني: قانون وحدة الأضداد.

والثالث: قانون نفي النفي[٢].

---

(١) ألف باء المادية الجدلية، فاسيليبودو ستنيك وأوفشتيباخوت (١٦).

(٢) انظر: ألف باء المادية الجدلية (٤٦).

وهذه القوانين بمثابة الخيط الناظم لكل مكونات المادية الجدلية، وهي القاعدة الأساسية التي ترتكز عليها جميع مقولاتهم ومواقفهم، وقد أولاها الماديون الجدليون اهتمامًا كبيرًا، وتوسعوا في شرحها وتوضيحها، وبيان منزلة كل واحد منها، والدفاع عن الاعتراضات عليها، وفي بيان محورية هذه القوانين يقول إنجلز: «لا يمكن الحصول على تصوير مضبوط للكون ولتطوره ولنمو الجنس البشري ولانعكاس هذا التطور في أذهان البشر إلا بواسطة طرق الجدل».

لأجل ذلك فإن الوقوف مع كل قانون من تلك القوانين وتجلية حقيقته والكشف عما فيه من خلل معرفي واستدلالي كفيل بإثبات بطلان النزعة المادية الجدلية، وإثبات فسادها وكسادها المعرفي والفلسفي.

القانون الأول: تحول الكم إلى الكيف:

والمقصود بهذا القانون أن كل تغير كمي لا بد أن يحدث عنه حدث كيفي معين، فالتغير في الكم ـ الزيادة والنقصان ـ لا يمكن أن يستمر إلى ما لا نهاية من غير حدوث أي تطور، ولا بد عند نقطة معينة أن يقود ذلك التغير الكمي إلى تغير كيفي ينقل الحقيقة التي وقع فيها التغير الكمي إلى حقيقة أخرى، فمثلا إذا سُخن الماء، فإنه لا يظل يزداد في الحرارة إلى ما لا نهاية، وإنما عند درجة معينة يتحول الماء إلى بخار، وكذلك إذا رَمى البناة حجارة في النهر، فإنه مع تزايد عدد الحجارة تظهر كيفية أخرى جديدة وهي السد الصلب، وكذلك الحال في كل التغيرات الكمية المتعلقة بالكون والمجتمع والإنسان، فإنها تتجمع فتحدث انتقالا في الحقائق.

ولكن ذلك التغير الكيفي لا يحدث ـ في نظر الماديين الجدليين ـ بالتدرج كما هو الحال في التغير الكمي، وإنما بعد التراكمات الكمية تتهيأ تلك الأعداد لولادة كيفية جديدة، فيحدث التغير الكيفي فجأة وبوثبة مباشرة[(١)].

ويكمن جوهر قانون تحول التغيرات الكمية إلى تغيرات نوعية كيفية في أن التغيرات الكمية الطفيفة غير المحسوسة في البدء تؤدي بتراكمها التدريجي وفي

---

(١) انظر: مدخل إلى المادية الجدلية، موريس كورنفورث (٩٨ ـ ٩٩)، وألف باء المادية الجدلية، فاسيليبودو ستنيك وأوفشتيباخوت (٥٠ ـ ٥٥).

لحظة معينة إلى تغيرات نوعية جذرية، تختفي على إثرها النوعية القديمة، وتظهر نوعية جديدة تفضي بدورها إلى تغيرات كمية جديدة لتؤدي في لحظة زمنية محددة وبطريقة مفاجئة إلى تغير كيفي آخر[١].

وهذا يعني أن المادية الجدلية لا ترى قدسية لأي حقيقة ولا ثبات لأي ماهية، وأن الماهيات والحقائق تتبادل الوجود، فالحقائق التي كانت موجودة في زمان ماضٍ ستختفي في الزمان القادم نتيجة التطورات الكمية المتراكمة، وتحل محلها حقائق جديدة، وهكذا دواليك في كل الكون والوجود.

نقض القانون الأول:

وهذا القانون بالصورة التي يصورها أتباع المادية الجدلية غير صحيح، ولا هو مستقيم، ولا جارٍ على سنن صالح من الاستدلال والتصور، وهو مشتمل على أخطاء معرفية واستدلالية متعددة، **ويتجلى ذلك فيما يلي من الأمور**:

- **الأمر الأول**: **العجز الإثباتي**؛ وذلك أن التحول من الكم إلى الكيف لا يخلو من حالين:

الحال الأول: أن يكون تحوُّلًا بعضيًّا، بمعنى أن بعض التغيرات الكمية ينتج عنها تحولات كيفية، وهذا النوع لا إشكال فيه، ولا يخالف فيه أحد من أتباع الأديان ولا غيرهم، بل هو أمر مقبول وحاصل في الواقع بالضرورة.

والحال الثاني: أن يكون تحوُّلًا كليًّا، بمعنى أن كل تغير كمي ينتج عنه تحول كيفي، وأن كل تحول كيفي لا يكون إلا نتيجة تراكمات في التحولات الكمية، وهذا هو المعنى المقصود لأتباع المادية الجدلية.

وهذا النوع دعوى نظرية من قبيل القضايا الكلية الموجبة، والمنهج العلمي يقتضي إقامة الدليل الصادق الدال على صحتها وصدقها في الواقع.

والاستدلال على إثبات هذه القضية الكلية الموجبة لا يخلو: إما أن يكون بالاستقراء التام، وهذا أمر متعذر؛ لأنه يستحيل على قدرة الإنسان أن تستوعب كل التغيرات الكمية الحاصلة في الكون ماضيها وحاضرها ومستقبلها وبكل أنواعها.

---

(١) انظر: ألف باء المادية الجدلية، فاسيليبودو ستنيك وأوفشتيباخوت (٥٤).

فلم يبق إلا أن يكون الاستدلال عليها بطريق الاستقراء الناقص، ولكن الاستقراء الناقص على أصول المادية الجدلية لا يؤدي إلى اليقين والحتمية، وإنما غاية ما يؤدي إليه الظن والاحتمال، وهذا متناقض مع موقف أتباع المادية الجدلية، حيث إنهم يعتقدون أن قوانينهم يقينية حتمية لا يمكن الشك فيها ولا الارتياب.

وإذا رجعنا إلى مؤلفات أتباع المادية الجدلية نجد غاية ما يوردونه في معرض استدلالهم على صحة هذا القانون أمثلة معدودة متعلقة ببعض الأحداث في الوجود، وهذه الأمثلة ـ مع التسليم بسلامة صورتها ـ لا تصح أن تكون برهانا على بناء قانون كلي شامل لكل أحداث الكون.

• **الأمر الثاني**: **الحصر المنخرم**؛ فمع تأكيد أتباع المادية الجدلية أن كل تغير في الكون هو نتيجة تغيرات كمية متتالية إلا أن ذلك غير صحيح، فإنا نجد تغيرات كثيرة في الوجود ليست راجعة إلى التغيرات الكمية الكامنة في الحقائق، وإنما تحدث بأسباب خارجية أو حدوث ظروف معينة بسبب تدخل الإنسان، فكثير من التغيرات التي تقع في المجتمعات الإنسانية إنما تقع بسبب تصرفات طائشة أو عدائية أو إصلاحية يقوم بها بعض البشر، فيقع التغير الكيفي في الظاهرة، وهذا أمر مشاهد وواقع في الوجود بالضرورة، وهو متناقض مع رؤية المادية الجدلية التي ترى أن تلك القوانين حتمية الوقوع، وأن الإنسان مجبور على الاستجابة لها، بل إنه نتيجة من نتائجها.

• **الأمر الثالث**: **الخطأ التفسيري**؛ وذلك أن كثيرًا من الأحداث التي يطيب لأئمة المادية الجدلية تفسير إحداثها بأنه وقع فجأة وقفزة ليست هي أكثر من النتائج التي قد تبدو مفاجئة عند فَقْد التناسق المطلوب بين الأسباب وآثارها بسبب خلل ناتج عن زيادة أو نقصان بالنسبة للحد المطلوب أو بسبب ظهور عامل جديد، وليست هي من قبيل ما يذكرون.

فالماء الذي يتحول بخارًا فوق سطح البحر، وتحمله السحب، ليس حتما أن يكون تحوله إلى ماء هاطل قفزة وفجأة ما دام الجو يحتفظ بكمية من الحرارة تتفق مع احتفاظ تلك السحب بأبخرتها، غير أنها سرعان ما تتحول إلى ماء إذا هبطت درجة الحرارة فيها إلى مستوى يسمح لها بأن تحيل تلك الأبخرة إلى أمطار هاطلة.

وهكذا فأي حدوث مفاجئ للأحداث لا يلزم بالضرورة أن يكون نتيجة تراكمات سابقة متتالية، وإنما قد يؤدي تغير الظروف الزمانية أو المكانية أو الحالية لمفاجآت ليست منسجمة مع التراكمات الكمية[(١)].

وكثيرًا ما يقع ذلك في التغيرات الاجتماعية المتعلقة بالسلوك الإنساني؛ لأن تلك التغيرات لا تخضع لقوانين مادية جامدة حتمية، وإنما تعمل فيها الإرادة والشعور الإنساني عملًا مؤثرًا، وقد تنبأ ماركس وأتباعه اعتمادًا على الحتمية المادية بأن الثورة الشيوعية لن تندفع في مجتمع متخلف، وإنما في مجتمع صناعي رأسمالي ـ كإنجلترا وألمانيا ـ ولكن نبوءتهم كذبت، وخرجت الشيوعية من مجتمع زراعي متخلف مثل الصين وغيرها.

وذلك كله يؤكد على أن التغيرات الكيفية في المجتمعات الإنسانية ليست خاضعة بالضرورة لتراكمات كمية متتالية حتمية، وإنما هناك مؤثرات أخرى تعمل فيها بقوة[(٢)].

• **الأمر الرابع**: **تعدد اتجاهات القفز**؛ فقد ذكر أتباع المادية الجدلية أن القفز الكيفي متوجه دائمًا وفي كل صوره إلى الأعلى والأكمل من غير تخلف، ولكن على التسليم بوجود ذلك القفز الكيفي فإنه ليس من الحتم أن يكون متجهًا دائمًا إلى الأعلى والأكمل، بل الأمر في ذلك عائد إلى ما تقتضيه الأسباب الدافعة للتغير، فربما جاءت قفزة إلى الأمام، وربما جاءت قفزة إلى الخلف، وتغيرات الواقع أكبر دليل مؤيد لذلك، فإن كانت التغيرات الكيفية في الواقع ليست منحصرة في الأسباب الكمية المتراكمة، فإنه لا يوجد مسوغ واقعي ولا عقلي يدل على ضرورة أن تكون القفزات إلى الأفضل دائمًا، بل الواقع يناقض ذلك بصورة صارخة.

القانون الثاني: وحدة الأضداد وصراعها:

ومعنى هذا القانون أن التغيرات الحادثة في الكون إنما هي نتيجة الصراع بين المتناقضات، وأن التحولات الناتجة من التغيرات الكمية إلى التغيرات الكيفية إنما هي نتيجة صراع محتدم وحتمي بين المتناقضات الكامنة داخل كل حقيقة من حقائق الكون.

---

(١) انظر: نقض أوهام المادية الجدلية، محمد سعيد البوطي (٧١).

(٢) انظر: نقد النظرية الماركسية، المدرسي (١٩ ـ ٢٠).

فما من حقيقة من الحقائق الموجودة في الكون إلا وهي مكونة من متناقضات وأضداد، تكوّن فيما بينها وحدة متداخلة، وما من تغير يحدث في الكون إلا وهو نتيجة للصراع الواقع بين تلك الأضداد، وفي بيان حقيقة هذا القانون يقول موريس كورنفورث: «التناقض هو القوة الدافعة للتغير، وهكذا فإذا أردنا أن نفهم كيف تتغير الأشياء، وأن نسيطر على التغيرات ونستغلها، فإن علينا أن نفهم تناقضاتها»[١].

«ويكمن جوهر قانون وحدة الأضداد وصراعها في كون التناقضات الداخلية ملازمة لكل شيء ولكل سيرورة، وهذه التناقضات هي في حالة وحدة لا تفصم لها عرى، وفي الوقت نفسه في حالة صراع دائم، وصراع الأضداد هذا هو المصدر الداخلي، والقوة المحركة للتغير»[٢].

ويعد هذا القانون أساس النزعة المادية الجدلية، وجوهرها ولبها، وفي بيان أهميته يقول ستالين: «إن نقطة الابتداء في الديالكتيك خلافًا للميتافيزيقا هي وجهة النظر القائمة على أن كل أشياء الطبيعة وحوادثها تحوي تناقضات داخلية؛ لأن لها جميعها جانبًا سلبيًّا وجانبًا إيجابيًّا، ماضيًا وحاضرًا، وفيها جميعًا عناصر تضمحل أو تتطور، فنضال هذه المتناقضات هو المحتوى الداخلي لتحول التغيرات الكمية إلى الكيفية»[٣].

ويقول لينين عن هذا القانون: «إنه أساس الجدل وجوهره»[٤]، ويقول ماوتسيتونغ: «إن قانون التناقض في الأشياء ـ أي: قانون وحدة الأضداد ـ هو القانون الأساسي الأهم في الديالكتيك المادي»[٥].

نقض القانون الثاني:

قبل الحديث عن الإشكاليات المنهجية والأخطاء الاستدلالية التي تضمنها القانون الثاني من قوانين المادية الجدلية لا بد من الإشارة إلى السبب الذي

---

(١) مدخل إلى المادية الجدلية (١١١).

(٢) ألف باء النسبية، فاسيليبودو ستنيك وأوفشتيباخوت(٦١)، وانظر: مدخل إلى المادية الجدلية، موريس كورنفورث (١٠٩).

(٣) المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية، بواسطة: فلسفتنا، محمد باقر الصدر (٢٥٤).

(٤) ألف باء الجدلية المادية، فاسيليبودو ستنيك وأوفشتيباخوت(٦١).

(٥) فلسفتنا، محمد باقر الصدر (٢٥٤).

دعاهم إلى القول به، فكشف ذلك من أنفع ما يساعد على تجلي مكمن الخطأ لديهم، فإن أتباع المادية الجدلية حين أنكروا الخالق، والسبب الخارجي الذي يؤثر في المادة، اضطروا إلى البحث عن سبب يفسرون به التغيرات الواقعة في الكون، فاخترعوا القول بأن حقائق الكون عبارة عن مجموعة من التناقضات كوّنت فيما بينها وحدة منسجمة، وأن تلك التناقضات تعيش حالة من الصراع والاصطدام الدائم، ويحدث من خلال ذلك جميع التغيرات الموجودة في الكون.

ولكن هذا الحل الذي قدموه غير متماسك البينة ومتهشم الأركان، ومتضمن لمآزق معرفية واستدلالية كبيرة، أوقع أتباع النزعة المادية الجدلية في تناقضات صارخة، وأخطاء مستشنعة، ويتبين ذلك فيما يلي من الأمور:

- **الأمر الأول: الاختلاط في مفهوم التناقض**؛ مع أن التناقض يمثل مفهومًا مركزيًّا عند أتباع المادية الجدلية، إلا أنهم لم يقدموا له مفهوما منضبطًا سالمًا من الالتباس، فإن من المعلوم أن قضية التناقض تستلزم بالضرورة وجود حقيقتين منفصلتين عن بعضهما يقع بينهما التعارض والتناقض، ثم مع ذلك فالتناقض ليس هو مجرد التعارض والتصادم بين الحقيقتين على أي جهة كانت، وإنما لا بد في تحققه من شروط محددة، وهي ما يسميه علماء المنطق بالوحدات الثمانية: الاتجاه في الموضوع، والمحمول، والزمان، والمكان، والإضافة، والقوة والفعل، والجزء والكل، والشرط[1].

فإذا اختلف شرط واحد من هذه الشروط الثمانية فإن ذلك يعني أن التناقض الحقيقي لم يقع.

وبهذه الشروط كانت حقيقة التناقض واضحة بينة عند المناطقة، وسالمة من الالتباس والغموض.

وعلى وَفق هذه الشروط فإن العقلاء لا ينكرون أن الوجود مليء بالأمور المتناقضة فيما بينها، وأنه مشحون بالحقائق المتباينة المختلفة في طبائعها وماهياتها، ولا ينكرون أن بعضها قد يؤثر في بعض، ولكنهم لا يعدون مجرد

---

(١) انظر: الإشارات والتنبيهات، ابن سينا (١/ ٢٩٩)، والبصائر النصيرية في علم المنطق، الساوي (١٢١).

ذلك اجتماعا للتناقض في آن واحد، ولا يحكمون بإمكان اجتماع النقيضين في حقيقة واحدة؛ لأن حقيقة التناقض لا تتحقق إلا مع الاتحاد في الوحدات الثمان السابقة.

ولكن أتباع المادية الجدلية لم يحرروا مفهوم التناقض ولم يلتزموا بشروطه، فأخذوا يتحدثون عن حوادث كثيرة على أنها داخلة في مفهوم التناقض وهي ليست كذلك، وطفقوا يستدلون بوقائع كثيرة على أنها تمثل تناقضات واقعية، وهي ليست من هذا القبيل.

وقد قام عدد من الدارسين بتتبع الأمثلة التي ساقها أتباع المادية الجدلية لإثبات وجود التناقض الكامن في حقائق الكون، وأثبتوا بأنها لا تدل على ذلك، وتتبع كل الأمثلة التي ذكروها مما يطول به البحث هنا، ولكن حسبنا أن نقتصر على مثال واحد يتضح به المقصود.

فمن أشهر الأمثلة التي يسوقها أتباع المادية الجدلية لإثبات التناقض الكامن في حقائق الوجود: مثال الحياة والموت، ويوضح هنري لوفافر هذا المثال بقوله: «ورغم ذلك أفليس من الواضح أن الحياة هي الولادة والنمو والتطور؟! غير أن الكائن الحي لا يمكن أن ينمو دون أن يتغير ويتطور؛ يعني: دون أن يكف عن كون ما كان، وكي يصير رجلًا عليه أن يترك الصبا ويفقده، وكل شيء يلزم السكون ينحط ويتأخر. . . ـ إلى أن يقول: ـ فكل كائن حي إذن يناضل للموت؛ لأنه يحمل موته في طوية ذاته»[١].

ولا شك أن حياة الإنسان تتطور وتنتقل من حال إلى حال، ولكن ذلك ليس من قبيل اجتماع النقيضين في الحقيقة الواحدة؛ لأن تلك التغيرات والانتقالات لا تقع في وقت واحد وحال واحد، إنما تقع على جهة التعاقب، وهذا ليس تناقضًا البتة.

وكذلك الحال في خلايا الإنسان، فلا شك أنها تتعاقب الوجودَ والعدمَ والحياة والموت، ولكن الخلية التي توجد غير الخلية التي تنعدم، والخلية التي تحيا غير الخلية التي تموت، وذلك ليس من التناقض في شيء، وإنما يقع التناقض لو أن الموت والحياة وقعا معًا في لحظة واحدة في كل الخلايا، ولكن

---

(١) فلسفتنا، محمد باقر الصدر (٢٦٥).

ذلك لم يقع ولن يقع[1].

وهكذا الحال في كل الأمثلة والأدلة التي ساقها أتباع المادية الجدلية لتأييد قانونهم، وقد لخص الدكتور محمد سعيد البوطي حقيقة الإشكال التصوري عندهم في قضية التناقض فقال: «ومرد الوهم في ذلك إلى عدم ملاحظة العقدة التي هي قوام التضاد المحال وقوعه، وقد علمت أن العقدة إنما تتكون من وحدة النسبة التي بين الموضوع والمحمول، وهي ما يعبر عنه بعضهم بالوحدات الثمانية، وإما إلى الخلط بين التضاد والتضايف أو التضاد والتعاند»[2].

وبناءً على ما سبق وحرصًا على وضوح الرؤية وجلاء الموقف فإنا نقول: إن قصد أتباع المادية الجدلية بالتناقض حالات التعاقب التي تقع في الوجود بين الحقائق والأحوال المختلفة، فإن ذلك شيء صحيح وواقع، ولكن ليس فيه اكتشاف جديد للمادية الجدلية، وليس هو المحرك الوحيد لجميع التغيرات الواقعة في الكون، وإن قصدوا بالتناقض حالات التعارض والتقابل بين الحقائق المتباينة والمتخالفة في آن واحدٍ وحال واحد، فهذا هو محل النقد والاعتراض، وهو الأمر الذي لم يقدموا عليه دليلًا صحيحًا وبرهانًا قائمًا.

● **الأمر الثاني**: **العجز الإثباتي**؛ وذلك أن قول أتباع المادية الجدلية بأن كل الحقائق الكونية متكونة من الأضداد المتجانسة، وأن تلك الأضداد تعيش حالة من الصراع الدائم دعوى نظرية مندرجة ضمن القضايا الكلية الموجبة، فثبوت صدقها متوقف على إقامة البرهان الصادق.

ولا يمكن الاستدلال عليها بالعقل؛ لأن العقل ما هو إلا انعكاس للمادة عندهم، وهو نوع من الطبيعة التي تعيش حالة من التناقض الدائم، ولم يبق إلا الاستدلال عليها بالحس والتجربة، ولكن الاستدلال بهذا النوع لا يخلو إما أن يكون عن طريق الاستقراء التام، وهذا أمر مستحيل ومتعذر على القدرة البشرية؛ لأنه لا يمكن البلوغ إلى كل الحقائق الماضية والمستقبلية والحاضرة والتحقق من حالها، وإما أن يكون عن طريق الاستقراء الناقص، ولكن الاستقراء الناقص بناء على الأصول المادية لا يؤدي إلى اليقين والقطع، وإنما غاية ما يدل عليه

---

(١) انظر: فلسفتنا، محمد باقر الصدر (٢٦٦)، ونقض الاشتراكية الماركسية، غانم عبده (٩٥).

(٢) نقض أوهام المادية الجدلية (٦٤).

الاحتمال والظن، وهذا متناقض مع حقيقة موقف المادية الجدلية؛ لأنهم جعلوا قوانينهم يقينية حتمية الوقوع، لا تقبل الانخرام ولا الاستثناء.

فلم يبق لأتباع المادية الجدلية طريق يمكن من خلاله إثبات صحة دعواهم في هذا القانون وغيره من القوانين الأخرى.

وإذا دققنا النظر في الاستدلالات التي يسوقها أتباع المادية الجدلية لتثبيت صحة دعواهم نجدها أدلة محدودة لا تستوعب كل الحقائق الكونية، وهي لا تعدو أن تكون أمثلة فقط، لا ترقى إلى أن تكون براهين تثبت بها قضية كلية موجبة تستوعب كل الأفراد الكونية.

• **الأمر الثالث: الوقوع في التناقض المنهجي**؛ وذلك أن أتباع المادية الجدلية مع نفيهم لقانون عدم التناقض، وإصرارهم على أن الكون مكون من المتناقضات المتداخلة إلا أنهم في الوقت ذاته يؤكدون أن لمنهجهم ماهية متماسكة، وحقيقة متغايرة عن غيرها من الحقائق الفلسفية والدينية الأخرى، ويرون أن الحقائق الميتافيزيقية تتناقض مع رؤيتهم المادية؛ ولهذا قاموا بالهجوم عليها والسعي إلى إزالتها، وكل ذلك تناقض منهجي؛ إذ الإيمان بعدم التناقض، والاعتقاد بأن الكون لا يكون ولا يتحرك إلا بوجود المتناقضات يستلزم التسليم ببقاء كل صنف منها.

• **الأمر الرابع: التناقض مع التطورات العلمية الحديثة**؛ وذلك أن العلم الحديث أثبت أن الذرة مركبة من البروتونات والإلكترونات والنواة، وأن هذه المكونات الثلاثة تمثل وحدة الذرة، ولا يوجد بينها تناقض أو صدام، وإنما اتساق ووفاق، وأثبت العلم الحديث أن التغير في المادة وتحولها من شكل إلى آخر إنما يكون عن طريق اندماج الذرات بعضها مع بعض، وهذا يدل على أن تفسير المادية الجدلية للتغير في المادة بأنه نتيجة الصراع بين المتناقضات غير صحيح[(١)].

القانون الثالث: نفي النفي:

ويعني هذا القانون أن العالم لا يعرف السكون ولا الركود، وإنما هو في

---

(١) انظر: معالم الاشتراكية العربية (١٦٨).

حركة دائمة سرمدية، فكلما ظهرت حقيقة في الوجود تأخذ عمرًا محدودًا من الحياة ثم تفنى وتخلي المكان لغيرها، «فالظاهرات الجديدة التي تظهر في الطبيعة وفي المجتمع تسير هي الأخرى في دربها المعهود، فبعد مُضي فترة من الزمن تشيخ وتخلي الساحة لقوى وظاهرات جديدة، وإذا كانت في السابق جديدة، وبالتالي تكون نافية لما هو بالٍ، فإنها في الوقت الحاضر تسمى هرمة بدورها، وعرضة للنفي من قبل قوى أكثر حداثة منها، ذلكم هو نفي النفي»[١].

ولكن الانعدام والنفي في المادية الجدلية ليس انعدامًا ونفيًا سلبيا مطلقا، وإنما هو انعدام إيجابي تفاعلي، فالحقائق التي هرمت وانعدمت لا يعني ذلك أنها انتهت إلى الأبد، وإنما تعود إلى الوجود، ولكن بشكل جديد وصورة جديدة.

فالقضاء على الحقائق السابقة من خلال الحقائق الجديدة ليس قضاءً سلبيا عدميا، وإنما هو يمثل حالة من التصفية والتنقية، فيقضى على الباطل غير المفيد، ويبقى الصالح المفيد، فيرجع القديم بصورة أكثر نضجًا وتطورًا، «ويكمن جوهر قانون نفي النفي إذًا فيما يلي: خلال سيرورة التطور تنفي كل درجة عليا وتزيح الدرجة السابقة، لكنها ترفعها في الوقت نفسه إلى مستوى جديد، وتصون كل المضمون الإيجابي المكتسب أثناء تطورها»[٢]، ولهذا فإن «نفي النفي الديالكتيكي يفترض النفي والمحافظة على حد سواء»[٣].

وبهذا يتحقق التطور والتقدم في الوجود، ولكن التقدم في الطبيعة والعلم لا يسير بطريقة ميكانيكية متسقة، وإنما يسير بطريقة لولبية، فهو ينطوي على عدد كبير من اللفات والانحناءات، فهو أشبه بحركة صعود السلم الحلزوني، فإنه يخيل إلينا أن من يصعد يلف حول نفسه، لكنه في الواقع إذ يلف حول نفسه سيصعد إلى أعلى فأعلى باستمرار، وكذلك الحال في تطور الطبيعة والعلم[٤].

ولا يقل هذا القانون أهمية عن القوانين المادية الأخرى، وفي بيان أهميته

---

(١) ألف باء المادية الجدلية، فاسيليبودو ستنيك وأوفشتيباخوت (٦٥).

(٢) المرجع السابق (٦٦)، وانظر: مدخل إلى المادية الجدلية، موريس كورنفورث (١٣٦).

(٣) موجز المادية الجدلية، بوروستنيكوباخوت (١٠٦).

(٤) انظر: ألف باء المادية الجدلية، فاسيليبودو ستنيك وأوفشتيباخوت (٦٨).

يقول إنجلز: «ما هو الإنكار؟! إنه قانون عام حتى الدرجة القصوى ـ ولهذا السبب فهو قانون بعيد المغزى وفائق الأهمية ـ من قوانين تطور الطبيعة والتاريخ والفكر، قانون قد رأينا من قبل أنه ينطبق على المملكتين: الحيوانية والنباتية، وعلى كل طبقات الأرض وعلم الرياضيات، وعلى التاريخ وعلى الفلسفة».

وقد جعل أتباع المادية الجدلية هذا القانون مستندا لهم في إنكار الحقائق المطلقة، وهدم الأصول الدينية والأخلاقية الثابتة، ودعوى أن كل تلك الأمور متغيرة متبدلة عبر السنين والدهور.

وفي تدعيم هذا الأصل وتقويته وجد أتباع المادية الجدلية في نظرية داروين في التطور داعمًا فعّالًا وسندًا قويًا، فأخذوا في الإطراء من شأنها والإعلاء من قدرها على أنها المؤكد الأقوى لقانون نفي النفي لديهم.

نقض القانون الثالث:

وهذا القانون لا يختلف عما سبقه من القوانين المادية الأخرى في التلبس بالأخطاء الاستدلالية والفساد في تركيبته الهيكلية، والكشف عما فيه من خلل **يتحصل في الأمور التالية:**

• **الأمر الأول: العجز الإثباتي**؛ وذلك أن قول أتباع المادية الجدلية بأن كل حقائق الكون تعيش حالة من تبادل الوجود، وأن كل حقيقة لا بد أن يعقبها حقيقة أخرى نتيجة لصراع الأضداد في داخلها، دعوى نظرية عريضة مندرجة ضمن القضايا الكلية الموجبة، فثبوت صدقها متوقف على إقامة البرهان الصادق.

ولا يمكن الاستدلال عليها بالعقل؛ لأن العقل ما هو إلا انعكاس للمادة عندهم، وهو نوع من الطبيعة التي تعيش حالة من التناقض الدائم، ولم يبق إلا الاستدلال عليها بالحس والتجربة، ولكن الاستدلال بهذا النوع لا يخلو إما أن يكون عن طريق الاستقراء التام، وهذا أمر مستحيل ومتعذر على القدرة البشرية؛ لأنه لا يمكن البلوغ إلى كل الحقائق الماضية والمستقبلية والحاضرة والتحقق من حالها، وإما أن يكون عن طريق الاستقراء الناقص، ولكن الاستقراء الناقص بناء على الأصول المادية لا يؤدي إلى اليقين والقطع، وإنما غاية ما يدل عليه الاحتمال والظن، وهذا متناقض مع حقيقة موقف المادية الجدلية؛ لأنهم جعلوا قوانينهم يقينية حتمية الوقوع لا تقبل الانخرام ولا الاستثناء.

فلم يبق لأتباع المادية الجدلية طريق يمكن من خلاله إثبات صحة دعواهم في هذا القانون وغيره من القوانين الأخرى.

• **الأمر الثاني: التناقض المنهجي**؛ وذلك أن المادية الجدلية أنكرت العلية الغائية غاية الإنكار، ولم تجعل لها أي قدر في منظومتها الفلسفية ونظريتها المعرفية، ومع ذلك فإنهم في هذا الأصل يقررون بأن التطور في الطبيعة ونفي النفي فيها يكون لأجل بقاء الأصلح والأكمل، وهذا تناقض منهجي ظاهر.

وقد كان هيجل ـ وهو المنبع الذي استقوا منه فكرة هذا الأصل ـ أوضح منهم في التعامل مع هذا الأصل وأكثر اتساقا مع مذهبه؛ لأنه حين ذهب إلى أن الكون في حركة مستمرة أرجع ذلك إلى فعل الوعي، وأن التأثير والتحرك نحو الأفضل هو من صنع الوعي الإنساني.

ولكن أتباع المادية الجدلية خالفوا هيجل، وجعلوا التأثير والتحرك نحو الأفضل من صنع المادة ذاتها، وليس من صنع الوعي، بل الوعي عندهم ليس إلا من صنع المادة، وحين أرجعوا التأثير إلى المادة لم يجيبوا على سؤال: بأي دافع غائي متبصر يسوق الدفع الديالكتيكي الأشياء في طريق التصاعد اللولبي؟! وأعرضوا عنه وكأنه ليس له وجود أو مبرر!![1].

ويظهر التناقض المنهجي عند أتباع المادية الجدلية من جهة أخرى، وهي أنهم طبقوا قانونهم في نفي النفي على كل الحقائق الكونية إلا على قوانينهم ذاتها، فإذا كان قانونهم ذلك حقيقة حتمية قطعية شاملة، فإنه يلزم أن يقع التغير والتطور فيه، ولكنهم لا يسلمون بذلك ويستثنون قانونهم من ذلك الحكم العام! فمع أن المادية الجدلية تؤمن بناءً على قانون نفي النفي بأن كل شيء في تطور وتغير لولبي، إلا أنها في الوقت ذاته تؤكد بأن ثمة أمورًا ثابتة لا تقبل التطور والتغير أبدًا، وهي قوانينها التي حكمت بها المادة![2].

ومن الجهات التي يظهر بها تناقض أتباع المادية الجدلية في التعامل مع قانون نفي النفي: أنهم في قانونهم هذا جعلوا كل شيء في تغير مستمر ومطرد، وأن كل حقيقة سيصيبها الهرم والفناء وتحل محلها حقيقة أخرى، إلا أنهم جعلوا

---

(١) انظر: نقض أوهام المادية الجدلية، محمد سعيد البوطي (٧٥ ـ ٧٦).
(٢) انظر: نقد النظرية الماركسية، المدرسي (٢٣ ـ ٣٤).

الشيوعية نهاية المراحل، وأوقفوا عجلة التطور عندها، وهذا تناقض بيّن، وانتكاس عن الالتزام بالنظرية إلى نهاياتها، وازدواجية غير مقبولة في المنهج العلمي، فما الذي يجعل المرحلة الشيوعية مستثناة من الإصابة بالهرم والفناء؟!! وما المسوغ الذي يجعلهم يغلقون الأبواب كلها أمام المراحل والتطورات الحديثة التي يمكن أن تحل بعد الشيوعية؟!!

• **الأمر الثالث: انعدام الصدق التطبيقي**؛ وذلك أن أتباع المادية الجدلية ادعوا أن مسيرة الطبيعة في كل أطوارها ومراحلها لا يخرج عن قانون نفي النفي، وأنها في كل ذلك تتطور من الحالة البدائية البسيطة إلى حالة أخرى هي أكمل منها وأكثر تقدمًا ورقيًّا، ثم ترتد تلك الحالة على نفسها في تركيب يضم النمط البدائي مع النمط المتطور والمتقدم الحديث، فيخرج نمطِ آخر مختلف أكثر تطورا ورقيا.

ولكن الأمر في حركة الطبيعة وتطور التاريخ والمجتمعات الإنسانية ليس كذلك، وليس المطلوب منا في نقض هذه الدعوى أن نقوم باستقراء كل مشاهد الكون، وإنما يكفي أن نذكر بعض الأمثلة؛ لأن صورة قانون نفي النفي قضية كلية موجبة، والقاعدة المنطقية تقول: نقض القضية الكلية الموجبة يكون بإثبات جزئية سالبة[١]، فانعدام الصدق التطبيقي في بعض مشاهد الكون يكفي في إثبات بطلان ذلك القانون.

ومن المعلوم عند علماء الطبيعة والفلك أن مادة الكون الصلبة آخذة في الانحلال والتلاشي، فإن قانون الديناميك الحرارية الثاني ينص على أن الكون سيصل إلى مرحلة تتلاشى فيها كل الطاقة وينتهي إلى العدم، وهذا يدل على أن الخط البياني في مسيرة الكون آخذ نحو الانحدار والانتقال من الأعلى طاقة إلى الأدنى فالأدنى، حتى يصل إلى الانعدام، وهذه الحقيقة تتناقض تمام التناقض مع قانون نفي النفي عند المادية الجدلية[٢].

وقُل مثل ذلك في حياة الإنسان وجسمه، فإن نسيج الخلايا لا يفتأ يقوم بوظيفته ضمن الشروط والظروف المعروفة، وتستمر عملية التجديد فيه إلى أجل

---

(١) انظر: البصائر النصيرية، الساوي (١٢٤).
(٢) انظر: نقض أوهام المادية الجدلية، محمد سعيد البوطي (٧٧).

معلوم، حيث لا تلبث أجهزة الجسم كلها أن تتقاصر وتضعف عن أداء وظيفتها، فتتناقص حرارة الجسم، وتعجز الأجهزة عن العمل، فيموت الإنسان، فأين هو تطبيق التصاعد اللولبي في حياة الإنسان وجسمه؟![1].

ويكشف غانم عبده عن حقيقة الانعدام التطبيقي للقانون الثالث فيقول: «ليس بصحيح أن التغير الذي يحصل في الأشياء هو تغير من أدنى إلى أعلى ومن سيئ إلى أحسن، هذا محض افتراض، فليس هو انتقالا من حال إلى حال أحسن، ولا من حال حسنة إلى سيئة، بل هو تغير ليس غير، فقد يكون من حال إلى حال أحسن، وقد يكون إلى حال أسوأ، ففي غير الكائن الحي من الجمادات تختلف التغيرات، فتعفن الخبز انتقال من حال حسنة إلى حال سيئة، وتفتت الأحجار انتقال من حال حسنة إلى حال سيئة، وفي الكائن الحي من إنسان وحيوان ونبات تختلف كذلك التغيرات، ينتقل الطفل في النمو من حال حسنة إلى حال أحسن، ومثله نبتة الزرع، وصغار الحيوان، ولكن انتقال الإنسان من الشباب إلى الهرم انتقال من حال حسنة إلى حال سيئة، فالتغير موجود في غير الكائن الحي وفي الكائن الحي، ولكنه مجرد انتقال من حال إلى حال، بغض النظر عن الانتقال إلى الحسن أو إلى السيئ، فما يقولونه: إن الشيء يتطور بمعنى ينتقل إلى حال أحسن كلام باطل بالمشاهدة، فإن الذي يحصل هو مجرد تغير إما إلى أحسن وإما إلى أسوأ. . . فالقول: إن الحركة تقدمية صاعدة، وإن التغير يكون صاعدا وإلى أحسن قول ظاهر البطلان»[2].

وقد حاول أتباع المادية الجدلية تعضيد قانونهم بأمثلة تطبيقية من الواقع، ومن أشهر الأمثلة ذكرًا لديهم مثال البذور والزرع، حيث يقولون: إن حبة الشعير إذا ما صادفت شروطًا معينة فإنها تتحول تحولًا نوعيًّا، فتصبح شجرة، والحبة ذاتها تكف عن الوجود، فتظهر مكانها الشجرة، والشجرة في حقيقتها نفي للبذرة وإنهاء لوجودها، ولكن هذه الشجرة بعد أن تنمو وتنتج حبوبا من جديد، ولا تكاد تنتج هذه الحبوب حتى تموت الشجرة، فتحصل من جديد بسبب قانون نفي النفي على حبة شعيرة من جديد، لكننا لا نحصل عليها وحدها بل مضاعفة

---

(١) انظر: المرجع السابق (٧٨).
(٢) نقض الاشتراكية الماركسية (٨٩).

أضعافًا كثيرة، وهذا هو التطور الذي حصل بسبب نفي النفي.

ولكن هذا المثال المفضل لديهم معطوب الدلالة؛ لأن حبات الشعير والحنطة والأرز وغيرها هي هي منذ أقدم العصور إلى يومنا هذا، ولم تحقق عمليات الزرع المتلاحقة لها إلا رجوعًا دائريًّا إلى أصلها ذاته، ولم تحقق التطور اللولبي، فأين هو الصعود الناتج في حقيقة الحبة ذاتها من عملية الزرع الذي يقوله قانون نفي النفي؟!! إن غاية ما حصل من عملية الزرع هو زيادة في عدد حبات الشعير نفسها، ولم يحصل تغيّر في حقيقتها وماهيتها، وقانون نفي النفي لا يدعي التغير في العدد، وإنما التغير في الحقيقة، وهذا ما لم يقع[1].

والأمر في اعتمادهم على نظرية داروين في التطور لا يختلف كثيرًا عن المثال السابق، فعلى التسليم بصحة تلك النظرية وسلامتها من المعارض فإن اعتمادهم عليها لا ينفعهم في تأسيس قانون نفي النفي؛ وذلك أن تلك النظرية تختلف عن فكرتهم من جهات عديدة مؤثرة، ومن تلك الجهات: أن أتباع المادية الجدلية يؤكدون على أن التطور في الكون والتحول فيه يحصل بصورة مفاجئة وبشكل قفزات مباشرة، ونظرية داروين تؤكد على أن التطور في الكون يحصل بصورة متأنية بطيئة جدًّا، ومن ذلك: أن أتباع المادية الجدلية يؤكدون أن التطور الحاصل من نفي النفي لا يؤدي إلى الفناء المطلق، وإنما هو فناء إيجابي متحول، بينما نظرية التطور تحكم على الأنواع الفانية بالفناء المطلق الذي لا رجعة فيه ولا عودة[2].

وبهذه الأوجه يثبت أن قانون نفي النفي لا يملك الصحة في نفسه، ولا يستند إلى أدلة صحيحة ولا براهين صالحة، ولا يتصف بالتماسك في هيكله، فهو بالتالي قانون كاسد باطل لا أساس له.

---

(١) انظر: نقض الاشتراكية الماركسية، غانم عبده (٩٣)، ونقض أوهام المادية، محمد سعيد البوطي (٨٠).

(٢) انظر: نقض الاشتراكية الماركسية، غانم عبده (٨٩ ـ ٩٥)، ونقض أوهام المادية الجدلية، محمد سعيد البوطي (٨٢ ـ ٨٣).

الفصل الثاني

الركائز العلمية

التي اعتمدت عليها ظاهرة نقد الدين

مدخل

المراد بالركائز العلمية: النظريات والمناهج العلمية الكلية التي تندرج ضمن نطاق العلم التجريبي الحديث بمجالاته المختلفة.

وقد باتت الركائز العلمية تمثل المرتكز الأساسي لظاهرة نقد الدين في القرن التاسع عشر وما بعده، وأضحت تشكل القاعدة الصلبة التي يستند إليها المحاربون للأديان في تبرير مواقفهم المعادية للدين وتدعيم هجومهم على أصوله ومكوناته، وأخذت هذه الحزمة من الركائز تتفوق في التأثير على الركائز الفلسفية النظرية، وتعلو عليها في الحضور والانتشار.

ولكن طبيعة الركائز العلمية التي استندت إليها ظاهرة نقد الدين كانت تختلف باختلاف مراحل تطور العلم التجريبي، وتتنوع بتنوع طبيعة المسارات البحثية التي يشكلها، ففي القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر كانت أكثر الأصول العلمية فعالية وتأثيرًا ترجع إلى الأصول المادية الحتمية، ولكن بعد تطور العلم التجريبي وبلوغه إلى إضعاف مبدأ الحتمية وتوسعه في اكتشافاته الفلكية والفيزيائية ذبُل الاعتماد على ذلك النوع من الأصول، وتحول الناقدون للأديان نحو الاعتماد على أصول أخرى أكثر حداثة في المجال العلمي وأوسع قبولا لدى رجاله.

ونتيجة لهذه التحولات، فقد كثرت القضايا العلمية التي اعتمد الناقدون للأديان عليها، وتنوعت في مجالاتها، واختلفت في أبوابها، وتشعبت في مساراتها، وليس من غرضنا تتبع كل القضايا العلمية التي اعتمد عليها الناقدون للأديان، وإنما سنقتصر على الأصول الكلية التي تمثل المنبع الأساسي لديهم،

والقاعدة الصلبة في مواقفهم، **وتتلخص تلك الركائز في ثلاثة أصول أساسية، هي:**

الركيزة الأولى: الاستغناء بالعلم «النزعة العلموية».

الركيزة الثانية: الاعتماد على فرضية التطور البيولوجي «الدارويني».

الركيزة الثالثة: الاعتماد على مبدأ الحتمية الميكانيكية.

وسنفرد لكل ركيزة من هذه الركائز حديثا خاصا، نبين فيه حقيقتها، ونكشف فيه عن أثرها في ظاهرة نقد الدين، ونسبر فيه صحتها وتماسكها وسلامة حقيقتها من الخلل والبطلان.

وقبل الدخول في بحث تلك الأصول لا بد من التأكيد على أن الاعتماد في دراستها سيكون بشكل كبير على مقالات وآراء العلماء التجريبيين أنفسهم؛ لأن هذه العلوم تتطلب قدرا كبيرًا من التخصص والتعمق، ولا يصح في قوانين العلم والمنطق أن يتحدث فيها أي أحد من غير أن يكون من المختصين فيها أو ممن يملك خبرة كافية في معرفة طبيعتها ومدلولاتها الفلسفية والمعرفية؛ ولأجل هذا فقد حرصت كل الحرص على الإكثار من النقل عن العلماء المختصين في العلوم التجريبية، وعمن كانت له خبرة كافية في تلك العلوم، واعتمدت على تقريراتهم ومواقفهم تحقيقا للشروط العلمية المعتبرة في المنهجيات العلمية المنضبطة.

الركيزة الأولى

الاستغناء بالعلم «النزعة العلموية»

مفهوم الاستغناء بالعلم:

المقصود بالاستغناء بالعلم الاعتقاد بأن العلم التجريبي قادر على الإحاطة بكل الحقائق الكونية، وأنه يستطيع أن يكفي الإنسان في تأسيس كل الأنظمة الاجتماعية والسياسية والنفسية والأخلاقية التي تسيّر حياته، وأن البشر لم يعودوا في حاجة إلى أي مصدر آخر للمعرفة أو الأنظمة مع وجود العلم، فقد أغناهم العلم التجريبي عن كل المصادر الفلسفية والدينية وغيرها التي كانوا يعتمدون عليها.

فالعلم هو المصدر الوحيد للمعرفة، وهو الميزان المتفرد في الحكم على كل الحقائق، وهو المنظار الأوحد الذي يمكنه الكشف عن كل الأسرار في الكون، وهو القاعدة المعتمدة في بناء كل الآراء والمواقف، والشيء الذي لا يمكن كشفه عن طريق العلم فهو لا حقيقة له ولا وجود.

وكل ما خالف العلم، سواء كان من الأمور الدينية أو الفلسفية أو الأخلاقية أو غيرها، فإنه يجب إنكاره والحكم عليه بالبطلان والفساد؛ لكونه خالف المصدر المعرفي المحقق والمنهج العلمي الواعي، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ذلكم المصدر الذي أنقذ البشرية من الخرافات والأساطير، وطور حياتها من التخلف والعناء الذي كانت تعيش فيه، وسهل الصعاب أمامها، وحلّ مشاكلها، وبوأها منزلة عالية في الكون.

ثم زاد اتساع دائرة تلك الدعوى عن كثير من أتباعها، فنقلوها من الجانب المعرفي إلى الجانب الوجودي، فحكموا على كل أمر لا يدركه العلم بالبطلان

وعدم الوجود، فقالوا: كل ما لا يدركه العلم ولا يمكن أن يدخل تحت التجربة فهو عدم.

وبناء على التوضيح السابق يمكن أن تعرف النزعة العلموية بأنه الاتجاه الفكري الذي يقرر بأن العلم التجريبي يمكنه أن يحقق كل ما يحتاجه الإنسان، وبأنه لا طريق للمعرفة إلا بالعلم التجريبي فقط، وأنه لا وجود لشيء لا يمكن إدراكه عن طريق التجريب.

فالنزعة العلموية ليست قضية معرفية فقط، وإنما هي مع ذلك قضية وجودية، فهي إذن حقيقة مركبة من أمرين:

الأول: دعوى أن العلم يمكن أن يعرف كل ما يهم الإنسان، وحصر طرق المعرفة الإنسانية في طريق واحد فقط.

والثاني: حصر الموجودات في الأمور التي يمكن للعلم التجريبي أن يدرسها ويتحقق منها.

وقد ابتدأ افتتان العقل الغربي بالعلم التجريبي في القرن السابع عشر، مع ظهور النظريات العلمية التي أثبتت خطأ ما كانت عليه الكنيسة من تصورات عن الكون والحياة، وصححت للناس تصوراتهم عن تلك الأمور، وكان التأثير الأكبر في ذلك الزمان لعلم الفلك مع نظريات جاليليو وكبلر، ثم تطور الافتتان بالعلم شيئًا فشيئًا مع تطور الاكتشافات العلمية وتوسعها.

وساعد على قوة افتتان العقول الغربية بالعلم ظهور نظريات علمية متماسكة وقوية، وإخفاق التصورات الكنسية أمامها، فانكشف للناس مقدار الأخطاء العظيمة التي كانوا عليها جرّاء تسليمهم لما كانت تمليه عليهم الكنيسة، واستقر في أذهانهم بأنهم أمام مصدر معرفي جديد سينقذهم من الخرافة التي كانوا يعيشون فيها، ويخلصهم من الضلال الذي كان مخيما على حياتهم.

فأخذ العلم التجريبي يتوسع في انتشاره، وطفقت العقول الغربية تزداد به هيامًا، وباكتشافاته غرامًا، وبنتائجه تعلقًا وإعجابًا، حتى بلغ الغلو بأطياف منهم في العلم ونتائجه في القرن التاسع عشر مبلغًا عظيمًا، ونهاية غارقة في التمسك به والاعتماد عليه، فقد أصبح العلم المادي في القرن التاسع عشر الإله الجديد، وأضحى هذا القرن يلقب بعصر عبادة العلم، وأمسى رجال العلم التجريبي أنبياء

العقول التقدمية ومنقذي الإنسانية من مصائرها المحزنة![1].

وتشكلت في هذه المرحلة النزعة العلموية، وهي الاتجاه الذي يعتقد أصحابه أن العلم قادر على الإحاطة بكل الحقائق، وأنه قادر على تقديم الإجابات لكل لمشاكل الحياة، وأنه يملك الحلول لجميع المعضلات التي تواجه العقل الإنساني[2].

ويسميها الفيلسوف المعاصر روجيه جارودي بالأصولية العلموية، ويعرفها بأنها النزعة القائلة بأن العلم يمكنه حل المسائل كلها، وأن ما لا يمكن للعلم أن يقيسه ويختبره ويتوقعه هو شيء غير موجود[3].

وفي تصوير الغلو في الاعتماد على العلم يقول هانز: «الإفراط في الثقة بنتائج العلم لا يقتصر على الفيلسوف، وإنما أصبح سمة عامة للعصر الحديث؛ أي: الفترة التي تبدأ من عصر جاليليو إلى وقتنا الحالي، وهي الفترة التي خُلق فيها العلم الحديث، فالاعتقاد بأن لدى العالم الإجابة على كل سؤال ـ أي: بأن كل ما على المرء إذا كان في حاجة إلى معلومات فنية أو كان مريضا أو يعاني مشكلة ما هو أن يسأل العالم ليجد لديه الجواب ـ قد بلغ من الانتشار حدا جعل العلم يضطلع بوظيفة اجتماعية كانت في الأصل للدين»[4].

ويكشف محمد فريد وجدي عن حالة الافتتان بالعلم التجريبي، ويزيل اللثام عن الأبعاد النفسية والاجتماعية التي كانت وراء ذلك فيقول: «فلما جاء القرن التاسع عشر كانت العلوم الفرعية قد بلغت شأوًا بعيدًا من التقدم، وأثمرت ثمراتها اليانعة في الصناعة والزراعة ووسائل تخفيف الويلات الإنسانية واستخدام القوة الطبيعية، وحدث من المخترعات ما وقر في صدور الخاصة وبعض العامة أن الطريق الذي يسير فيه العلم هو الطريق الصحيح المنتج، وأن الفلسفة التي ستنتج من أصوله هي الفلسفة الحقة، التي لا يجادل فيها إلا جاحد أو مفتون. . .

---

(١) انظر: تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، رونالد (٣٧٢، ٥٠٩)، والفكر الأوروبي الحديث، فرانكلين باومر (٣/ ١٩، ٥٤).

(٢) انظر: الفكر الأوروبي الحديث ـ القرن التاسع عشر ـ فرانكلين باومر (٩ ـ ١٢)، والمعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية (٢٠٠)، والمعجم الفلسفي، مراد وهبة (٤٦٩).

(٣) انظر: الأصوليات المعاصرة: أسبابها ومظاهرها، جارودي (١١، ٢٤).

(٤) نشأة الفلسفة العلمية (٥٤).

وإن كل ما كان للأقدمين من الأقوال في الروح والملأ الأعلى إن هي إلا خيالات لا تعدو ما عليه الطوائف المنحطة في سلم الارتقاء منها، وأخذوا ينظرون حلول ذلك العهد الذهبي الذي تسقط فيه كل الأحلام المنهجية التي فرقت بين أجناس النوع الإنساني ألوفا من السنين، فيصبح الناس إخوانا أمام الطبيعة، يرتعون في خيراتها»[1].

ويتوسع في الكشف عن حالة الغلو في العلم التجريبي فيقول: «في هذا الدور بلغ غرور رجال العلم حدا زعموا معه أن الأحكام التي تصدرها دور التشريح ومعامل الطبيعة ومراصد الكواكب يجب أن تحني لها الرؤوس خاضعة، وأن تعتبر حقائق مطلقة، وسرى الغرور من رجال العلم إلى صغار طلابه، وإلى مقلديهم من المحتكين بهم، فخُيل إليهم باطلاعهم على أثارة مما سطره زعماؤهم أنهم أعرف بالكون وخوافيه، وبالعوامل التي تعمل فيه من الدكاني بمحتويات دكانه، ومن المستبضع بما تحت إرادته»[2].

وقد عبر إسماعيل مظهر في توصيف الحالة الغالية في تقديس العلم التجريبي أحسن تعبير، حيث يقول: «لم تشرق شمس القرن التاسع عشر حتى برز العلم من ثنايا الفكر الإنساني بمكتشفات راح ذوو العلم يبالغون في قيمتها مبالغة جرتهم إلى القول بأن مغاليق الوجود فتحت أمام العقل من طريق العلم، وأن الإنسان لا محالة دالف بقدمه يوما إلى حدود المعرفة المطلقة التي استغلقت عليه القرون الطوال، وأنه سوف يصل إلى حل رموز الكون وأسرار الوجود في أقرب حين، وساد إذ ذاك الاعتقاد بأن ليس أمام الإنسان من طريق يوصله إلى ذلك سوى الركون إلى الطريقة العلمية، يستدر وحيها فتنفحه بما يحل معضلات الحياة وأسرارها.

ولقد ظلت هذه الفكرة ذات أثر بيّن في كل ما أخرج الفكر خلال القرن التاسع عشر من منتجات، ولا تزال ذات أثر كبير في عقول بعض الباحثين في هذا العصر، إذ طالما يسمع طلاب الفلسفة ودارسو الدين بأن طريقتهم غير

---

(١) على أطلال المذهب المادي (١/ ٣١).

(٢) المرجع السابق (١/ ٣٥). وانظر: السيرة النبوية في ضوء العلم والفلسفة، محمد فريد وجدي (٤١).

علمية، وأن ليس لشيء في العالم من حق في الوصول إلى ذلك المدى القصي من المعرفة سوى العلم»[١].

ولم يقتصر تأثير العلم التجريبي وسطوته على مجال واحد من مجالات الحياة، وإنما شملت سطوته وتأثيره كل المجالات الحياتية، سواء الدينية منها أو الفلسفية أو الاجتماعية أو النفسية، فكل تلك المجالات لم تسلم من تأثير العلم عليها، وتكررت الدعوات تلو الدعوات، وارتفعت الأصوات صارخة، وتتابعت النداءات مدوية بضرورة تغيير كل ما كان الناس عليه، وتحتم نقده وبناءَه من جديد على وفق ما تقتضيه الاكتشافات العلمية التجريبية، ووجوب صياغته وتشكيله على وجه يتوافق مع المعبود الجديد والمنقذ الأعظم.

واشتدت مع حالة الغلو في العلم الصراعات الدامية بين المغرمين به وبين المتمسكين بالمسيحية المنحرفة، وقامت بينهم حروب ضارية ومعارك طاحنة وجولات مشهودة في التاريخ الأوروبي، وقد وُصِفت تلك الصراعات بأنها «المشكلة الروحية الكبرى للعالم الحديث»[٢]، ونعتت بأنها «قضية مشحونة بالعواطف والأثقال التاريخية، إلى درجة تجعل الطريق محفوفا بالصراع والاضطراب»[٣].

ولم تقتصر ساحات الصراع التي أحدثها الغلو في العلم مع الأديان فقط، وإنما امتدت مساحاتها إلى الفلسفة ذاتها، فظهرت دعوات تدعو إلى وجوب إخضاع الفلسفة لنتائج العلم التجريبي، ولزم إعلانها التبعية المطلقة والكاملة للسيد الأعظم، «فعلى الرغم من أن العلاقة بين الفلسفة والعلم كانت وثيقة على مر العصور، فإنه قد تحدث ما يمكن أن نسميه أزمة متبادلة بينهما إبان القرن الماضي؛ وذلك لأن بعض العلماء قد هزهم نشوة الانتصارات العلمية المتلاحقة، فذهبوا إلى أن التفكير الفلسفي بصفة عامة، والميتافيزيقا بصفة خاصة لا جدوى منها»[٤].

---

(١) ملقى السبيل (١١٠)، وانظر وصفًا آخر مهمًّا في كتاب: المعرفة عند مفكري الإسلام، محمد غلاب (١٤٣).

(٢) انظر: الزمان والأزل، ولتر ستيس (٣١).

(٣) صخرتا الزمن، ستيفن جي كولد (٧).

(٤) مدخل إلى الفلسفة، إمام عبد الفتاح إمام (٨٧)، وانظر في بيان العلاقة بين العلم والفلسفة: مقدمة =

ويقول بعض الفلاسفة المعاصرين في توصيف العداء بين العلم والفلسفة: «لقد اتهم الفلاسفة رجال العلم بالضيق، ورد العلماء على هذا الاتهام بأن الفلاسفة مهووسون، وأسفرت كل هذه المهاترات عن نزوع رجال العلم إلى التركيز على استيعاب المؤثرات الفلسفية في علمهم، بينما اتجه آخرون بما في ذلك أحدّهم بصيرة إلى ما هو أبعد، فأدانوا الفلسفة؛ لا لأنها بلا نفع فحسب، ولكن لأنها حلم ضار»[1].

ومن أقوى التيارات التي نادت بضرورة إخضاع كل شيء للعلم حتى الفلسفة: الوضعية المنطقية، فإنها أكدت أن الفلسفة وغيرها من مجالات التفكير ينبغي أن تكون خاضعة للعلم تابعة له، تستجيب له في كل شيء، وتتبعه في كل نتائجه، وتسلك منهجه وطريقته في البحث والمعرفة، وتتخلى عن كل ما لا يعرفه العلم؛ وذلك لأن العلم هو المثل الأعلى للفلسفة الذي ينبغي أن لا تحيد عنه.

وحكموا على الفلسفة التي لا تتبع العلم بالموت، وأهالوا عليها التراب، وقضوا عليها بأنها ليست بذات معنى ولا مضمون، وأنها لغو من اللغو، ويعبر رائد الوضعية المنطقية في الفكر العربي عن هذه النتيجة بصورة صارخة فيقول: «أنا مؤمن بالعلم، كافر بهذا اللغو الذي لا يجدي على أصحابه ولا على الناس شيئًا، وعندي أن الأمة تأخذ بنصيب من المدنية يكثر أو يقل بمقدار ما تأخذ بنصيب من العلم ومنهجه»[2].

ويشرح منهج الوضعية المنطقية في التعامل مع الفلسفة فيقول: «جاء عصرنا الحديث بعلمه الطبيعي الذي أنتج للإنسان في ثلاثة قرون أضعاف أضعاف ما قد عرفه الإنسان في عشرات القرون الماضية، ولبث هذا العلم الطبيعي أول الأمر مقتصرًا على العلماء، لا يكاد الناس يحسونه في حياتهم الجارية، لكنه في القرن الأخير قد جاوز بنتائجه حدود العلماء إلى حيث الحياة العامة والحياة الخاصة على السواء، فماذا تصنع الفلسفة في عصر يسوده العلم على هذا النحو سوى أن

= لفلسفة العلم، عزمي إسلام (٩)، والمعرفة عند مفكري المسلمين، محمد غلاب (٥٠)، ومشكلة الفلسفة، زكريا إبراهيم (١٣٨)، وغيرها.

(١) الفكر الأوروبي الحديث، فرانكلين باومر (٣/ ٥٦).

(٢) المنطق الوضعي (١).

تخدم سيد العصر كما كان شأنها في كل عصر؟! وماذا تصنع سوى أن تخدم العلم في عصر العلم، كما كانت تخدم الأخلاق في عصر الأخلاق، والدين في عصر الدين؟!»[١].

وما زال تصور الوضعية المنطقية عن الفلسفة باقيًا حتى الآن عند عدد من الغلاة في العلم، يقول ستيفن هوكينج وليونارد مولدينوو في آخر كتابيهما: «الفلسفة قد ماتت ولم تحافظ على صمودها أمام تطورات العلم الحديث، وخصوصًا في مجال الفيزياء، وأضحى العلماء هم من يحملون مصابيح الاكتشافات في رحلة التنقيب عن المعرفة»[٢].

تقويض الأصول المكونة للنزعة العلموية:

تعددت دعاوى النزعة العلموية وتشعبت ادعاءاتها الغالية في تقديس العلم التجريبي، وترجع أصول الدعاوى التي ينادون بها **إلى ثلاثة أصول أساسية، هي:**

الأصل الأول: الاستغناء بالتفسير العلمي.

الأصل الثاني: الاستغناء بالمنهج العلمي.

الأصل الثالث: الاقتصار على تفضيل المنهج العلمي.

وتفصيل الحديث حول هذه الأمور وبيان ما فيها من خلل كفيل بالكشف عن حجم الخطأ العميق الذي وقع فيه الغلاة في الاعتماد على العلم وحده.

الأصل الأول: الاستغناء بالتفسير العلمي:

تقوم حقيقة الأصل الأول على الادعاء بأن العلم التجريبي فسر للإنسان حجما كبيرا من الظواهر الطبيعية، وكشف له عن أسرار عظيمة من أسرار الكون، وأزال الغموض عنها، وأن لديه القدرة على كشف ما بقي خافيا من ظواهر الكون وغامضًا من أسراره، فلم يعد الإنسان في العصر الحديث في حاجة إلى مصدر آخر يفسر له الكون، أو يشرح له طريقة سيره ونظامه.

ومن أقدم من دعا إلى الاستغناء بالتفسير العلمي: مؤسس الوضعية المنطقية

(١) نحو فلسفة علمية، زكي نجيب، المقدمة (و).

(٢) التصميم العظيم، إجابات جديدة على أسئلة الكون الكبرى (١٣).

الأول أوجست كونت، حيث يقول: «إن الاعتقاد في ذوات عاقلة أو إرادات عليا لم يكن إلا تصورًا نخفي وراءه جهلنا بالأسباب الطبيعية... أما الآن وكل المتعلمين من أبناء المدينة الحديثة يعتقدون بأن كل الحوادث العالمية والظواهر الطبيعية لا بد لها من أن تعود إلى سبب طبيعي، وأنه من المستطاع تعليلها تعليلًا علميًّا مبناه العلم الطبيعي... فلم يبق فراغ يسده الاعتقاد بوجود الله، ولم يبق من سبب يدفعنا إلى الإيمان به»[1].

وكتب السير جيمس فتر في سنة ١٨٨٤م مقالة يكشف فيها عن الاستغناء بتفسير العلم التجريبي فيقول: «إذا كانت الحياة الإنسانية في نشأتها قد استوفى العلم وصفها، فلست أرى بعد ذلك مادة باقية للدين؛ إذ ما هي فائدته؟! وما هي الحاجة إليه؟! إننا نستطيع أن نسلك سبيلنا بغيره، وإن تكوّن وجهة النظر التي يفتحها العلم لنا لا تعطينا ما نعبده، فهي كفيلة أن تعطينا كثيرًا مما نستمتع به»[2].

ويؤكد جوليان هكسلي على أن تطور العلم التجريبي لم يترك مكانا للإيمان بالله فيقول: «لقد أوصلنا تقدم العلوم والمنطق وعلم النفس إلى طور أصبح فيه الإلٰه فرضًا عديم الفائدة، وطردته العلوم الطبيعية حتى اختفى كحاكم مدير للكون، وأصبح مجرد أول سبب أو أساسًا عامًّا غامضًا، ولقد أدت زيادة العلم إلى إدراك أن السحر عقيدة باطلة، وأن منع الكوارث لا يتحقق إلا بالعلم وتطبيقاته، وأن الطقوس الدينية التي تصحب تقديم القرابين وصلاة الاستغفار عديمة المعنى، وأن تحليل العقل البشري وما كشفه عن قدراته على رسم الخطط وإشباع الرغبات، وما كشفه عن العقل الباطن والكبت يجعل أن لا داعي للاعتقاد بأن الانحراف وما إلى ذلك يرجع إلى قوة روحية خارجية، وأنه ليس من العلم في شيء التوفيق في الأعمال إلى هداية الله»[3].

ويستمر في تأكيد موقفه فيقول: «إذا كان قوس قزح مظهرًا لانعكاس أشعة الشمس على المطر، فماذا يدعونا إلى القول بأنها آية الله في السماء؟!»[4].

---

(١) ملقى السبيل، إسماعيل مظهر (٧٠).

(٢) عقائد المفكرين في القرن العشرين، عباس محمود العقاد (٢٥).

(٣) الإنسان في العالم الحديث (٢٢٢)، بواسطة: مقومات التصور الإسلامي، سيد قطب (٥٣).

(٤) الإسلام يتحدى، وحيد الدين خان (٢٧).

بل بلغ الغلو بهكسلي فألف كتابًا أسماه: «الإنسان يقوم وحده»، سعى فيه إلى إثبات أن العلم كفى الإنسان عن الإيمان بالله وأغناه عنه، ورد عليه العالم الأمريكي المشهور كريسي موريسون بكتابه الشهير: «الإنسان لا يقوم وحده» الذي ترجم إلى العربية باسم: «العلم يدعو إلى الإيمان».

وأعلن تيندال الاستغناء بالعلم عن غيره فقال: «إن العلم يكفي الآن ـ وحده ـ لمعالجة جميع شؤون الإنسان»[1]، وحين سأل نابليون بونابرت في مفتتح القرن التاسع عشر عالم الفلك الشهير لابلاس عن عمل القدرة الإلٰهية في تنظيم الأفلاك السماوية، أجابه: «إنني لم أجد في نظام السماء ضرورة للقول بتدبير الإلٰه»[2].

ونقل وحيد الدين خان عن صاحب كتاب «الدين من غير وحي» أنه يقول: «لقد أثبت نيوتن أنه لا وجود لإله يحكم النجوم، وأكد لابلاس بفكرته الشهيرة أن النظام الفلكي لا يحتاج إلى أي أسطورة لاهوتية، وقام بهذا الدور العالمان العظيمان داروين وباستور في ميدان البيولوجيا، وقد ذهب كل من علم النفس المتطور والمعلومات التاريخية الثمينة التي حصلناها في هذا القرن بمكان الإلٰه، الذي كان مفروضًا أنه هو مدير شؤون الحياة الإنسانية في التاريخ»[3].

وما زال الإصرار قائمًا على أن العلم هو البديل الوحيد الصحيح والمناسب عن كل الأديان حتى يومنا هذا عند عدد كبير من الملاحدة المعاصرين.

تقويض الأصل الأول للعلموية:

وفي بداية العملية النقدية للنزعة المغالية في العلم لا بد من التأكيد على أنه لا أحد ينكر فضل العلم الحديث على الحياة الإنسانية، ولا أحد يقلل من أهميته

---

(١) الإسلام في مواجهة العلم، وحيد الدين خان (٦٩).

(٢) انظر هذه المقالة في: تكوين العقل الحديث، جون راندال (١/ ٢٤٣)، وعلى أطلال المذهب المادي، محمد فريد وجدي (٢/ ٢٣).

(٣) الإسلام يتحدى (٢٧)، وانظر أقوالا أخرى في الغلو في العلم: أقوى براهين جون لينكس، جمع أحمد حسن (٨٣، ٨٤، ١٦٩)، ووهم الشيطان، الإلحاد ومزاعمه العلمية، دفيدبيرلنكس (٢٠، ٣٤، ٨٩)، وثلاث رسائل في الإلحاد والعلم والإيمان، عبد الله الشهري (٨٩).

وأهمية الآثار العظيمة التي غمر بها العيش البشري، فلا شك أن العلوم الحديثة طورت كثيرًا من حياة الإنسان وأحدثت فيها تغيرات عميقة، وساعدت على حلّ كثير من الأزمات التي تكدر عيش الإنسان، وقدمت تطوراته خدمات جليلة أعانت على تحسين حياة الإنسانية وتجميل الحركة اليومية في الأرض، وخلصت كثيرًا من الناس من الشقاء الذي كانوا يعانون منه في معاشهم، وقضت على كثير من الأمراض القاتلة التي كانت تفتك بالحياة وتحصد الأعداد الكبيرة من الأرواح.

كل ذلك وغيره من آثار التطور العلمي الحميدة لا ينكره أحد، وليس هو موضعًا للخلاف والجدل مع الغلاة في تقديس العلم، وإنما معقِد الخلاف معهم ومحل الإنكار عليهم متعلق بالنزعة التقديسية المغالية لطبيعة العلم، التي تدعو إلى الاستغناء به وبتفسيراته عن كل المصادر الأخرى، وتلزِم بضرورة إخضاع كل الظواهر الإنسانية للمنهج العلمي التجريبي.

وهذه الدعوى غير صحيحة، وهي قائمة على أساس خاطئ، وعلى قاعدة ليست مستقيمة، بل هي مجافية للحق ومجانبة للحقيقة، وقد تعرضت لانتقادات عميقة وكبيرة من أطياف كثيرة، وإنكار هذه الدعوى ليس خاصًا بأهل الأديان، وإنما اشترك في نقدها والاعتراض عليها أصناف متنوعة من العلماء والفلاسفة والمفكرين، وتشكلت في الفكر الغربي في آخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين تيارات عُرفت بموقفها الناقد للنزعة العلموية، وقد أرخ لها عدد من الدارسين للفكر الغربي وتوسعوا في شرح معالمها والتعريف برجالها وروادها[1].

وقد شارك في التيارات المعارضة للنزعة العلموية عدد من كبار العلماء التجريبيين وأوسعهم صيتًا وذكرًا، ومن أشهرهم: هنري بوانكاريه (١٩٢١م)، الذي وُصف بأنه «الممثل النموذجي لنقد العلم»[2]، وشاركه بير دوهيم (١٩١٦م)، وهو يتلو بوانكاريه في الأهمية، ونُعت بأنه كان له «إلى جانب هنري

---

(١) انظر: تاريخ الفلسفة، إميل برهييه (٧/ ١٨٧ ـ ٢٠٠)، ومصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ج. بنروبي (٢٧٤ ـ ٣٧٩)، والفكر الأوروبي الحديث، فرانكلين باومر (٣/ ١٢٩)، والفلسفة المعاصرة في أوروبا، بوشنسكي (٤٢ ـ ٤٣)، وفلسفة العلم في القرن العشرين، يمنى الخولي (٢٤٠).

(٢) مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ج. بنروبي (٢٩٣).

بوانكاريه تأثير هائل في نقد العلم»[1].

وصرح عدد من العلماء المعارضين للأديان والناقدين لها بأن العلم ليس المصدر الوحيد للمعرفة، وصرحوا بأن حصر الحقيقة في المنهج العلمي دعوى لا برهان عليها، ولا تقوم على أساس صحيح، «فالمخاوف الغربية حول العلم منذ العشرينات، ومنذ العام ١٩٧٠م على نحو أكثر تخصيصًا قد زادت زيادة ضخمة، ورأت آخر ثلاثين سنة من داخل قلب الغرب سلسلة من الهجمات على العلم عنيفة ومتنوعة على نحو مذهل، وتأتي الهجمات من اليسار واليمين، ومن المفكرين ومن المناوئين للمفكرين، ومن وسائل الإعلام والمحتجين الغاضبين، ومن الأصوليين المسيحيين ومعلمي العصر الحديث، ويظهر أن الغربيين فقدوا إيمانهم بالتدبير الفعلي بالعلم»[2].

ويصف الفيلسوف المعاصر بوشنسكي ظاهرة نقد العلم، ويكشف عن أثرها قائلًا: «يتجه نقد العلم إلى الهجوم على قيمة الأفكار العلمية ونظريات العلم، وقد بينت التحليلات الفصلية والبحوث التاريخية أن هذه الأفكار وتلك النظريات هي ذات طبيعة ذاتية في قسم كبير منها... وبصفة عامة فإن العلم فَقَدَ قسمًا كبيرًا من سلطته في أعين الفلاسفة، نتيجة لكل تلك الانتقادات»[3].

وزاد من قوة أثر ظاهرة نقد العلم التطورات الجديدة التي كشفت عن عجز العلم عن معرفة قضايا كثيرة من أسرار الكون، فهذه التطورات الجديدة أضعفت من جانب العلموية وقوت من جانب الاتجاه الناقد لها، ويشرح المؤرخ الإنجليزي رونالد شيئًا من مظاهر الأزمة التي وقع فيها العلم بسبب التطورات الجديدة فيقول: «لكن الثقة بالعلم بدأت بالتداعي في منعطف القرن؛ إذ أخذ العلم بمواجهة مفارقات عاصفة على حدود الميتافيزيقا»[4]، ويقول: «وقد نجم عن تدمير تلك الصورة ـ صورة الكون عند نيوتن ـ شيء من التواضع، أنعشت الميتافيزيقا، وازداد الاهتمام باللامعقول، ولم يعد العلم بسيطًا، ولربما لم يعد يستند على المادة الميكانيكية، وقد كشف النقاب عن كون غامض، مقدّر لجزء

---

(١) المرجع السابق (٣١٩).
(٢) انتحار الغرب، ريتشادر دكوك (١١٧).
(٣) الفلسفة المعاصرة في أوروبا (٤٢).
(٤) تاريخ الفكر الأوروبي الحديث (١٠٩).

منه أن يبقى غامضًا، كما وقذفنا بأحجيات لا يستطيع العلم حلّ ألغازها داخل أعمق أعماق الحقيقة، وهكذا أصبح العلماء أكثر تواضعًا»[1].

وهناك أدلة وبراهين متعددة تدل على هشاشة النزعة العلموية، وتكشف عن غلوها وتجاوزها للحدود المقبولة، ووقوعها في الشطط والعنت، وإثبات ذلك سيكون **من خلال الأمور التالية**:

١ ـ العجز عن الإثبات:

وذلك أن دعوى النزعة العلموية بأن العلم كافٍ للإنسان في تفسير كل الحقائق وتقديم الحل لكل المشاكل الحياتية دعوى تحتاج إلى إثبات وإقامة الدليل على صدقها، وفي إقامة الغلاة الدليل على ذلك إما أن يعتمدوا على العلم نفسه، وهذا الاعتماد يوقع في خطئ منهجي كبير، وهو الاستدلال على صحة الشيء بنفسه، وهو خلل استدلالي غير مقبول في قوانين العقل والمنطق؛ فإن الدعوى لا تكون دليلا على صحة نفسها.

وإما أن يستدلوا على صحة دعواهم بغير العلم، فإن فعلوا ذلك فقد ناقضوا أصلهم؛ لكون أصل رؤيتهم يقوم على أنه لا طريق لمعرفة الحقيقة إلا العلم نفسه.

ثم إن حقيقة دعواهم ـ وهي كون العلم كافيًا في معرفة كل شيء ـ قضية كلية موجبة، ومثل هذا النوع من القضايا لا يمكن التحقق من صدقها بالتجريب والاختبار؛ لأن القضايا العامة المطلقة ليست قضايا تجريبية، فكيف يحكمون بصحتها إذن وقد أبطلوا كل المناهج إلا المنهج التجريبي؟!![2].

٢ ـ بطلان القاعدة المؤسسة:

وذلك أن أصل فكرة العلموية قائمة على **قاعدتين باطلتين**:

أما القاعدة الأولى؛ فهي أن مصادر المعرفة الإنسانية منحصرة في المدركات الحسية فحسب، وهذا الأساس غير صحيح، وقد سبق في أثناء

---

(١) المرجع السابق (٥١٤).

(٢) انظر: العلم ووجود الله، هل قتل العلم الإيمان بوجود الله؟ جون لينكس (٧٠، ٧٥)، وأقوى براهين جون لينكس، جمع أحمد حسن (٦٧، ٧٠)، ومن خلق الله؟ إدكار اندروز (١٤٤).

البحث إثبات بطلانه وخطئه من وجوه كثيرة، ورصْد آثاره السيئة على المعرفة الإنسانية، وأقيمت الأدلة على استحالة قيام المعرفة الإنسانية على مصدر واحد، وضرورة قيامها على المبادئ العقلية الأولية التي لا تستند في صحتها إلى مصدر الحس.

وأما القاعدة الثانية؛ فهي أن الوجود منحصر في الوجود المادي فقط، وقد تقدم في الفصل السابق بيان ما في هذه الدعوى من خلل، والكشف عن مواضع الانحراف العقلي والعلمي فيها، وإثبات أن الوجود ليس منحصرًا في الموجودات المادية فقط.

٣ ـ استقرار الاعتقاد بالقصور العلمي:

فالنزعة العلموية قائمة على أن العلم يستطيع أن يكفي الإنسانية في كل ما تحتاجه من المعارف وغيرها، ولكن هذه النزعة أضحت تواجه حقيقة معرفية ظاهرة، وهي استقرار الاعتقاد بأن العلم الإنساني قاصر عن إدراك الوجود، وإدراك قصور العلم التجريبي والإيمان العميق بعجزه عن كفاية الاحتياجات الإنسانية واستيعاب كل الحقائق الوجودية، واستشعار عجزه عن الإجابة على كل الأسئلة بات أمرًا شائعًا ومنتشرًا في الأوساط العلمية.

فأوصاف العجز والقصور والنقص الثابتة للعلم التجريبي تشمل الأمور التي أدرك الناس بأنه لم يصل إليها في تطوره بعد، وتشمل أيضًا الأمور التي أدرك الناس أن العلم لا يمكنه الوصول إليها لخروجها عن مجال عمله وبحثه، مثل قضايا الأخلاق والغايات والفن والتحليل وغيرها.

فبعد أن ظن كثير من الناس في القرن التاسع عشر أن العلم بلغ إلى كل الحقائق الوجودية، وأضحى المصدر الوحيد الذي سيكفيهم عن كل المصادر الأخرى، تغير الحال مع بداية القرن العشرين، وأخذت الثقة في العلم بالتداعي، وطفق العلم التجريبي يواجه صعوبات كثيرة لا يجد لها جوابا[١].

وبات العلم التجريبي أكثر تواضعًا من ذي قبل، وأكثر إدراكًا لحقيقة أمره وحجم قدرته، وفي تأكيد ذلك يقول الفيلسوف الإنجليزي الملحد برتراند رسل

(١) انظر: تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، رونالد (٥٠٩).

في سياق حديثه عن الصراع بين العلم والدين: «العلماء يعترفون في تواضع بوجود مناطق يجد العلم نفسه عاجزا عن الوصول إليها»[1].

وقد ظهر التنبيه على قصور العلم التجريبي منذ القرن الثامن عشر، حيث يقول نيوتن ـ وهو أشهر عالم ظهر في ذلك القرن ـ: «أنا لا أعرف كيف أبدو للعالم، ولكنني أبدو لنفسي طفلًا يلهو على شاطئ البحر، ألهي نفسي في البحث بين الحين والآخر عن حصاة ملساء، أو صدفة أكثر جمالًا، بينما محيط الحقيقة العظيم يمتد أمامي مجهولًا»[2].

وفي نهاية القرن التاسع عشر كتب ديبوا ريموند مقالًا ذكر فيه أن هناك سبعة ألغاز في الكون، أربعة منها على الأقل لا تقبل الحل أبدًا عن طريق العلم، وهي ماهية المادة والقوة، وأصل الحركة، وأصل الإحساس البسيط، وحرية الإرادة[3].

وفي إثبات عجز الجهد الإنساني عن أن يحيط بكل الحقائق الكونية يقول أينشتاين: «العقل البشري مهما بلغ من عظمة التدريب وسمو التفكير عاجز عن الإحاطة بالكون، فنحن أشبه الأشياء بطفل دخل مكتبة كبيرة، ارتفعت كتبها حتى السقف، فغطت جدرانها، وهي مكتوبة بلغات كثيرة، فالطفل يعلم أنه لا بد أن يكون هناك شخص قد كتب تلك الكتب، ولكنه لا يعرف من كتبها، ولا كيف كانت كتابته لها، وهو لا يفهم اللغات التي كتبت بها»[4].

ويعبر السير جيمس جينز في آخر حياته عن عجز العلم الإنساني بمقولة ظريفة بليغة فيقول: «إن العلم يصطاد في بحر الواقع بنوع معين من الشباك، يسمى بالمنهج العلمي، وقد يكون في البحر الذي لا يمكننا أن نسبر غوره الكثير مما تعجز شباك العلم عن اقتناصه»[5].

وأما سوليفان فإنه ألف كتابًا خاصًّا في هذه القضية أسماه: «حدود العلم»، وقد محض كامل كتابه للتأكيد على قصور العلم الإنساني، واستحالة إحاطته بكل

---

(١) الدين والعلم (١٧١).

(٢) المشاكل الفلسفية للعلوم النووية، فيرنزهايزنبرج (٨١).

(٣) انظر: العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، إميل بوترو (١٨٩).

(٤) أينشتاين، عبد الرحمٰن مرحبا (١٤٥)، بواسطة: قصور العلم البشري، قيس القرطاس (٩٦).

(٥) بساطة العلم، بيك ستانلي (٢٢٩).

الحقائق الوجودية، وإثبات أن له حدودًا لا بد أن يقف عندها، وأثبت أن التحولات العلمية في القرن العشرين تؤيد تلك النتيجة، ويقول: «لقد أصبح العلم شديد الحساسية، ومتواضعًا نسبيًّا، ولم نعد نلقن الآن أن الأسلوب العلمي هو الأسلوب الوحيد الناجع لاكتساب المعرفة الحقيقية»[1]، ويستمر في تأكيد ذلك قائلًا: «إن عددًا من رجال العلم البارزين يصرون بمنتهى الحماس على حقيقة مؤداها أن العلم لا يقدم لنا سوى معرفة جزئية عن الحقيقة، وأن علينا لذلك أن لا نعتبر أو لا يطلب إلينا أن نعتبر كل شيء يستطيع العلم تجاهله مجرد وهم من الأوهام»[2].

وذكر ستيفن هوكينج ـ عالم الفيزياء المعاصر ـ أن العلماء انشغلوا جدًّا «بإنشاء نظريات جديدة تصف ما هو الكون، ولم يسألوا عن سؤال: لماذا»[3]، ويقول: «وعلى كلٍ فلو اكتشفنا فعلا نظرية كاملة، فإنه ينبغي بمرور الوقت أن تكون قابلة لأن يفهمها كل فرد بالمعنى الواسع، وليس فقط مجرد علماء معدودين، وعندها فإننا كلنا ـ فلاسفة وعلماء وأناسا عاديين ـ سنتمكن من المساهمة في مناقشة السؤال عن السبب في وجودنا نحن والكون، ولو وجدنا الإجابة عن ذلك فسيكون في ذلك الانتصار النهائي للعقل البشري؛ لأننا وقتها سنعرف الفكر الخلاق»[4].

ويؤكد الفيلسوف المعاصر وليم جيمس النقص العلمي لدى الإنسان فيقول: «إن الشيء الذي نعرفه بالعقل هو أن العلم الراهن لا يملك أن يفسر لنا كل الخواص التي يتفق أن نتحدث عنها»[5].

لا جرم أن الإقرار بقصنور العلم التجريبي لم يعد خاصًا بمجال واحد من المجالات المعرفية، وإنما هو شامل لكل الاختصاصات العلمية، يقول الفيلسوف أوجست سبانييه: «إن العلماء أول المعترفين في كل فرع من فروع العلم بأنهم لم يدركوا منه إلا جزءًا محدودا، وإن أكثرهم تواضعا هم أكثرهم علمًا، على أن

---

(١) حدود العلم (٣٢).
(٢) المرجع السابق (٣٢).
(٣) تاريخ موجز للزمان (١٥٠).
(٤) المرجع السابق (١٥٠).
(٥) مدخل إلى الفلسفة (١٢٢).

كلهم يعترفون بأن ما حصلوه للآن من الاكتشافات، وما درسوه من هذا الجزء من الطبيعة ليس إلا عدما بالنسبة لما يجهلونه، فهم مستعدون لتنقيح القوانين التي قرروها، وتوسيع الفروض التي فرضوها»[1].

وفي التصريح بنقص العلم الإنساني الهائل في كل المجالات يقول الأستاذ شارل ريشيه: «يجب على الإنسان مع احترامه العظيم للعلم العصري أن يعتقد بقوة أن هذا العلم العصري مهما بلغ من الصحة فهو لا يزال ناقصا نقصًا هائلًا»[2].

ويعبر جي بي إس هالدين عن عجز العلم الإنساني في الإحاطة بأسرار الكون فيقول: «إن الكون ليس فقط أكثر غموضًا وغرابة مما نتصور، بل إنه أغرب مما يمكننا حتى أن نتخيله»[3].

ويقول دي بروليه في التنبيه على قصور العلم الإنساني في مجال الفيزياء: «لقد ذُكر الكثير ولا يزال يُذكر حول إمكان وجود ظواهر لا تزال مجهولة لنا، إلا القليل يقع أغلبها على الحد الفاصل بين الفيزياء وعلم الحياة... وأخيرًا قد يكون هناك أنواع برمتها من الظواهر الفيزيائية التي تفلت تمامًا من رقابتنا، ربما لنقص وسائلنا في كشفها، وربما كانت هناك فروع من الفيزياء ليس لدينا عنها أي تصور، لا تزال في حاجة إلى الإيضاح، وسوف يفهم القارئ دون صعوبة أني لا أستطيع أن أحددها، وأن نتائجها إذا قُدر لنا أن نعرفها مقدمًا تدهشنا دون شك، كما كان يمكن أن تدهش الفيزياء النووية فيزيائيي قرن مضى، إننا لا نستطيع حيال كل هذا إلا إلقاء تخمينات لا تقوم على أساس، وكلنا نستطيع دون مخاطرة بالخطأ أنه في الفيزياء ـ كما هو الحال في العلوم الأخرى ـ لا يزال ما نعرفه ضئيلًا بجانب الذي ما زلنا نجهله»[4].

وفي تأكيد المعنى نفسه يقول عالم الفيزياء المعاصر سمولن بعد حديثه المطول عن مستقبل طبيعة الكون: «لكننا نبقى عاجزين عن الإجابة عن سؤال

---

(١) دائرة معارف القرن العشرين، محمد فريد وجدي (١/ ٥١٣).

(٢) على أطلال المذهب المادي، محمد فريد وجدي (١/ ١٣٠)، وانظر فيه مقالات متعددة في المعنى نفسه (١/ ١٣١ ـ ١٤٠).

(٣) من خلق الله؟ إدكار أندروز (٤٢).

(٤) الفيزياء والميكروفيزياء (٢٦٣).

بسيط تم طرحه منذ أمد بعيد، في ثلاثينيات القرن العشرين: لماذا يكون للبروتون والنيوترون نفس الكتلة تقريبًا؟! ولماذا كتلة النيوترون هي الأثقل قليلًا؟!»[١].

وأما في علم الأحياء، فقد تكاثرت مقالات العلماء التي يصرحون فيها بأن هذا المجال من العلم مليء بالأسرار التي لا يمكن للعلم التجريبي أن يصل إليها، وفي بيان شيء من ذلك تقول عالمة الأحياء المعاصرة كاترين شينش: «ما زال عالَم الأحياء يزخر بالأسرار التي لا نفهمها... إننا لم ندرك بعد الغاية في رحلتنا نحو الحقيقة، أو نشرف على المنتهى، بل إننا ما زلنا في بداية الطريق»[٢].

ويقول ستيوارت كاوفمان ـ أستاذ الكيمياء الحيوية المعاصر ـ: «قد يتبادر إلى أذهاننا أن باستطاعتنا الإجابة على سؤال: ما هي الحياة؟ في هذا العصر الحافل بانتصارات علم الأحياء الجزيئي، وأول مسودة للجينوم، ومع هذا فلا نستطيع إلى ذلك سبيلا، نعرف نتفًا عن الآلية الجزيئية، وقطعًا من نظام الذرات الاستقلابية، والنظم الشبكية الوراثية ووسائل تخليق الأغشية الحيوية، ويتفلت من بين أيدينا الشيء الذي يجعل الخلية الحرة حية، ويبقى جوهر الأمر سرًّا»[٣].

ومن الأمور التي يعجز العلم التجريبي عن الوصول إليها: القضايا المتعلقة بالأخلاق والمبادئ والقيم والغاية والتعليل، وقد نبه عدد كبير من العلماء ـ وبعضهم من المعجبين بالعلم جدًّا ـ إلى هذه القضية مرات تعقبها مرات، وفي بيان شيء من تلك الأسئلة التي يعجز عنها العلم يقول الفيلسوف الإنجليزي الملحد برتراند رسل: «معظم المسائل التي لا يستطيع العلم أن يجيب عنها، والتي تستثير اهتمام العقول المتأملة أكثر مما يستثيرها أي شيء آخر، أن تكون من القبيل الذي لا يستطيع العلم أن يجيب عنه... ومن أمثلة هذه المسائل ما يلي: أيكون العالم منقسمًا إلى عقل ومادة؟ وإن كان كذلك فما العقل؟ وما المادة؟ هل العقل تابع للمادة أم أنه ينفرد بقوى خاصة به؟ أفي الكون وحدة تربط أجزاءه وهدف ينشده؟ هل يتطور الكون ساعيا نحو غاية معينة؟ أحقًّا هناك

---

(١) الخمسون السنة القادمة، تحرير: جون بروكمان (٣٨).

(٢) رجال ومجاهر في عالم الأحياء (١٤٣)، بواسطة: قصور العلم البشري، قيس القرطاسي (٣٥).

(٣) الخمسون السنة القادمة، تحرير: جون بروكمان (١٩٩).

في الطبيعة قوانين أم أننا نؤمن بوجود القوانين الطبيعية إرضاءً لرغباتنا الفطرية في النظام؟... هل للعيش أسلوب شريف وأسلوب وضيع أم أن أساليب العيش كلها عبث لا يختلف فيها أسلوب عن أسلوب؟ ألا بد للخير أن يكون خالدا لكي يكون جديرًا عندنا بالتقدير أم الخير حقيق منا بالسعي وراءه حتى إن كان الكون صائرًا إلى فناء محتوم؟... تلك أسئلة لا تستطيع الجواب عنها في المعامل»[1].

ويقول عالم الفيزياء النمساوي إيرون شرود نغر (١٩٨٧م) ـ وهو من الحائزين على جائزة نوبل ـ: «إن الصورة التي يرسمها العلم للعالم الحقيقي حولي صورة ناقصة جدًّا، صحيح أنه يقدم حشدًا ضخمًا من المعلومات الواقعية، ولكنه يسكت سكوتًا فاضحًا عن كل ما هو قريب فعلًا إلى قلوبنا، بل ما يهمنا حقًّا، إنه لا يستطيع أن يقول لنا كلمة واحدة عن الحمرة والزرقة، عن المرارة والحلاوة، عن الألم الجسدي واللذة الجسدية، ولا هو يعرف شيئًا عن الجمال والقبح، عن الخير والشر، أو عن الله والأزلية، صحيح أن العلم يدعي أحيانًا أنه يجيب عن أسئلة في هذه المجالات، إلا أن الأجوبة هي في الأغلب على قدر من السخف، لا نميل معه إلى أخذها مأخذ الجد»[2].

وفي دفاع ألبير بابيه عن العلم ذكر أن العلم يستطيع «أن يدلنا على الأفكار الأخلاقية عند الفئات الإنسانية، ويستطيع أن يدلنا على كيفية تطورها، ولكنه لا يستطيع أن يرشدنا إلى قيمتها، ولا إلى ما كان ينبغي أن تكون، فلنوطن أنفسنا على هذا، فلا نطلب إلى العلم ما لا يسوغ له أن يعطينا!»[3].

ويتساءل بعد دراسة مطولة عن علاقة العلم بالأخلاق: «أيلزمنا إذن أن نسلم بأن العلم ـ ومهمته المعرفة المحضة ـ عاجز بماهيته عن أية هداية للإنسان؟! أوَليس لنا بد من أن نعترف بأن العلم يضيء العالم ولكنه يترك في القلوب ظلامًا؟!»[4].

---

(١) تاريخ الفلسفة الغربية (٤/١).

(٢) العلم منظوره الجديد، جورج ستانسيو (١٣٤).

(٣) دفاع عن العلم (٥٣).

(٤) المرجع السابق (٥٧).

ويقول أستاذ الطبيعة الحيوية المعاصر بول كلارنس إبرسولد: «تستطيع العلوم أن تمضي مظفرة في طريقها ملايين السنين، مع ذلك فسوف تبقى كثير من المشكلات حول تفاصيل الذرة والكون والعقل كما هي، يصل الإنسان إلى حل لها أو الإحاطة بأسرارها، وقد أدرك رجال العلم أن وسائلهم وإن كانت تستطيع أن تبين لنا بشيء من الدقة والتفصيل كيف تحدث الأشياء، فإنها لا تزال عاجزة كل العجز عن أن تبين لنا لماذا تحدث الأشياء؟!

إن العلم والعقل الإنساني وحدهما لن يستطيعا أن يفسرا لنا لماذا وجدت هذه الذرات والنجوم والكواكب والحياة، والإنسان بما أوتي من قدرة رائعة، وبرغم أن العلوم تستطيع أن تقدم لنا نظريات قيمة عن السديم ومولد المجرات والنجوم والذرات وغيرها من العوالم الأخرى، فإنها لا تستطيع أن تبين لنا مصدر المادة والطاقة التي استخدمت في بناء هذا الكون، أو لماذا اتخذ الكون صورته الحالية ونظامه الحالي»[١].

ويرصد أستاذ العلوم الطبيعية في جامعة ميشجان إبرفتج وليام توبلونس عددًا من الأسئلة التي يعجز العلم عن تقديم الإجابة عنها فيقول: «يميل بعض المشتغلين بالعلوم ـ في ظل ثقتهم الكبيرة بإمكانياتهم ـ إلى الاعتقاد بأن العلوم قادرة على حل جميع المشكلات. . . ولكن العلماء ليسوا جميعًا ممن يعتقدون في قدرة العلوم على كل شيء حتى تستطيع أن تجد تفسيرًا لكل شيء، فالعلوم لا تستطيع أن تحلل الحق والجمال والسعادة، كما أنها عاجزة عن أن تجد تفسيرًا لظاهرة الحياة أو وسيلة لإدراك غايتها، بل إن العلوم أشد عجزًا عن أن تثبت عدم وجود إلٰه. . . إن العلوم لا تستطيع أن تفسر لنا كيف نشأت تلك الدقائق الصغيرة المتناهية في صغرها التي لا يحصيها عدد، وهي التي تتكون منها المواد»[٢].

وبعد دراسة مطولة عن نشأة الكون والحياة قال الدكتور هاني رزق: «إن العلم لا يستطيع بمفرده أن يجيب على عدد كبير من التساؤلات التي يطرحها الإنسان على نفسه، وسنقتصر على عدد محدود جدًّا من هذه التساؤلات المهمة

---

(١) الله يتجلى في عصر العلم، تحرير جون كلوفرمونسيما (٤٢)، وانظر المرجع نفسه (٥٧ ـ ٥٨، ٩٩).
(٢) المرجع السابق (٨٥).

التي تمخض عنها العلم نفسه ـ دون أن نثير مسألة سبب وجود الإنسان، والغاية من وجود الكون، وحتمية الموت ـ»[1].

وذكر خمسة أسئلة جوهرية لم يستطع العلم أن يجيب عليها وحدها، ومنها: سيرورة التطور الموجه من الانفجار العظيم حتى ظهور الإنسان على وجه الأرض، ومنها: تفسير حدوث الانفجار الأعظم ونشوء الكون، ومنها: تفسير حدوث الانفجار الأعظم في نقطة تفوق درجة حرارتها درجة بلانك التي تشكل الجدار الثاني الذي لا يمكن تجاوزه فيزيائيًّا، ومنها: تفسير توحد القوى الطبيعية الأربع في قوة واحدة منفردة، ومنها: تفسير التلازم المذهل للثوابت الطبيعية بعضها مع بعض، فكل هذه القضايا لا يستطيع العلم وحده أن يقدم عنها جوابًا[2].

وقد أدرك عملاق فيزياء الكم إرونشرودنجر قصور العلم عن الجواب على كثير من الأسئلة المتعلقة بالقيم والفن وغيرهما فقال: «الصورة التي يقدمها العلم عن الواقع من حولي صورة ناقصة جدا. . .إنه ـ أي: العلم الطبيعي ـ لا يتكلم ببنت شفة عن الأحمر والأزرق، والمر والحلو، والألم واللذة، إنه لا يعرف شيئًا عن الجميل والقبيح، والحسن والسيئ، والله والخلود، يتظاهر العلم أحيانًا بأنه يجيب على أسئلة في هذه المجالات، ولكن غالبًا ما تكون إجاباته سخيفة للغاية، إلى درجة أننا لا نميل إلى أخذها على محمل الجد»[3].

وأما سير بيتر ميداوار ـ الحائز على جائزة نوبل ـ فإنه جعل الادعاء بأن العلم يمكنه الجواب على كل الأسئلة من الأسباب الجالبة للعار، ثم ذكر «أن وجود حدود للعلم شيء واضح من عجزه عن الإجابة عن أسئلة من مستوى ما يسأله طلاب المراحل الابتدائية مما يتعلق بأول وآخر الأشياء، الأسئلة من نوع: كيف بدأ كل شيء؟ لماذا نحن كلنا هنا؟ ما الغاية من الحياة؟»[4].

ونتيجة لقوة الرأي المؤكد لنقص العلم التجريبي وانتشار تأثيره دعا فوارسنيه

(١) الإيمان والتقدم العلمي، هاني رزق، وخالص جلبي (٩١).
(٢) انظر: المرجع السابق (٩١ ـ ٩٣).
(٣) ثلاث رسائل في الإلحاد والعلم والإيمان، عبد الله الشهري (٢٢٢).
(٤) أقوى براهين جون لينكس، جمع أحمد حسن (٦٩)، وانظر مناقشة مطولة لهذه القضية في كتاب: العلم ووجود الله، هل قتل العلم الإيمان بوجود الله؟ جون لنيكس (٧١، ٨٩).

إلى ضرورة تدريس الجهل الإنساني، حيث يقول: «إن تبصر الإنسان بحدود العلم البشري، وكذلك تبصره بلا محدودية الجهل البشري الذي يحيط به من كل جانب لهو من أهم واجبات العلماء لنشر الوعي العلمي؛ لما لذلك من أثر مهم في تقدم العلم البشري»[1].

وأما الفيلسوف الأمريكي المعاصر جون لينكس، فقد ذكر أنه لو كانت دعوى النزعة العلموية صحيحة فإن ذلك يعني فورًا: «إلغاء كثير من مناهج المدارس والجامعات؛ لأن تقييم الفلسفة والأدب والفن والموسيقى يقع خارج حدود العلم تمامًا، كيف يمكن للعلم أن يخبرنا بأن قصيدة ما عبقرية أو مجرد قصيدة سيئة؟ من المؤكد أن هذا لن يتم بقياس طول الكلمات وتواترها في القصائد، وهل يستطيع العلم أن يخبرنا بأن لوحة ما هي قطعة مميزة فنيا أم مجرد خربشات لونية متداخلة؟ من المؤكد: لن يستطيع بعمل تحليل كيميائي للألوان والقماش الذي رسم عليه، وكذلك تعليم الأخلاق يقع خارج حدود العلم أيضًا، فالعلم يقول لك: إن أضفت مادة الستركنين إلى شراب أحدهم فستقتله، ولكن العلم لا يخبرك إن كان يصح أخلاقيًّا أن تدس الستركنين في شاي جدتك كي تستولي على ممتلكاتها؟»[2].

وفي نهاية هذه النقول لا بد من التأكيد على أننا لسنا ضد تقدم العلم وبلوغه أعلى ما يمكن للبشر الوصول إليه، ولسنا ممن يدعو إلى ترك تطوير العلم والفرح بتعثره، بل نحن من أكبر دعاة التطور في العلم والتقدم في مكتشفاته، والهدف الأساسي من ذكر تلك النقول وتأكيد نقد العلم يتمحور حول الرد على الغلاة في العلم، الذين ادعوا أنهم وصلوا إلى كل شيء أو سيصلون إليه في المستقل، وأن العلم هو الطريق الوحيد لمعرفة الحقائق وبناء الحياة.

---

(١) معايير الفكر العلمي (١٠)، بواسطة: قصور العلم البشري، قيس القرطاس (١٤٤)، وانظر مقالات أخرى في تأكيد قصور العلم الإنساني: الله يتجلى في عصر العلم، تحرير جون كلوفر مونسيما (٨٢، ٨٣، ٨٧، ١٠٧)، الله والعلم، جان غينون وآخرون (٢٦)، وفلسفة العلم، ـ مقدمة معاصرة ـ أليكس روزنبرج (١٧)، وأقوى براهين جون لينكس، جمع أحمد حسن (٤٩٣)، ومن خلق الله؟ إدكار اندروز (٣٤، ٤٢).

(٢) أقوى براهين جون لينكس، جمع أحمد حسن (٦٧)، وانظر كتاب: العلم ووجود الله، هل قتل العلم الإيمان بوجود الله، للمؤلف ذاته (٧٠).

موقف الغلاة في العلم من ثبوت القصور العلمي:

حاول كثير من الغلاة في العلم تقديم جواب عن هذه الحقيقة التي نزلت بساحتهم، وأعطبت أصل دعواهم في الاستغناء بالعلم، فذكروا أن ما قصُر العلم عن البلوغ إليه في عصرنا سيصل إليه في المستقبل، فكم من قضية حكم الناس عليها بأنها ليست مما يدركه العلم، ثم توصل العلم إلى معرفتها في أزمنة لاحقة، فالأسئلة العالقة في عصرنا سيأتي اليوم الذي يقف العلم فيه على جوابها.

وقد ذكر بيرسن بأن من الخطأ الاعتقاد بأن العلم الحالي سيظل إلى الأبد جاهلًا، فليس لنا أن نقطع بأن هناك ميادين معينة ستبقى مستعصية على العلم إلى الأبد؛ وذلك لأن قدرات العلم لا حدود لها[1].

ولكن هذا الجواب غير صحيح، ولا يستند إلى برهان مقنع، وهو بصورته هذه لا يدفع الإشكال عن القائلين بأن العلم وحده يكفي في تأسيس البناء المعرفي والمجتمعي عند الإنسان، ويتبين ذلك بالأمور التالية:

• **الأمر الأول**: أنا لا نقول بأن كل ما لم يدركه العلم في وقتنا فلن يصل إليه أبدًا، فهذا ليس هو محل البحث، وإنما محله وموضعه أن ثمة حقائق لا تدخل ضمن نظام البحث التجريبي من حيث طبيعتها وماهيتها؛ لكونها ليست ذات طبيعة تجريبية، وهي في الوقت نفسه قضايا جوهرية في حياة الإنسان وفكره، فعدم إدراك العلم لها ليس راجعًا إلى نقص أدواته البحثية فحسب، وإنما هو راجع إلى طبيعة القضية ذاتها وطبيعة البحث التجريبي، فمهما تطور البحث التجريبي وتقدمت أدواته البحثية فستظل تلك القضايا خارجة عن نطاقه ومباينة لدائرته.

فلو افترضنا أن العلم استطاع الوصول إلى كل الحقائق التجريبية، فإن هناك حزمة من الأسئلة تبقى عالقة لا يمكن الجواب عليها في معامل التجريب، وإنما مرجعها إلى مصدر آخر غير البحث في المعمل، كمثل سؤال الخير والشر، وسؤال الحكمة والتعليل، وسؤال المبادئ والأخلاق، وغيرها من الأسئلة التي أشير إليها في الحديث السابق.

---

(١) انظر: آفاق الفلسفة، فؤاد زكريا (٢١٠)، ووهم الإله، ريتشارد دوكنز (١٦).

ثم إن الأسئلة المتعلقة بالقضايا التجريبية المعقدة التي عجز العلم عن حلها يصعب تصور وصول العلم إلى حلها في المستقبل القريب؛ لكونها في غاية التعقيد والصعوبة، والتحصل على الجواب عليها يتطلب تغييرات جذرية في قوانين العلم وطرق التفكير فيه، وحدوث مثل ذلك يتطلب أزمانا طويلة.

فمحاولة الخروج من مأزق قصور العلم عن حلّ هذه الأسئلة بكونه سيحلها في المستقبل مبني على تمويه وانحراف عن محل البحث وموضعه، وقد أشار الدكتور ليكونت دي ينوي إلى هذه الإشكالية فقال: «لسنا من أولئك الماديين الذين يتمسكون بآرائهم واعتقاداتهم رغم كونها سلبية بدون أي برهان، فيعتقدون أن بداية الحياة والتطور والعقل البشري وولادة الأفكار الخلقية سوف تصبح تحت سيطرة العلم في وقت ما، وينسون أن ذلك يتطلب تغييرًا في علومنا الحديثة، وبالتالي فإنه اعتقاد يرتكز على تعليلات عاطفية»[(١)].

• **الأمر الثاني**: أن ذلك الجواب متضمن للإقرار بأن العلم في وقته الراهن لم يستوف كل ما يتطلبه الإنسان في حياته، وبأنه لم يبلغ إلى حلّ كل الأسئلة الجوهرية العالقة، وهذا الإقرار مناقض لدعوى الاستغناء بالعلم وأنه كفى الإنسان كل ما يحتاجه في حياته.

إن التحول من مرحلة دعوى بلوغ الاكتفاء إلى مرحلة الوعد بالاكتفاء في المستقبل يعد تراجعًا عن القول وتسليمًا بحقيقة النقص الواقع، ومن المعلوم ببداهة العقول السليمة أن الوعد بالوصول إلى الشيء لا يعني الوصول إليه في حقيقة الأمر، ولا يستلزم الاستغناء به قبل وجوده في حالة الاحتياج إلى غيره.

• **الأمر الثالث**: أن الغلاة في العلم يتحدثون عن نتائج العلم في المستقبل وكأنها ستدل على مواقفهم بالضرورة، فتراهم باقين عليها، وإذا وُوجِهوا بالإشكالات والاعتراضات التي تدل على مأزقهم بادروا بالجواب بأن لا خوف علينا؛ لأن العلم سيكشف ذلك مستقبلًا، وهذا الجواب مبني على مقدمة غير مبرهن عليها، وهي أن مستقبل العلم سيدل على ما هم عليه الآن بالضرورة.

وهذا فضلًا عن أنه تحكم لا مسوغ له، فهو معارض لطبيعة العلم نفسه،

---

(١) مصير الإنسانية (١١٠)، بواسطة: الفكر المعاصر في ضوء العقيدة الإسلامية، يحيى هاشم فرغل (١٤٤).

فإن التكهن بالنتائج التي سيصل إليها العلم في المستقبل ليس له قاعدة مطردة، ولا طريق واضح المعالم، وقد ذكر عدد من الدارسين بأن لا أحد يستطيع أن يتنبأ بصورة قاطعة وواضحة عما يمكن أن يتمخض عنه العلم في المستقبل، وفي تأكيد هذا المعنى يقول جيمس كونانت: «أما عما يتنبأ به العلم أن يقع، فأمر ككل أمور الحياة غير العلمية، يتوقف ثبوته على ما به من احتمال، فالمسألة على ما يظهر ليست إلا احتمالًا ودرجة احتمال»[١].

وقد ذكر الأستاذ في معهد الدراسات المتقدمة في برنستن فريمان دايسن أن العلم يتصف بـ«الطابع اللاتنبئي»[٢]، وذكر رئيس أكاديمية العلوم في الاتحاد السوفيتي غوري إيفانوفيتش مارتشوك أن أكاديميتهم «قامت قبل ٢٥ سنة بدراسة تستشرف مستقبل نحو من ٢٠ تخصُّصًا علميًّا، وقد شارك كثير من الزملاء في التفكير في هذا الأمر، ولما نظرنا في النتائج وجدنا أن ربع تنبؤاتنا قد تحقق، في حين اختفت الأرباع الثلاثة الأخرى، وحلّ محلها وقائع لم يمكن التنبؤ بها»[٣].

والغريب حقًّا أن بعض الغلاة في العلم لم يقتصر فقط على التكهن بمستقبل العلم بلا بيِّنة، بل زاد على ذلك أن طفق يشكك في النظريات العلمية المخالفة لمنهجه الفكري، ويقلل من أهميتها؛ بحجة أن المستقبل سيثبت خطأها، كمثل تشكيك برتراند رسل في نظرية اللاتحديد الذرية، فقد قلل من قيمتها، ثم أشار إلى أن المستقبل سيدل على كونها نظرية غير صحيحة![٤].

• **الأمر الرابع**: أنا إذا أردنا أن نسلك الطريقة نفسها التي يسلكها الغلاة في العلم وقمنا بالتنبؤ عن مستقبل العلم، فإنه يمكننا أن نقول: إن العلم في وقته الحاضر وفي المستقبل سيكون أكثر دلالة على قصوره وأكثر تدعيما للمواقف التي تؤمن بالأديان وبوجود الخالق؛ لأن هناك كثيرًا من المعطيات العلمية التي ظهرت في القرن العشرين تدل على هذا المسار وتؤكده.

---

(١) مواقف حاسمة في تاريخ العلم (٦٤).
(٢) انظر: مستقبل العلم، أكاديمية العلوم الفرنسية (٣٢).
(٣) المرجع السابق (٥٣).
(٤) انظر: نظرة علمية (٩٨).

وقد أكثر الدارسون من التنبيه على تحول مسار العلم من الاتجاه نحو المادية إلى الاتجاه نحو الطرف المقابل لها وهو نصرة القضايا الغيبية، وفي بيان هذا يقول سينوت: «بعد الثورة التي أحدثتها النسبية وميكانيكا الكم والفيزياء النووية، اضطر العلم إلى تعديل بعض نتائجه السابقة، فالحقيقة الواضحة هي أن الكون نظام أكثر تعقيدا عما كان يبدو عليه في زمن نيوتن... فالعلم يتقبل الآن دون دهشة أفكارًا كانت تبدو منذ زمن غير طويل أفكارًا مستحيلة، وقد انعكس هذا التغيير على وضع متفتح الذهن اتجاه الفلسفات المادية، وعلى مدى ثلاثة قرون كان العلم المتقدم يبدو وكأنه يقوض أساس الإيمان، واضطر الدين إلى تعديل موضعه بطرق شتى حتى لا يفقد أفضل أنصاره من المفكرين، وعلى أية حال، بدأت حركة المد تنعكس، حيث تنتقل المثالية العدوانية من حالة الدفاع إلى حالة الهجوم»[١].

وفي تأكيد المعنى نفسه يقول فيليب فرانك: «الصورة الميكانيكية للكون، والتي سادت منذ القرنين السابع عشر والثامن عشر قد كانت داعمًا ضخمًا ساعد على المسيرة نحو فلسفة المادية، وهذا الاتجاه في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كان يبدو لدى الكثيرين من المشاهدين وكأنه اتجاه لا يمكن مقاومته، ومع ذلك فقد تدعم في القرن العشرين انطباع بأن هذا الاتجاه الجبار قد أوقفته فيزياء القرن العشرين، وخاصة نظرية النسبية ونظرية الكم، كان الواضح لدى كثير من المؤلفين أن الاتجاه نحو المادية قد توقف، وأنه قد حدث تحول حاد نحو المثالية»[٢].

وبعد أن ذكر الفيلسوف المعاصر جود ـ أستاذ الفلسفة في جامعة لندن ـ انقلاب العلم الحديث على التصور المادي للكون وانتقاله إلى تصورات غير مادية قال: «وما دامت تصوراتنا الخيالية للحقيقة لم تعد مقصورة على الأشياء المادية المحسوسة أو ما يماثلها، فإن أمامنا مجالًا رحبًا للنظريات الشاملة الواسعة، فالقيم المعنوية يمكن أن تكون أمورا حقيقية، وكذلك هي الحال في الموضوعات التي تتركز فيها حالات الوعي الديني أو الخلقي وتتناولها بالاهتمام؛ ولهذا لم

---

(١) فلسفة العلم، فيليب فرانك (٢٢٠).

(٢) المرجع السابق (٢٢٠).

تبق هناك حاجة في نفوس أولئك الذين يسلمون بنتائج العلوم الفيزيائية أن يشجبوا ما تعمر به نفوسهم من النزعات الدينية والجمالية باعتبارها من الأوهام الذاتية المضللة كما كانوا يفعلون من قبل، ويمكن القول بأن شقة الخلاف بين العلم والدين أخذت تضيق، وتكاد تكون في سبيلها إلى الزوال»[١].

ويقول وليم لين كريج ـ وهو من المختصين في علم الفلسفة ـ: «أعتقد أنه مما لا جدال فيه أنه عبر التاريخ لم يكن هناك عصر كانت فيه أدلة العلم أكثر تأكيدا على الإيمان بالله أكثر من هذا العصر»[٢].

وذكر أنتوني فلو ـ في كتابه الذي أعلن فيه الرجوع عن الإلحاد ـ أن العلم الحديث بما أثبته من تعقيد مذهل في الكون يشير إلى وجود الله، بل قال: «إن العلم الحديث يجلي خمسة أبعاد تشير إلى الإلٰه الخالق: **أولًا**: الكون له بداية ونشأ من العدم، **وثانيًا**: أن الطبيعة تسير وفق قوانين ثابتة مترابطة، **ثالثًا**: نشأة الحياة بكل ما فيها من دقة وغائية من المادة غير الحية، **رابعًا**: أن الكون بما فيه من موجودات وقوانين يهيئ الظروف المثلى لظهور ومعيشة الإنسان... **خامسًا**: أن القدرات العليا للعقل البشري لا يمكن أن تكون نتاجًا مباشرًا للنشاط الكهروكيميائي للمخ»[٣].

ثم ذكر أن الإقرار بدلالة العلم على وجود الله ليس خاصًا به وحده، وإنما هو شأن كثير من أساطين الفيزياء الحديثة، ثم طفق في عرض مقالاتهم ومواقفهم الدالة على ذلك[٤].

ومن صور دلالة العلم الحديث على ضرورة الإيمان بالخالق أنه كشف عن أن الكون متقن جدًا، وأنه محكوم بقوانين لا يمكن أن تقع بالصدفة، فلو لم يكن هناك إله، وكان الإنسان والكون مجرد صدفة من الصدف، فلا يوجد أقل سبب يجعلنا نفهم البنية الرياضية الدقيقة للكون[٥].

• **الأمر الخامس**: أن الغلاة في العلم بجوابهم ذلك وقعوا في تناقض

---

(١) منازع الفكر الغربي (٧ ـ ٨).

(٢) القضية الخالق، لي ستروبل (١٥٨).

(٣) رحلة عقل ـ وهو ترجمة لكتاب: هناك إلٰه ـ عمرو شريف (٧٥).

(٤) انظر: المرجع السابق (٨٤ ـ ٩١).

(٥) انظر: من خلق الله؟ إدكار اندروز (١٤٨).

منهجي منافٍ للعقلانية؛ وذلك أنهم كثيرًا ما يعيبون على أتباع الأديان بأنهم يؤمنون بإلٰه الثغرات، فيقولون: إن المؤمنين حين يجدون أمورًا في الكون لا يعرفون لها تفسيرًا ينسبونها إلى الله مباشرة، فإيمانهم بالله إنما كان ليسدوا به الثغرات الواقعة في علمهم بالكون، وفضلًا عن أن هذا التوصيف غير صحيح في مستند الإيمان بالخالق، فها هم الغلاة في العلم يقعون في مثل ما ذموا به غيرهم، حيث إنهم وجدوا أمورًا كثيرة في الكون لا يعرفون لها جوابًا، فلجؤوا إلى الجواب بأن العلم سيجيب عليها في المستقبل، فأنتجوا «علم الثغرات»، وجعلوه ملجأً لهم في الجواب على ما يجهلونه من أسرار، فطريقة تفكيرهم في الحقيقة لم تختلف عن طريقة التفكير التي نسبوها إلى أهل الأديان وعابوهم وسخروا منهم لأجلها[1].

• **الأمر السادس**: أن الغلاة في العلم كثيرًا ما يعيبون على أتباع الأديان بأنهم يؤمنون بالغيب، وأنهم يسلمون عقولهم لأمور لا يستطيعون التأكد منها بالتجريب والاختبار، ولكنهم في جوابهم ذلك يقعون في الإيمان بالغيب، لكونهم يحيلون إلى أمر مستقبلي لا يملكون عليه في وقتهم الآني أي دليل، فهم في الحقيقة مشابهون لأتباع الأديان في إيمانهم بالغيب والتعويل عليه.

٤ ـ افتراض التعارض الزائف:

وذلك أن أتباع النزعة العلموية ينطلقون من أن العلم فسر لنا كل شيء أو في مقدوره أن يفعل ذلك، فلا داعي لافتراض وجود الله تعالى، ولا مسوغ للإيمان به وبتدبيره للكون.

وهذه مغالطة استدلالية ظاهرة؛ لأنها قائمة على أنه لا وجود إلا لواحد من خيارين: إما الإيمان بالله تعالى، وإما الإيمان بالنزعة العلموية، والحقيقة أن هذا مجرد افتراض عقلي باطل، فلا تعارض بين تفسير العلم لكل شيء في الكون وبين الإيمان بالله تعالى، بل الإيمان بالله أصل لصحة تفسير العلم.

وقد نبَّه على هذا الخلط الفيلسوف ريتشارد سوينبيرن، حيث يقول: «لاحظ أنني لا أفترض وجود (إلٰه الفراغات) إلٰه فقط لتفسير الأشياء التي لم يفسرها

---

(١) انظر: من خلق الله؟ إدكار اندروز (١٠٠، ١٤٣).

العلم بعد، بل أفترض إلٰهًا ليفسر لماذا يقدم العلم التفسير، فأنا لا أنكر أن العلم يفسر، لكنني أفترض إلها لتفسير لماذا يقدم العلم التفسير، إن نجاح العلم في إثبات قدر التنظيم العميق للعالم الطبيعي يقدم الأساس القوي للاعتقاد بوجود سبب أعمق لذلك التنظيم»[1].

ويؤكد جون لينكس هذا المعنى فيقول: «النقطة التي نريد هنا أن نلم بها أن الله ليس بديلًا عن العلم كتفسير، فلا يجوز أن نفهمه فقط كإله للفراغات، بل على النقيض من ذلك هو أساس جميع التفاسير، فإن وجوده هو الذي قدم إمكانية التفسير نفسها ـ التفسير العلمي وغيره ـ من المهم التأكيد على هذا الأمر؛ لأن المؤلفين المؤثرين مثل ريتشارد دوكنز سيصرون على تصور الله كبديل تفسيري للعلم، وهذه فرية لا توجد في الفكر الديني بأي عمق كان، لذلك يحارب دوكنز أعداء وهميين»[2].

إن مثل الغلاة في العلم مثل رجل اختلف مع أصحابه في آلة معقدة كانت بين أيدهم: هل لها صانع أم لها؟ فأخذ يدرسها سنوات طويلة، وتعرف على أسرارها وكيفية عملها، ثم جاء إلى أصحابه، وقال لهم: لقد وجدت الدليل القاطع على أن هذه الآلة لا صانع لها، فقد اكتشفت من خلال المختبر والبحث العلمي كل أسرارها وطريقة عملها، فلا داعي لافتراض صانع لها!!

إن صنيع هذا الرجل سيكون مذمومًا عند كل العقلاء، وسيقول له أصحابه: لا تعارض بين معرفة أسرار تلك الآلة وبين احتياجها إلى صانع، ونحن لم نقل باحتياجها إلى صانع لأجل أننا لم نعرف أسرارها، وإنما لأن الضرورة العقلية تقتضي ذلك، فسواء عرفنا أسرارها أو لم نعرفها، فموقفنا لن يتأثر.

فمعرفة الجواب على سؤال: كيف صنعت الآلة لا يغني عن ضرورة سؤال: لماذا صنعت الآلة ومن صنعها؟، والخلط بين هذه الأسئلة من أعمق ما يؤثر في الفكر والاستدلال.

---

(١) أقوى براهين جون لينكس، جمع أحمد حسن (٢٠٨).

(٢) المرجع السابق (٢٠٨)، وانظر أيضًا (٢١٣)، وانظر مناقشة مطولة لهذه الفكرة في كتاب: العلم ووجود الله، هل قتل العلم الإيمان بوجود الله؟ جون لنيكس (٧١ ـ ٨٠، ٨٢ ـ ٨٥).

٥ ـ اختزال المكونات الإنسانية الرحبة وتفكيكها:

وذلك أن الغلاة في العلم بغلوهم المتعسف وجهَّوا مسار العقل الإنساني الحديث إلى المجالات التي يمكن للعلم أن يبحث فيها، وهي القضايا التي تخضع للتجربة، وصرفوه عن الاهتمام بالقضايا غير التجريبية، كالقيم والأخلاق والأسئلة الوجودية الكبرى، وحكم عليها بعضهم بعدم النفع، وأقصى الأسئلة المتعلقة بها، وبعضهم حاول أن يصبغ عليها الصبغة التجريبية.

وهذا الصنيع في حقيقة أمره اختزال شديد للحياة الإنسانية الرحبة، وهتك لبنيانها الواسع لأجل الخضوع لطبيعة التفكير التجريبي، وقد أدرك عدد من المفكرين في الغرب خطورة هذا الاختزال وآثاره المدمرة على الحياة الإنسانية، فقد أثار هوسرل البحث في هذه الأزمة، وكشف عن نتائجها على الحياة الغربية، فذكر أن العلوم الحديثة لا تستطيع أن توجه الإنسان؛ لكونها تقصي من ميدانها كل الأسئلة التي لها علاقة بالوجود الإنساني: أسئلة المعنى والغاية والقيم والأخلاق، ويقول: «إن رؤية الإنسان الحديث للعالم تحددت كلها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر من قبل العلوم الوضعية وحدها، وانبهرت بالازدهار الناجم عن هذه العلوم، وهذا ما أدى إلى الإعراض في لا مبالاة عن الأسئلة الحاسمة بالنسبة لكل بشرية حقة، إن علومنا لا تهتم إلا بالوقائع، تصنع بشرًا لا يعرفون إلا الوقائع»[(١)].

وذكر أن الناس ضجروا من العلم بعد الحرب العالمية الأولى، واكتشفوا أنه لا يمكن أن يحل كل مشاكلهم، وتحول موقفهم إلى شعور عدائي إزاء العلم، وقال: «كثيرًا ما نسمع بأن العلم ليس له ما يقوله لنا في المحن التي تلم بحياتنا، إنه يقصي مبدئيًّا تلك الأسئلة بالذات التي تعتبر هي الأسئلة الملحة بالنسبة للإنسان المعرَّض في أزمنتنا المشؤومة لتحولات مصيرية: الأسئلة المتعلقة بمعنى هذا الوجود البشري بأكمله أو لا معناه»[(٢)].

وانتهى إلى نتيجة سجّل فيها خلاصة تقييمه للعلم الوضعي فقال: «إن

---

(١) أزمة العلوم الأوروبية (٤٤).

(٢) المرجع السابق (٤٤).

المفهوم الوضعي للعلم في زماننا هذا إذن ـ إذا نظرنا إليه تاريخيًّا ـ مفهوم اختزالي»[1].

وهذه النتيجة يدركها بوضوح المتأمل في النهايات التي وصل إليها الغلاة في العلم في بحوثهم ومواقفهم من الأسئلة الأخلاقية والقيمية والغائية.

وبعد أن ذكر الفيلسوف المعاصر روجيه جارودي حقيقة النزعة العلموية أكد «أن هذه الوضعية الحصرية تستبعد أرفع أبعاد الحياة: الحب، الإبداع الفني، الإيمان»، ثم ذكر آثار ذلك على التفكك القيمي والأخلاقي والمعرفي الذي أصيب به الفكر الغربي فقال: «إن هذه الأصولية العلموية المنحطة هي في آنٍ أحد مشيرات وأحد عوامل هذا التفكيك للثقافة الغربية، التي تغذي روحية تقنوقراطية ـ حركة تقنية ـ، فتوسع سلطاتنا وقدراتنا التقنية، دون تأمل في الغايات الإنسانية، إنما يقود إلى تحطيم الإنسان وكوكبه، وليس إلى تفتحهما الحيوي»[2].

٦ ـ الخلط بين النظرية ومدلولها المعرفي:

فمن المعلوم أن هناك فرقًا بين النظرية العلمية وبين ما يؤخذ منها من مدلولات معرفية ودينية وفلسفية، فما يؤخذ منها قدر زائد عليها خارج عن حقيقتها وعن طبيعتها التجريبية العلمية، فنحن في المجال الفلسفي والديني لا نتعامل مع النظرية العلمية ذاتها، وإنما نتعامل مع فهم خاص لتلك النظرية، واستنتاج عقلي معرفي خارج عن طبيعتها التجريبية.

ولكن الغلاة في العلم يخلطون بين الأمرين، ويجعلون ما استنبطوه من النظريات العلمية هو العلم ذاته، ويصفون مواقفهم الإيديولوجية بالنعوت التي ينعتون بها النظرية العلمية، وهذا تخليط معرفي عارٍ عن الصحة، وخارج عن المنهج المعرفي المنضبط.

وساعد على ذلك الخلط انتشار العلم وتضخم هيمنته وسطوته على العقول في الواقع الأوروبي، فنتيجة لذلك أخذ أصحاب الاتجاهات الفلسفية المتصارعة يحرص كل طرف منهم على التشبث بالنظريات العلمية، وطفق كل اتجاه يدعي

---

(١) المرجع السابق (٤٨).

(٢) الأصوليات المعاصرة، جارودي (٢٤).

أن العلم يدل على مواقفه ويدعم آراءه، فما إن تظهر نظرية من النظريات العلمية الكبرى إلى الوجود حتى يتهافت إليها الناس ويختلفون حولها، بين ناقد لها ولمنهجيتها، وبين متهم لها بالإيديولوجية أو الرجعية والانحطاط، وبين طائفة ثالثة تقبلت تلك النظريات واستغلتها في تأييد أقوالها الفلسفية والعلمية، أو في إبطال الأقوال الأخرى المقابلة لما تراه صحيحًا.

فتحولت نظريات العلم إلى ساحة من الصراعات المذهبية والتأويلات المتعسفة، يقول برتراند رسل في توصيف استغلال بعض الفلاسفة لنظريات العلم: «كما هو المعتاد في حالة كل نظرية علمية جديدة، كان هناك اتجاه من كل فيلسوف نحو تفسير أعمال أينشتاين على نحو يتفق ونظامه الميتافيزيقي، ويقترح أن المحصلة هي نصر للآراء التي يعتنقها هذا الفيلسوف»[١].

وأضحت تلك الاستغلالات ظاهرة اجتماعية واسعة في تاريخ العلم والفلسفة المعاصرة، فكم من قول أُبطل بناءً على ما فُهم من أن النظرية العلمية تخالفه، وكم من رأي انتشر بناءً على دعوى تأييد النظرية العلمية له، وكم من فكرة شاعت وأثرت في عقول الناس بناءً على أنها مؤيدة بالعلم الحديث.

وقد اتسعت دائرة الاستغلال للنظريات العلمية وتضخمت تبعاتها، حتى بلغ الأمر بلينين أن وصف العلم الحديث بأنه أشبه شيء بِبَغيّ![٢]؛ لكثرة ما وقع فيه من استغلال، نتيجة للخلط المتعسف بين النظرية وبين ما يستنتج منها.

فإذا انتقلنا إلى نظرية نيوتن في الجاذبية، فإنا نجد التيارات المعارضة للأديان متهافتة عليها ومتصارعة حولها، أما أتباع تيار الدين الطبيعي فقد جعلوا العلم النيوتني سندًا لهم في إنكار تدخل الله في الكون وتدبيره له وإرساله للرسل وتأييده الأنبياء بالمعجزات، فالله في نظرهم بعد خلقه للكون لا يتدخل فيه بأي نوع من التدخل، حتى ولو كان بإرسال الرسل، فالكون بعد أن دفعه الله إلى الوجود أخذ يعمل بنفسه وفق قوانين صارمة من غير تدخل لأحد، وبالتالي فإنه من المستحيل أن يتدخل الله في شؤون الناس فيرسل إليهم رسلًا وأنبياء، ومن المستحيل أن يخرق قوانين الكون لأجل رجل؛ لأن خرقها يعني إبطال نظرية

---

(١) فلسفة العلم، فيليب فرانك (٢٢٣)، وانظر: فلسفة العلوم، بدوي عبد الفتاح (٢٥٨).

(٢) انظر: مع الفيلسوف، محمد ثابت الفندي (١٢).

الجاذبية[1]، وفي بيان ذلك تقول الكاتبة دوريندأوترام: «وهكذا استُغِل عمل نيوتن بطرق أبعد ما تكون عن هدفه الأصلي، بقصد تدعيم أولئك الذين سُموا الربوبيين، الذين كانوا يؤمنون بالله كخالق للكون فقط؛ أي: أن الله عندهم مناظر لقوانين الطبيعة نفسها، هذا الإلٰه لا شأن له بالاختيارات الإلٰهية للناس، ولكنه بمثابة العلة الأولى فقط»[2].

وأما تيار الإلحاد فإنهم أيضًا استغلوا نظرية الجاذبية النيوتنية واعتمدوا عليها في إنكارهم لوجود الخالق، حيث إنها أثبتت ـ في زعمهم ـ بأنا لسنا في حاجة لافتراض وجود الله ليمسك بالكون، فالكون متماسك بقوانينه كما يقولون[3].

وأما نظرية داروين في التطور الطبيعي فإنها استُغِلت أسوأ استغلال وأقبحه من قبل المجرمين والقتلة وسفاكي الدماء؛ بحجة أن هذه النظرية تدل على أن البقاء لا يكون إلا للأصلح، وبرروا بذلك مذابحهم التي قاموا بها ضد الشعوب الفقيرة، وفي تصوير ذلك يقول داونز في أثناء عرضه لمذهب داروين: «ومن جهة أخرى نشأت تطبيقات أخرى لنظرياته، لا نظن أن داروين كان يرضاها لو كان حيًّا، فمثلًا اتخذت الفاشية نظرية الانتخاب الطبيعي والبقاء للأصلح مبررًا للقضاء على بعض الأجناس البشرية؛ لأنها تقضي على العناصر الضعيفة وتستبقي العناصر القوية»[4]، ويقول آشاليموتاقو مؤكدًا حدوث الاستغلال القبيح لنظرية التطور حتى من قبل بعض المشتغلين بالعلم: «وقد استعملت وجهة النظر الداروينية قاعدة لحجج مختلفة واسعة، كالتفريق بين الناس على أساس أن بعض الطوائف تتخيل أو تظن أنها وضيعة، كما استعملت لتبرير الحروب وسلوك رجال الأعمال لتربية الأطفال، وقيل: إن الأجناس المتمدنة من البشر ستبيد الأجناس المتوحشة وتحل محلها، وقد ردد هذا الصدى كل من أرتست هيكل وفرانسيس

---

(١) انظر: تكوين العقل الحديث، جون هرمان راندال (١/ ٤٤٤ ـ ٤٤٨).

(٢) التنوير (١٤٨).

(٣) انظر: الله في الفلسفة الحديثة، جيمس كولنز (٢١٨)، وتشكيل العقل الحديث، جون هرمان (١/ ٤٥٩)، والدين في مواجهة العلم، وحيد الدين خان (١٥ ـ ١٦).

(٤) كتب غيرت وجه العالم (٣٠٤).

كالتون، وهيئة أركان الحرب الألمانية وغيرهم»[١].

وأما المؤرخ الإنجليزي رونالد سترومبرج فإنه حين ذكر الأسباب التي أدت إلى نشوب الحرب العالمية الأولى قال: «فالروح الداروينية القائلة بأن الصراع والمنافسة والقوة هي قوانين الحياة كانت المنبع الرئيسي لأقوال رجال السياسة وأفعالهم»[٢].

وكذلك خَلَطَ الماركسيون بين موقفهم الإيديولوجي وبين نظرية التطور الداروينية، وادعوا أنها تدل على أصلهم في الصراع بين الطبقات، واستغلوا ذلك لتطبيق رؤيتهم في التعامل مع الاختلاف بين أطياف المجتمع، وطفقوا يلحون دائما بأن ما هم عليه هو الذي يدل عليه العلم ويرشد إليه[٣].

وكذلك استغل الرأسماليون نظرية الحتمية البيولوجية، وهي النظرية التي تقوم على أن جميع سلوك الإنسان والاختلافات بين البشر محكومة باختلافات بيولوجية لا تقبل التغيير ولا التبديل، واستدلوا بها على تفضيل الجنس الأبيض على الجنس الأسود، واعتمدوا عليها في تأكيد مشروعية انقسام المجتمع إلى طبقات متفاوتة، وسيطرة بعض الطبقات على غيرها، وأضحت هذه النظرية عنصرا هاما في المعارك السياسية والاجتماعية لسنوات عديدة في أوكرانيا وبريطانيا وغيرهما[٤].

وإذا انتقلنا إلى النظرية النسبية التي اكتشفها أينشتاين، فإنا نجد الصراع حولها محتدما بين التيارات الفلسفية المتدافعة، فقد لقيت هذه النظرية ترحيبًا عامًّا من لدن الفلاسفة المثاليين؛ لنزعتها المعارضة للمادية؛ ولأنها تؤكد مكانة الإنسان المميز في الكون، ومع ذلك فقد هاجمها بعض المثاليين بعنف؛ لكونها أفسدت التصور المطلق للزمان، واستبدلت به تصورا نسبيا له.

وأما الفلسفات المادية فقد وقفت موقفا معاديا من نظرية النسبية؛ لكونها

---

(١) طبيعة الإنسان البيولوجية والاجتماعية (١٧ ـ ١٨)، بواسطة: تهافت النظرية الداروينية، السيد هادي المدرسي (٢٠٨).

(٢) تاريخ الفكر الأوروبي الحديث (٥٤٩).

(٣) انظر: كتب غيرت وجه العالم، داونز (٣٠٤)، وألف باء المادية الجدلية، فاسيليبودو ستنيك وأوفشتيباخوت(١٦).

(٤) انظر: علم الأحياء والإيديولوجيا والطبيعة البشرية، ستيفن وآخرون (٣٣ ـ ٣٤).

استبعدت مفهوم المادة، كحقيقة مطلقة، وسارع عدد من علماء السوفيات إلى اتهام النظرية النسبية بأنها رجعية طبقية، تعود بالإنسان إلى عصور الروحانيات والتصورات الميتافيزيقية![1].

ويعلق فيليب فرانك على نظرية النسبية، ويكشف عن طبيعة الاستنتاجات الفلسفية منها، فيقول: «ونظرية النسبية في واقع الأمر مهيأة جيدا لأن تصبح مثلًا للتفسيرات الفلسفية والميتافيزيقية للعلم، ومن هنا يمكن أن نفهم أن المضامين الفلسفية للنسبية يمكن أن تستخرج بطرق شتى كثيرًا ما تتناقض حتى مع بعضها البعض، وهذا أمر مفهوم إذا علمنا أن النظرية لا تحدد هذه التفسيرات تفسيرًا فريدًا، فهذه التفسيرات هي تمثلات بنظرية النسبية مستخلصة من دنيا تجاربنا اليومية»[2].

ومن كل ما سبق ينجلي بوضوح أن هناك فرقًا سحيقًا بين النظرية العلمية وبين ما يستنتج منها من مدلولات معرفية وفلسفية، فالعلم التجريبي لا يمدنا بفلسفة ولا بأحكام شرعية ولا بقيم أخلاقية، وارتباط هذه الأمور بالعلم التجريبي إنما هو ارتباط استنتاجي يقوم به أشخاص محدودون، وأولئك الأشخاص ليسوا هم العلم نفسه، وليسوا مبرئين من الأهواء والرغبات، ولا هم معصومين من الوقوع في الخطأ والزلل، فالادعاء بأن ما يستنتجونه من العلم هو العلم نفسه ضلال مبين وانحراف سحيق عن العقل والمنطق[3].

وفضلًا عن أن التوظيف الإيديولوجي للاكتشافات العلمية منافٍ للموضوعية، ومتناقض مع النزاهة العلمية والمعرفية، ومتلبس بالخلط القبيح بين العلم وبين الآراء الملتصقة به، وكفى بذلك سقوطًا للنزعة العلموية الغالية، إلا أن ذلك الاستغلال والتوظيف أوقعهم في تناقضات صارخة فاضحة كاشفة، فإن

---

(١) انظر: فلسفة العلم، فيليب فرانك (٢٢٣ ـ ٢٢٥)، وفلسفة العلوم، عبد الفتاح بدوي (٢٥٨).

(٢) فلسفة العلم (٢٢٢).

(٣) انظر في أن العلم ليس موضوعيًّا وأن العلماء التجريبيين يتأثرون بالمؤثرات المنافية للنزاهة: نهاية الإنسان، فرانسيسفوكوياما (٢٥٧)، العلم ودليل التصميم في الكون، مايكل بيهي وآخرون (٣١)، وتصميم الحياة، ويليام ديمبسكي وويلز (٤٢)، وأقوى براهين جون لينكس، جمع أحمد حسن (٥٤)، وثلاث رسائل في الإلحاد والعلم والإيمان، عبد الله الشهري (١٤٨)، والعودة إلى الإيمان، هيثم طلعت (١٥٣).

الناقدين للدين المتمسكين بالعلم في القرن التاسع عشر كانوا يعتمدون على الحتمية في إنكار الخالق، ويدعون أن العلم بما اكتشفه من الحتمية قضى على وجود الله وقدم بديلًا عنه، وحين انقلب العلم على الحتمية في القرن العشرين وأضحى يؤمن بالفوضى الذرية ونفى الحتمية أخذوا يقولون بأن العلم بهذا الاكتشاف قضى على وجود الله وقدم بديلا عنه!!

وهذا تناقض صارخ هاتك لكل قوانين العلم والاستدلال، أوقعهم في سوء توظيفهم لنظريات العلم التجريبي واستغلالهم له في تبرير دعواهم المناقضة للعقل والعلم نفسه.

٧ ـ الانتقائية الاستدلالية:

فمع أن الغلاة في العلم التجريبي يصرون بصورة صارمة على وجوب التمسك بالمنهاج العلمي والأخذ بتفسيراته إلا أنهم مع ذلك لم يكونوا جادين في الأخذ بما يدعون إليه، وليسوا صادقين في الالتزام بما يصرخون به.

فإنهم انتقوا من العلم بعض النظريات التي رأوا فيها ما يمكن أن يدعم قولهم ويقوي موقفهم، وأغفلوا النظريات الأخرى، وطفق غلاتهم يصورون للناس بأن العلم في جملته لا يدل إلا على ما ذهبوا إليه وأنه يسير في مسارهم وطريقهم!!

وهذا التصوير مجانب للحقيقة ومتناقض مع الواقع غاية التناقض، فمع التسليم بأن في نظريات العلم ما كان معارضًا لكثير من تصورات الكنيسة، وبعضها مشكل على العقائد المقررة في الأديان الأخرى، إلا أنه عند التأمل في دائرة العلم بجملتها نجد أنه اشتمل على نظريات أخرى يمكن الاستناد إليها في تدعيم الإيمان بوجود الخالق، وفي تأكيد الاحتياج إلى قوة وقدرة خالقة للكون.

ومن أقوى الأدلة على ذلك أنه لا زال منذ القرن التاسع عشر أعداد غفيرة من العلماء في العلم التجريبي مؤمنين بوجود الخالق وصحة الأديان، ولو كان العلم لا يستلزم إلا نقد الأديان وإنكار الخالق لما وجد ذلك العدد الغفير[(١)].

ثم إن كثيرًا منهم حين يسوق أدلتهم على الإيمان بوجود الله يذكر أدلة

---

(١) انظر: العلم ووجود الله، هل قتل العلم الإيمان بوجود الله؟ جون لينكس (٣٤ ـ ٣٧).

علمية تجريبية، ويشرح تفاصيل مدلولاتها، والأمثلة والشواهد على هذا الأمر كثيرة، ومن ذلك ما يقوله ألبرت ماكومبوتشتنز ـ المختصص في علم الأحياء ـ: «إن اشتغالي بالعلوم قد دعم إيماني بالله حتى صار أشد قوة وأمتن أساسًا مما كان عليه من قبل»[1]، ويقول لورد كليفلي ـ وهو من علماء الطبيعة البارزين ـ: «إذا فكرت تفكيرًا عميقًا فإن العلوم سوف تضطرك إلى الاعتقاد في وجود الله»[2]، ويقول إدوارد لوثر كيسيل ـ أخصائي في علم الحيوان والحشرات ـ: «أضاف البحث العلمي خلال السنوات الأخيرة أدلة جديدة على وجود الله، زيادة على الأدلة الفلسفية التقليدية... ولو أن جميع المشتغلين بالعلوم نظروا إلى ما تعطيهم العلوم من أدلة على وجود الخالق بنفس روح الأمانة والبعد عن التحيز الذي ينظرون به إلى نتائج بحوثهم، ولو حرروا عقولهم من سلطان التأثر بعواطفهم وانفعالاتهم، فإنهم سوف يسلمون دون شك بوجود الله»[3].

ويقول ستيفن ماير ـ وهو من المختصين في علم الطبيعة ـ حين سئل: بماذا يؤمن؟: «إن حكمي مختلف تماما، فأنا أؤمن أن شهادة العلم تؤيد الإيمان، وبينما تكون هناك دائمًا نقاط توتر أو صراع غير محلول، فإن التطورات الكبرى في العقود الخمسة الأخيرة كانت تسير بقوة نحو اتجاه الإيمان... إن العلم يشير إلى الله»[4].

بل إن بعض الملاحدة الذين رجعوا عن الإلحاد وباتوا يؤمنون بوجود الخالق كان أحد أهم أسباب رجوعهم الأدلة العلمية، ومن أشهر أولئك في العصر الحديث أنتوني فلو، فقد كان من أعتى الملاحدة وقضى عمرًا طويلًا في الإلحاد، ثم أعلن رجوعه وإيمانه بوجود الخالق سنة ٢٠٠٤م، وذكر أن مستنده في ذلك الرجوع ما أثبته العلم الحديث من تعقيد مذهل في بنية الكون تستلزم وجود مصمم خالق[5].

وقد أكثر عدد من الدارسين التنبيه على أن العلم في العقود الأخيرة من

---

(١) الله يتجلى في عصر العلم، تحرير جون كلوفر مونسيما (١٠٤).
(٢) المرجع السابق (٢٧).
(٣) المرجع السابق (٣١ ـ ٣٤).
(٤) القضية الخالق، لي ستروبل (٩٩).
(٥) انظر: رحلة عقل، عمرو شريف (٦٧).

القرن العشرين بات يميل في كثير من اكتشافاته إلى قبول الغيب، ويكشف عن أسرار يستحيل على العلم البلوغ إليها، ويزيل الغطاء عن تعقيد مبهر يستلزم بضرورة العقل أن لا يكون حادثًا إلا بسبب خالق واسع العلم، ويؤكد أن الكون له بداية وأن له نهاية محتومة[١].

ومن أظرف المقالات المعبرة عن هذا التحول قول ألفن بلانتينجا، حيث يقول: «من المفارقات المؤلمة أن بعض رجال الدين في نهاية العصور الوسطى وقفوا في وجه العلم؛ لأنه يهدد إيمانهم بالإله، وفي القرن العشرين يقاوم البعض ما توصل إليه العلم؛ لأنه يمهد للإيمان بالإله!»[٢].

فإذا كان الأمر كذلك فإن الاعتماد على بعض النظريات العلمية مع القول بأنه يجب الأخذ بالعلم والخضوع له دليل على فقدان الموضوعية وفساد المنهج والكذب في الدعوى والاستخفاف بالعقول، والاتباع للهوى والرغبة الشخصية، وكل ذلك مجانب للعقل ومخالف للفطرة السوية.

ومن أعمق الأمور الدالة على أن العلم التجريبي يكشف بالضرورة عن الأدلة الإيمان بالخالق أنه يقوم على مسلمة مفادها: أن الكون مرتب ومنظم ويمكن فهمه وتفسيره، فلو لم يكن الكون كذلك لما أمكنت دراسته بتلك الطريقة، وهذا الحال يفترض وجود صانع قادر جعله على هذه الصفة القابلة للفهم والتفسير، ويستحيل أن يكون مصدر ذلك الصدفة العشوائية التي لا غرض لها ولا قصد ولا غاية ولا إرادة[٣].

٨ ـ القفز الحكمي:

والمراد بالقفز الحكمي الانتقال إلى النتيجة من غير أن يكون في مقدمات الدليل ما يستلزمها أو يقتضيها، فنجد الغلاة في العلم يؤكدون دائمًا أن نظرية ما تدل على قولهم في إنكار الخالق أو بطلان أصل من أصول الدين الصحيحة،

---

(١) انظر: فلسفة العلم، فيليب فرانك (٢٢٠ ـ ٢٢٤)، وفلسفة العلم في القرن العشرين، يمنى الخولي (١١٢ ـ ١١٣).

(٢) خرافة الإلحاد، عمرو شريف (١٩).

(٣) انظر: العلم ووجود الله، هل قتل العلم الإيمان بوجود الله؟ جون لينكس (٣٤، ١٠٣).

فإذا حققنا النظر في تلك النظرية لا نجد فيها ما يدل على موقفهم، وإنما يدعون ذلك ادعاءً محضًا.

بل نجد صاحب النظرية نفسها ومكتشفها يؤمن بنقيض ما ادعوا أن نظريته تدل عليه، ومن الأمثلة المشهورة على ذلك: اعتماد بعض أتباع التيار الإلحادي على نظرية الجاذبية التي اكتشفها نيوتن في إثبات استغناء الكون عن الخالق، وهذه النظرية عند التحقيق لا تدل على ذلك، وغاية ما تكشف عنه طريقة سير الكون وعمله، ولا تتعلق بمصدر الكون ومنشئه؛ ولأجل هذا كان نيوتن مؤمنا بوجود الخالق ـ وهو بالضرورة أعلم بنظريته ومقتضياتها من غيره ـ ويقول: «هذا أسلوب الله في العمل، فالله يجري مشيئته في الكون بواسطة أسباب وعلل»[1].

ومع ذلك تجد بعض الغلاة في العلم يصر على أن نظرية الجاذبية تدل على استقلال العالم بنفسه وأنه لا يحتاج إلى خالق!

٩ ـ الآثار المدمرة للعلم الحديث:

فإذا أخذنا بالمنهج الذي يسلكه الغلاة في العلم في الخلط بين نظريات العلم وبين ما يستنتجونه منها، فإنه يمكننا أن نقول: مع أن العلم أحدث تطورات إيجابية هائلة في حياة الإنسان، وارتقى بعيشه مراتب عالية في سلم الحضارة، وساعده على تجاوز أزماته ومتاعبه في الحياة، وأعانه على تخطي كثير من المنغصات التي كانت تكدر العيش، إلا أن العلم الحديث في المقابل ساعد بقوة على إحداث أضرار ضخمة في حياة الإنسان لم تكن موجودة من قبل، وأعان على ظهور مآزق ومصائب كان لها الأثر البالغ في تكدير الحياة في الأرض وفي إفساد العيش فيها.

ومنذ القرن التاسع عشر أخذ بعض الدارسين في التحذير من العواقب الوخيمة التي ستترتب على اللهث وراء التطورات العلمية بغير بصيرة ولا حكمة، وبغير قانون أخلاقي، وفي بداية القرن العشرين «راح عدد غير قليل من المراقبين يشعرون بأن من شأن مثل هذه التطورات أن تكون نُذُر شؤم ممهِدة لقلب القيم الإنسانية رأسًا على عقب»[2].

---

(١) الدين في مواجهة العلم، وحيد الدين خان (٤٢).

(٢) آلام العقل الغربي، ريتشارد تاباس (٤٣٢).

ومن أشهر من نقد العلم باعتبار الآثار المترتبة عليه أينشتاين، حيث يقول عن العلم: «إنه لم يستخدم حتى اليوم إلا في خلق العبيد، ففي زمن الحرب يستخدم في تسميمنا وتشويهنا، وفي زمن السلم يجعل حياتنا منهوكة ومرهقة»[1].

وفي الكشف عن المأزق الذي تسبب العلم في إحداثه في حياة الناس وتخييبه لآمالهم يقول مؤلفًا كتاب «انتحار الغرب»: «كان من المعتاد أن يعتقد أن العلم سوف يمنح العالم منافع ضخمة، وكان من المعتاد أن يكون قادرًا على الوفاء بهذه التوقعات. . . لكن قبل ذلك هناك تيار مضاد قوي في التقدير العام للعلم، وهو التيار الذي كان قد بدأ في السنوات التي كانت بين الحربين ـ الأولى والثانية ـ. . . وهو أن العلم ينزع عن الإنسان صفاته الإنسانية، وكان أداة سهلة جدًّا للمستبدين ومنح الامتيازات للنخبة، وتضاعف الشك في العلم على نحو ضخم، وتعمق نتيجة لفظائع هيروشيما . . . وقد عبر العلماء البارزون عن شكوكهم، وقال أينشتاين بعد هيروشيما : «لو كنت أعرف أنهم يستعملون هذا، لكنت عملت صانع أحذية». . . ومنذ الستينيات بدأت الدلائل تتراكم وتشير إلى أن انتصارات العلم كانت قد بدأت من قبل في تسميم ماء الكوكب وهوائه وتربته. . . »[2].

وقد قام عدد من الدارسين والناقدين للنزعة الغالية في العلم برصد الآثار التي ترتبت على التطورات العلمية في حياة الإنسان وعيشه.

ومن أهم تلك الآثار ضياع قيم الإنسان وفقدان المعنى الإنساني، وقد صور ريتشادر تارناس آثار العلم المدمرة على القيم الإنسانية بكلام مفصل وجلي، فذكر أنه مع حلول منتصف القرن العشرين أخذ العلم يتحول إلى التكنولوجيا، وباتت تحل محل الإنسان، وجردت الإنسان من إنسانيته، واضعة إياه في خانة المواد وقطع الغيار الاصطناعية، بدلًا من خانة الطبيعة المفعمة بالحياة، في بيئة منمطة على نحو غير جمالي، حيث نجحت الوسائل الجديدة في التهام الغابات، وغدت سائر المشكلات بحوثًا تقنية قابلة للحل على حساب ردود وجودية حقيقية، فضرورات العمل التقني المندفعة والمتعاظمة ذاتيًّا باتت تنتزع الإنسان وتجرده من علاقته الأساسية بالأرض.

---

(١) دفاع عن العلم، بابيه (٣٦).

(٢) انتحار الغرب (١٣٩ ـ ١٤٠).

صارت الفردية الإنسانية متزايدة التوتر، موشكة على الاختفاء تحت تأثير الإنتاج الجماهيري والإعلام الجماهيري، وانتشار نوع من الحركة المدنية الكئيبة، المثقلة بالمتاعب والأزمات، صروح البنى والقيم التقليدية تهاوت، ومع تدفق سيل لا نهائي من الابتكارات التكنولوجية باتت الحياة الحديثة عرضة لسرعة تغيير مدوخة، على نحو غير مسبوق، آيات التعقيد باتت طاغية على بيئة الإنسان... باتت قدرة الإنسان على الاحتفاظ بإنسانيته في بيئته تصنعها التكنولوجيا ملفوفة على ما يبدو بقدر متزايد من الشك[(١)].

ومن آثار العلم المدمرة على حياة الإنسان: انتشار الإفساد في الأرض، فمع أن العلم تسبب في هتك المعاني الإنسانية فإنه جمع مع ذلك التسبب في التلوث البيئي لمياه الكوكب وهوائه وترابه، وأحدث فيها تأثيرات مؤذية لحياة الإنسان والحيوان والنبات، تسببت في ظهور أمراض جديدة مستعصية على العلاج، وأدت إلى انقراض أنواع عديدة من الأجناس الحيوانية.

وتسببت التطورات العلمية الحديثة في الإجهاز على الغابات في الأرض وتآكل التربة ونضوب المياه الجوفية، وتسببت أيضًا في التراكم الهائل للنفايات السامة، وفي الاختلال الشديد في مجمل المنظومة البيئية في كوكب الأرض، وهذه الظواهر وغيرها لها آثار مدمرة على الحياة في الأرض بشكل ظاهر جدا[(٢)].

ومن الآثار المدمرة التي نتجت عن العلم: تدعيم القدرة على تصنيع الأسلحة الفتاكة، فالآثار السيئة للعلم لم تقتصر على هتك المعاني الإنسانية ولا على إحداث الإفساد في مقومات الحياة في الأرض، وإنما جمعت مع ذلك تدعيم القدرة على صناعة الأسلحة ذات القدرة الكبيرة على الإهلاك والتدمير الشامل، فقد ساعد التطور العلمي على إنتاج القنابل الذرية والهيدروجينية والصواريخ التي تهلك الحرث والنسل، وتدمر الحياة في الأرض تدميرا[(٣)].

---

(١) انظر: آلام العقل الغربي (٤٣٢).

(٢) انظر في تفصيل ذلك: العلم في نقد العلم (٤٥، ٦٩، ٩٧)، وآلام العقل الغربي، ريتشارد تارناس (٤٣٣).

(٣) انظر: العلم والدين، برتراند رسل (٢٤٦)، وآلام العقل الغربي، ريتشارد تارناس (٤٣٤).

وعقب الدكتور ريتشارد تارناس على هذه التطورات المدمرة للعلم بقوله: «إن التعاقب العظيم لانتصارات العلم وتقدمه التراكمي بات الآن مُظَلّلًا بإحساس جديد بحدود هذا العمل وبمخاطرة، وباحتمال تحميله المسؤولية وتجريمه، وجد العقل العلمي الحديث نفسه هدفا للهجوم من جبهات كثيرة، دفعة واحدة: جبهة الانتقادات المعرفية، وجبهة المشكلات النظرية الذاتية المنبثقة في عدد متنامٍ من المجالات، وجبهة الضرورة السيكولوجية الملحة المتزايدة لرأب الصدع الحاصل في النظرة الحديثة إلى عالم الإنسان، وفوق هذه وتلك، جبهة عواقبه السلبية وتورطه العميق في أزمة كوكب الأرض»[1].

ويختم حديثه عن مآزق العلم الحديث فيقول: «إن الإيمان المتفائل بإمكانية الخروج من مأزق العالم عبر التقدم العلمي والهندسة الاجتماعية قد خاب مرة أخرى، يقف الغرب على عتبة الكفر، لا بالدين هذه المرة، بل بالعلم وبعقل الإنسان المستقل»[2].

ويتحدث ريموند فوسدك عن آثار المغالاة في اللهث وراء التطور العلمي بغير مراعاة للقيم والأخلاق فيقول: «إن العلم يواجه ورطة شديدة، فالعلم هو البحث عن الحقيقة، وأساس العلم العقيدة الراسخة بأن الحقيقة تستحق الاكتشاف، وأن البحث عنها إنما ينبع من أشرف صفة من صفات الروح الإنسانية، ومع ذلك فهذا البحث عن الحقيقة هو نفسه الذي جعل حضارتنا تقترب من حافة هاوية الدمار.

وعندما نواجه الآن السخرية التي تحولت إلى مأساة، وهي أننا كلما نجحنا في توسيع آفاق معرفتنا كان ذلك نذيرًا بقرب الخطر الذي يهدد بالقضاء المبرم على الحياة البشرية على هذا الكوكب.

فهذا السعي وراء الحقيقة أمدنا في آخر الأمر بالأدوات التي تمكننا من هدم مجتمعنا بأيدينا والقضاء على كل الآمال المشرقة لجنسنا؛ ما عسانا فاعلين في هذا الموقف؟! هل نكبح جماح العلم أم نتمسك بطلب الحقيقة رغم ما في ذلك من تمزيق وتبديد لمجتمعنا؟!»[3].

---

(١) آلام العقل الغربي (٤٣٤).

(٢) المرجع السابق (٤٣٥).

(٣) العلم أسراره وخفاياه، مجموعة من المؤلفين (٣/ ٧٢٠).

ولأجل ضخامة الأخطار التي يمكن أن تترتب على العلم دعا عدد من الباحثين إلى ضرورة تأسيس ميثاق أخلاقي يلتزم به العلماء؛ حتى يمكن تفادي أكبر قدر ممكن من الأخطار المتوقع حدوثها على الإنسانية بسبب التطورات العلمية المخيفة[1]، وأثار عدد من الدارسين قضية «مسؤولية العالِم»؛ دعوا من خلالها إلى أن تضاف إلى أعباء العالم مهمة أخرى، وهي أن يكف في النتائج السلبية التي من المحتمل أن تترتب على عمله، وأنه يجب أن يتوقف عن البحث إذا أيقن أن نتائجه ستكون وخيمة على الإنسانية والعالم؛ لكون تصرفات العالم لم تعد محدودة النتائج[2].

ولا بد من التأكيد على أن الدلائل السابقة إنما سيقت بناء على التسليم بالمنهج الذي سار عليه الغلاة في العلم والالتزام التنزلي بالطريقة التي أقاموا عليها تمسكهم بالعلم.

الغريب حقًّا أنه كلما سيقت هذه الدلائل وغيرها في بيان الآثار المدمرة للعلم على حياة الإنسان يبادر الغلاة في العلم بالقول بأن هذه الدلائل قائمة على الخلط بين العلم وبين تطبيقاته الخاطئة، ويصرخون: ما ذنب العلم إذا قام بعض الناس باستغلال تطبيقه تطبيقا خاطئًا؟!

ولكن هذا الجواب يكشف عن تناقض منهجي مخيم على عقول الغلاة في العلم، فإنهم يدّعون أن العلم قضى على الأديان وأنه مؤيد لمواقفهم الإلحادية، ويخلطون بين آرائهم وبين النظريات العلمية، وحين اعتمد المخالفون لهم منهجهم نفسه في الاستدلال، وسلكوا الطريق الذي سلكوه، وتوصلوا بذلك إلى الكشف عن آثار العلم المدمرة على حياة الإنسان، بادروا إلى التنكر لمنهجهم، وأخذوا يدعون إلى التفريق بين العلم وبين ما يستنتج منه!

وكل ما سبق يؤكد أن المنهج العلمي لا يصلح وحده في قيادة البشرية، ولا يمكنه بمفرده أن يحقق الحياة الإنسانية الرشيدة، وليس في مقدرته أن يسلك بالإنسان إلى بر الأمان، وإنما لا بد من مصادر أخرى تتضافر معه وتتكامل مع جهوده، حتى يتحقق للإنسان في هذا الوجود الحياة الكريمة الرشيدة.

---

(١) انظر: مستقبل العلم، أكاديمية العلوم الفرنسية (١٩، ١٠٦).
(٢) انظر: التفكير العلمي، فؤاد زكريا (٣٠٦).

الأصل الثاني: الاستغناء بالمنهج العلمي:

تقوم حقيقة الأصل الثاني على أن المنهج العلمي في البحث هو الطريقة الاستدلالية العلمية الوحيدة الصالحة لإقامة المعرفة والعلوم، وأنه لا منهج استدلالي صحيح غيره، وأن كل المناهج الاستدلالية الأخرى التي تسلكها الأديان والفلسفات ما هي إلا مناهج خاطئة فاقدة للصحة.

وهذه الدعوى من أخطر القضايا التي اعتمد عليها الناقدون للأديان، ومن أكثرها وقعا في تحديد مساراتهم المعرفية، ومن أعمقها أثرًا في بناء تصوراتهم وآرائهم؛ لكونها متعلقة بقضية منهجية خطيرة، وهي قضية الاستدلال ومنهج البناء المعرفي والفكري، وفي بيان خطر هذه الدعوى يقول وحيد الدين خان: «إن قضية العصر الحاضر ضد الأديان هي قضية الاستدلال، أعني الطريقة الجديدة التي اكتشفها العلم الحديث بعد التطورات في مبادئه الجديدة، بحيث لم تعد تقف أمامها دعوى الدين وعقائده، وهذه الطريقة الجديدة هي معرفة الحقيقة بالتجربة والمشاهدة»[(١)].

وحاصل هذه الدعوى أن المنهج العلمي بارتكازه على التجربة والاختبار والملاحظة يقدم لنا النموذج الصحيح في البناء المعرفي؛ وذلك أنه لا يمكننا نحن البشر أن نبني معرفة خالية من الأساطير والخرافة والخلل إلا إذا اعتمدنا كل الاعتماد على التجربة والاختبار، لكوننا لا نستطيع التحقق من صدق أي فكرة إلا إذا قمنا باختبارها والتحقق من صدقها وسلامتها من الخلل.

فالمنهج العلمي التجريبي إذن مرتكز بشكل أساسي على المذهب الفلسفي الحسي، الذي تشكل بصورته الحديثة في القرن السابع عشر الميلادي، ثم تطور إلى صورته المكتملة في القرن الثامن عشر.

وبالغ الغلاة في العلم في إطراء المنهج العلمي، وفي تقرير أهميته ومنزلته، حتى قال برتراند رسل: «إن الذي يعجز العلم عن اكتشافه لا يستطيع البشر معرفته»[(٢)]، ويقول جي. يمورلاند ـ أحد المعاصرين الغلاة في العلم ـ: «العلم وحده عقلاني، العلم وحده يحقق الحق، كل شيء آخر مجرد عقيدة ورأي...

---

(١) الإسلام يتحدى (٤٥).

(٢) العلم والدين (٢٤٣).

إذا كان هناك شيء لا يمكن قياسه أو اختباره بالطريقة العلمية فلا يمكن أن يكون صحيحًا أو عقلانيًّا»[١]، وذكر بيرست في كتابه «أركان العلم» أن المنهج العلمي هو الوسيلة الوحيدة للإنسان في حلّ كل مشكلاته في الحياة[٢].

وقد تعددت مكونات المنهج العلمي التجريبي التي اعتمد عليها الغلاة في العلم، وتنوعت الركائز التي يشهرونها في وجه المعارضين لهم؛ ولأجل أن يكون الحديث واضحًا في هذه القضية فلا بد من التمييز البين بين تلك المكونات، والحديث عن كل واحد منها بصورة منفصلة، فمن أهم تلك المكونات:

المكون الأول: القابلية للاختبار والتجريب:

فالغلاة في العلم يكررون دائمًا بأن المنهج الاستدلالي لا يكون مقبولًا صحيحًا إلا إذا كان قائمًا على التجربة والملاحظة، وأن أي منهج لا يقوم على هذه الركيزة يعد منهجًا باطلًا خاطئًا، ثم يأخذون في الإشادة بمنهجهم العلمي وأنه لا منهج غيره يقوم على تلك الركيزة.

ويصور برتراند رسل هذه الدعوة في أجلى صورها فيقول في أثناء إنكاره على من يعتمد على الوحي الإلٰهي: «يحق لنا أن نتساءل إذا كان ينبغي علينا نحن الآخرون قبول مثل هذه الشهادات ـ العلم الموحى به ـ فهذه الشهادات في المقام الأول لا تخضع للاختبارات العادية، فحين يخبرنا رجل العلم بنتائج تجربته فإنه يخبرنا أيضًا بالطريقة التي أجريت بها هذه التجربة، بحيث يمكن للآخرين أن يجربوها بأنفسهم، فإذا لم تتأكد هذه النتيجة فإنها تعتبر غير حقيقية»[٣].

ثم طفق يصور المنهج الذي يعتمد عليه أهل الأديان بأنه فاقد للصفة العلمية، ونَعَتَه بالمنهج الصوفي الذي يقوم على العاطفة الذاتية، وختم تعليقه بقوله: «إنني لا أستطيع الاعتراف بغير الأسلوب العلمي طريقة للوصول إلى الحقيقة»[٤]، ويؤكد هذه النتيجة فيقول: «لا توجد وسيلة خارج حدود العلم

---

(١) القضية الخالق، لي ستروبل (٩٤).

(٢) انظر تعريفا بالكتاب وبأفكاره: آفاق الفلسفة، زكريا إبراهيم (١٢٠).

(٣) الدين والعلم (١٧٦).

(٤) المرجع السابق (١٨٨).

لإثبات أو دحض أي شيء»[1].

والغلاة في العلم يؤكدون دائما على أن صاحب النظرية العلمية لا يركن في تحصيلها إلى قدرة ذاتية يختص بها دون غيره، ولا يعتمد على مصدر من مصادر المعرفة الراجعة إلى الذوق أو الوجدان أو الوحي، فكل هذه المصادر وإن صدقت في بعض الأحيان، فإن ما تأتي به ليس داخلًا في المعرفة العلمية الحقيقية؛ لفقدانها شرط القابلية للاختبار.

وباتصاف المنهج العلمي بهذه الصفة يؤكد الغلاة في العلم بأن منهجهم هو الوحيد الذي يتصف بالدقة البالغة في ألفاظه ومصطلحاته وأحكامه، وادعوا أن منهجهم العلمي هو الوحيد الذي يتصف بالموضوعية، لكونه لا يتأثر بالأهواء ولا الرغبات ولا بالنوازع الذاتية، وإنما هو علم متوجه إلى البحث عن الحقيقة بالطريقة الصلبة.

وانطلق الغلاة في العلم من كل تلك الأوصاف للمنهج العلمي إلى القدح في الأديان، بحجة أنها لا تقبل التجريب، ولا يمكن إدخال قضاياها في معمل الاختبار وإجراء الفحص التجريبي عليها، وخلصوا إلى أنها مجرد أوهام وأساطير.

وحين نقوم بتحليل دعوى الغلاة في العلم ونعمل فيها النظر والتدقيق العلمي نجد أنها دعوى غير صحيحة؛ لكونها لا تقوم على أساس مستقيم، ولا تستند إلى دليل سليم، وهي مع ذلك مشتملة على أخطاء معرفية وتوصيفية عديدة ومتشبعة بادعاءات لا رصيد لها في الواقع، وقائمة على مبالغات خارجة عن الحقيقة ومباينة لطبيعة المنهج العلمي نفسه، وإثبات كل ذلك يتحقق بالأمور التالية:

١ ـ استحالة التوحد المنهجي:

وذلك أن مشروع المغالين في تقديس العلم التجريبي يقوم على الادعاء بإمكانية شمول نتائج العلم ومنهجه لكل الظواهر الكونية والإنسانية وغيرها، وأنه يمكن للعلم أن يفسر كل أنواع الحقائق، وهذه الدعوى باطلة من أساسها، وهي

---

(١) المرجع السابق (١٤٣).

قائمة على المجازفة والتعميم المتعسف الذي لا يقوم على برهان صادق.

فالحقائق الموجودة في الكون مختلفة في طبائعها، ومتباينة في سماتها، ومنفصلة في ماهياتها، فالحقيقة الفيزيائية مختلفة تمام الاختلاف عن الحقيقة الإنسانية، والظواهر الإنسانية مباينة للظواهر الكونية، فمن المستحيل أن يوجد منهج واحد يستوعب كل تلك التنوعات ويشمل جميع تلك الاختلافات وحده.

وقد أكد عدد من علماء فلسفة العلوم على أن العلم ـ المنهج التجريبي ـ لا يمكن أن يقوم وحده بدراسة كل الحقائق الوجودية المختلفة وتفسيرها وحسن التعامل معها، وأنكروا على الغلاة في العلم من أتباع الوضعية المنطقية وغيرهم، وقرروا بأنه لا بد من تضافر عدد من المصادر والمناهج في تأسيس منهجي علمي متكامل يستوعب جميع المكونات الوجودية، وتقوم فكرتهم على أن لكل صنف من الظواهر الوجودية وغيرها منهجًا خاصًّا يتناسب مع طبيعتها، وانتهوا إلى أن المناهج العلمية تتنوع بتنوع طبائع الظواهر وخواصها.

وفي بيان هذا المعنى يقول أينشتاين: «أستطيع أن أقول وأنا على يقين: إن أنْبَه الطلبة الذين قمت بالتدريس لهم كانوا يهتمون اهتمامًا عميقًا بنظرية المعرفة»، ثم يعترف أينشتاين بأنه لولا الدور النقدي الذي مارسته فلسفتا إرتسن ماخ وبوانكاريه لفيزياء نيوتن لتعذر عليه التوصل لنظريته في النسبية[١].

وتواترت مقالات عدد كبير من الفلاسفة في التأكيد على أن العلاقة بين العلم والفلسفة علاقة تكامل وتبادل وتساعد، وليست علاقة تصادم وتبعية، وفي بيان هذه العلاقة يقول تايلور: «ما من فكرة ميتافيزيقية عظمية إلا وكان لها تأثير على مسار التاريخ العام للعلم، وفي المقابل فإن كل تقدم في مجال العلم له تأثير على تطور الميتافيزيقا»[٢].

ويقول سبنسر: «الفلسفة بغير العلم عاجزة، إذ كيف تنمو الحكمة؟! اللَّهُمَّ على أساس المعرفة المكتسبة كسبًا صحيحًا... وبغير العلم تتدهور الفلسفة وتنحط؛ إذ تنعزل عن تيار النمو الإنساني، وتقع أكثر فأكثر في سخافات المادية

---

(١) انظر: فلسفة العلم، بدوي عبد الفتاح (١٤٢).

(٢) الأسس الميتافيزيقية للعلم، حسين علي (٨٧).

الكئيبة، ولكن العلم بغير فلسفة لا يصبح عاجزًا فقط، بل مخربًا ومدمرًا»[١]، ويقول برديف: «إنه ليس في وسع أحد أن ينكر أن على الفلسفة أن تساير تطور العلم، وأن تضع نتائج العلوم المختلفة موضع الاعتبار، ولكن لا يعني أن تبقى الفلسفة أسيرة للعلوم الجزئية في تأملاتها العليا، أو أن تعمل على محاكاة تلك العلوم»[٢].

وقد قرر هويتهد أن على كل من الفلسفة والعلم أن يتبادلا النقد، وأن يمد كل منهما الآخر بالمواد الخصبة التي تسمح له بالتقدم، وعلى المذهب الفلسفي أن يقوم بمهمة توضيح الحقيقة الملموسة التي يجربها العلم، وتجيء العلوم بعد ذلك فتتخذ مبادئها من تلك الوقائع الملموسة التي يقدمها المذهب الفلسفي في صورتها الجديدة[٣].

وحين اشتدت النزعة المادية ودعا أتباعها الطبيعيون إلى إخضاع العلوم الإنسانية ـ كعلم النفس وعلم الاجتماع وعلم التاريخ وغيرها ـ للمنهج التجريبي، وادعوا أن البحث في هذه العلوم لا يكون علميًّا صحيحًا إلا إذا أخذ بمناهج العلوم الطبيعية وحدها، بادر عدد من العلماء والفلاسفة إلى التصدي لهذه الدعوة وإعلان المخالفة لها، وأثبتوا استحالة توحد المنهج البحثي بين الظواهر الفيزيائية والظواهر الإنسانية، وبرهنوا على أن طبيعة الموضوعات الإنسانية لا تحتمل مناهج العلم التجريبي ولا تنسجم معها، ورصدوا فروقًا جوهرية متعددة بين الظواهر الإنسانية والظواهر الطبيعية[٤]، وارتكزوا عليها في بيان خطأ دعوة الماديين إلى توحيد المنهج البحثي في كل الظواهر.

وبعد جولات طويلة مع الطبيعيين الماديين استقر الأمر على نطاق واسع جدًّا بأن طبيعة الموضوع هي التي تحدد المنهج العلمي المناسب لها، وأنه لا يوجد منهج واحد يمكن أن يستوعب كل الظواهر الوجودية، يستطيع أن يحيط بها

---

(١) مباهج الفلسفة، ول ديورانت (٢٠).

(٢) مشكلة الفلسفة، زكريا إبراهيم (١٤٤).

(٣) المرجع السابق (١٥٣).

(٤) انظر: مدخل إلى الفلسفة، عبد الفتاح إمام عبد الفتاح (١٥٩ ـ ١٦٨)، والمنطق الوضعي، زكي نجيب (٢/٢٤٨)، وأسس الفلسفة، توفيق الطويل (٦٨ ـ ٧٧)، وموسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، عبد الوهاب المسيري (١/ ٨٣ ـ ٨٥).

من كل جوانبها، بحيث يحقق الكفاية التامة فيها دون أن يشترك معه غيره من المناهج الأخرى، بل ذهب فيلسوف العلم الشهير كارل بوبر إلى أنه لا يوجد منهج علمي واحد ينفرد بالوصول إلى الأفكار الجديدة لا الاستقراء ولا غيره، ويقول مؤكدًا ذلك: «إذا حاول أحد أن يفكر في منهج علمي يقوده إلى النجاح، فلا بد أن يصاب بخيبة أمل، ليس هناك طريق ملكي للنجاح، أيضًا إذا حاول أحد أن يفكر في منهج علمي كطريق لتبرير النظريات العلمية فسيصاب أيضًا بخيبة أمل، النظريات العلمية لا يمكن أن تبرر، إنها فقط تنتقد وتختبر»[1].

وحين طبق بوبر منهجه في إمكان التكذيب لم يطبقه على كل الحقائق الوجودية، وإنما كان إعماله له في الحقائق الطبيعية فقط؛ ولأجل هذا أنكر على المادية تعاملها المادي الموحد مع القضايا الإنسانية التاريخية منها والاجتماعية.

ومن أشهر فلاسفة العلم الذين نادوا بتعدد المناهج العلمية: الفيلسوف باومرفيير أيند (١٩٤٤م)، وقد ألَّف كتابًا أسماه «ضد المنهج: مخطط تمهيدي لنظرية موضوعية في المعرفة»، والفكرة الأساسية التي يقوم عليها الكتاب تتلخص في أن العلم لم يكن أبدًا أسير منهج واحد محدد، وإنما عملت فيه مناهج متعددة اشتركت جميعًا في تسيير عجلته وبناء هيكله، واستدل بشواهد كثيرة من تاريخ العلم[2].

وقد أكد زكي نجيب ـ وهو من أتباع الوضعية المنطقية ـ أن هناك دائرة واسعة في الحياة الإنسانية لا يمكن للعلم التجريبي أن يعمل فيها، ثم ضرب مثالًا يكشف به عن قبح السعي إلى إخضاع كل مجالات الحياة الإنسانية للعلم، وضرورة تعدد المناهج العلمية بأن ذكر أن العلم ليس إلا غرفة واحدة ذات باب واحد ونافذة واحدة من قصر كبير، تتعدد فيه الغرف والطوابق والأبواب والنوافذ، فمن الإضرار بصورة ذلك القصر أن تخضع كل غرفه وأبوابه ونوافذه لغرفة واحدة[3].

وهذا المبدأ ـ أعني به لزوم تعدد المناهج العلمية في دراسة كل الظواهر

---

(١) انظر: فلسفة العلم في القرن العشرين، يمنى الخولي (٣٦٧).
(٢) انظر: فلسفة العلم في القرن العشرين، يمنى الخولي (٤٣٦ ـ ٤٤٠).
(٣) انظر: أسس التفكير العلمي (٦٧).

الوجودية ـ ظاهر جدًّا في دلالات النصوص الشرعية في الإسلام، فإنها تدل على أن الوحي ليس هو المصدر الوحيد في إدراك كل الحقائق الوجودية، ودعت إلى وجوب مزاولة المنهج التجريبي في معرفة مكنونات الوجود، والدلالات الشرعية على تأسيس مبدأ التعدد المنهجي متنوعة، **ومن أهمها:**

الدلالة الأولى: تأسيس مبدأ التجريب؛ ومن أشهر النصوص الشرعية الدالة على ذلك حديث تأبير النخل، فعن أنس بن مالك رضي الله عنه: أن النبي ﷺ مر بقوم يلقحون، فقال: «**لو لم تفعلوا لصلح**»، قال: فخرج شيصًا، فمر بهم، فقال: «**ما لنخلكم؟**»، قالوا: قلت كذا وكذا، قال: «**أنتم أعلم بأمر دنياكم**»[1]، وفي رواية أن النبي ﷺ سمع أصواتًا، فقال: «**ما هذه الأصوات؟**»، قالوا: النخل يؤبرونه يا رسول الله، فقال: «**لو لم يفعلوا لصلح**»، فلم يؤبروا عامئذ، فصار شيصًا، فذكروا ذلك للنبي ﷺ، فقال: «**إذا كان شيئًا من أمر دنياكم فشأنكم به، وإذا كان شيئًا من أمر دينكم فإلي**»[2].

فهذه الحادثة تقرر أصلًا كليًّا منهجيًّا عظيمًا، وهو أن ما يتعلق بشؤون الحياة المحضة، فإن مرجعه إلى الخبرة والتجربة، وتقرر أن قانون التجربة متروك لعقول الناس ومعارفهم، وأن من القوانين التي يجب الخضوع لها في القضايا الدنيوية قانون التجربة والمشاهدة.

الدلالة الثانية: النزول على رأي الخبراء؛ ومن المشاهد الدالة على ذلك نزول النبي ﷺ على رأي الحباب بن المنذر في غزوة بدر، فإن النبي ﷺ لما نزل دون بدر وأتاه خبر قريش استشار الناس، فأشار عليه أصحابه، ثم قال الحباب بن المنذر: يا نبي الله، أرأيت هذا المنزل، أنزلكه الله ليس لنا أن نتقدم ولا نتأخر عنه، أم هو الحرب والمكيدة؟ قال: «**بل هو الحرب والمكيدة**»، قال: فإنهذا ليس لك بمنزل، فانهض حتى نأتي أدنى قليب إلى القوم فننزله، ثم نغور ما سواه من القلب، ثم نبني عليه حوضًا، ثم نقاتل القوم، فنشرب ولا يشربون، فقال رسول الله ﷺ: «**أشرت بالرأي**»، فنهض وسار حتى أتى أدنى ماء إلى القوم،

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، رقم (٦٢٧٧).

(٢) أخرجه أحمد في المسند، رقم (٢٤٩٢٠)، وابن ماجه في سننه، رقم (٢٤١٧)، وهو حديث صحيح.

وأمر بالقلب فغورت، وبنى حوضًا على القليب[1].

فالنبي ﷺ نزل على رأي أهل الخبرة في هذه القضية، وكان يمكنه أن يعتمد على الوحي الإلٰهي، وهذا يدل على ضرورة تعدد المناهج في دراسة الظواهر الإنسانية، ويدل على أن لكل ظاهرة منهجا معرفيا يتناسب مع طبيعتها.

الدلالة الثالثة: الاعتماد على الإحصاء العددي؛ ويدخل في هذه الدلالة حديث حذيفة بن اليمان أن النبي ﷺ قال: «**أحصوا لي كم يلفظ الإسلام**»[2]، وفي رواية أن النبي ﷺ قال: «**اكتبوا لي من تلفظ بالإسلام من الناس، فكتبنا له ألفًا وخمسمائة رجل**»[3].

وهذه الحادثة تدل على أن الإسلام يؤسس لمبدأ تعدد المناهج، وذلك أن النبي ﷺ كان يمكنه أن يعتمد على الوحي الإلٰهي في معرفة عدد المسلمين، ولكن اعتمد على الإحصاء العددي لينبه أصحابه على ضرورة الإيمان بذلك المبدأ.

وقد كان لهذه الدلالات الشرعية وللشعور بالحاجة إلى التطور وتحقيق الاستقرار الحضاري أثر بليغ على علماء المسلمين، فاجتهدوا في تأسيس المنهج التجريبي، وتوسعوا في دراسة العلوم التجريبية بما يناسبها من طريقة البحث، واستطاعوا بذلك أن يبحثوا في مجالات علمية متعددة[4].

إن الغلاة في تقديس العلم التجريبي ودعاة الاستغناء به دون غيره من المناهج لا يختلفون عن التفكير الكنسي الذي ثاروا عليه؛ وذلك أن الكنيسة في العصور الوسطى ادعت لنفسها امتلاك الحقيقة المتعلقة بكل الظواهر الوجودية، وزعمت أن لديها التفسير لكل الأسرار، وطالبت بعدم الخروج عن تصوراتها الفلكية والجغرافية والتاريخية وغيرها، وحكمت على كل من خرج عن نطاقها بالعذاب والهلاك.

وهذه الشمولية الكنسية تتكرر بالطريقة نفسها مع الغلاة في تقديس العلم؛

---

(١) سيرة ابن هشام (١/ ٦٢٠).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، رقم (٣٩٤)، وأحمد في المسند، رقم (٢٣٢٥٩).

(٣) أخرجه البخاري، رقم (٢٨٩٥).

(٤) انظر: فضل الإسلام على الحضارة الغربية، مونتجومري (٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٤٨، ٤٩، ٩٧، ١٠٤)، ونشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، علي سامي النشار (١/ ٣٦ ـ ٤٠).

حيث إنهم ادعوا أن العلم يقوم بكل المهام التي كانت الكنيسة تدعيها لنفسها، وأنه يستوعب كل الظواهر التي كانت الكنيسة تحتكر الحقيقة فيها لمنهجها!!

فنحن أمام تكرار لصورة واحدة لمنهج منحرف وتفكير خاطئ، ولم يختلف إلا في طبيعة المصدر والمنهج الذي ادعيت له الشمولية.

٢ ـ اشتمال المنهج العلمي على مكونات غير تجريبية:

فالعلم التجريبي الحديث ليس منهجا خالصا في التجريبية، وليست كل مكوناته مستخلصة من الاختبار والملاحظة، وإنما فيه مكونات جوهرية ليست تجريبية، ولا يمكن التحقق من صدقها من خلال التجربة والاختبار؛ لكونها أمورًا تسليمية، يسلم بها المشتغلون بالعلم، ولم يسبق أن خضعت للتجريب.

فمن أهم المكونات غير التجريبية في المنهج العلمي: الفروض العلمية، فهذه الفروض ليست وليدة الملاحظة والتجربة، وإنما يُتوصل إلى كثير منها بالاستدلال والاستنباط، ولا يمكن التحقق منها تجريبيًّا، «فالفرض العلمي لا يمكن إثباته بالتجربة»[(١)]، ويقول دوهيم ـ أحد فلاسفة العلم في القرن العشرين ـ: «إن التجربة الحاسمة في الفيزياء أمر مستحيل»[(٢)].

وقد تحول العلم التجريبي في مرحلة متأخرة من القرن العشرين إلى ما يسمى: «المنهج الفرضي»، وهو المنهج الذي يبدأ بوضع الفروض العلمية قبل التجربة، بخلاف المنهج التجريبي التقليدي، الذي يبدأ بالتجربة والملاحظة قبل وضع الفروض[(٣)]، وفي أهمية هذا الانتقال يقول أينشتاين: «لقد اضطرت النظرية إلى الانتقال من المنهج الاستقرائي ـ الذي يبدأ بالتجربة ـ إلى المنهج الاستنباطي ـ الذي يبدأ بالفروض ـ بالرغم من أنه يجب أن تكون أي نظرية علمية في اتساق مع الواقع»[(٤)].

ويقول هانز ريتشنباخ: «مصدر القوة في العلم الحديث هو اختراع المنهج

---

(١) فلسفة العلم، فيليب فرانك (٣٦)، وانظر في إثبات هذه الخاصية للفروض العلمية: مقدمة لفلسفة العلوم، عزمي إسلام (١٠٣)، والمنطق ومناهج البحث، ماهر عبد القادر علي (٢٠٨)، والاستقراء والمنهج العلمي، محمود فهمي زيدان (١٥٧ ـ ١٦٦).

(٢) فلسفة العلم، فيليب فرانك (٥٥).

(٣) انظر: الاستقراء والمنهج العلمي، محمود فهمي زيدان (١٤٠).

(٤) المرجع السابق (١٤١).

الفرضي الاستنباطي، وهو المنهج الذي يضع تفسيرًا في صورة فرض رياضي يمكن استنباط الوقائع الملاحظة منه»[1].

وأصحاب المنهج الفرضي الاستنباطي أكثروا من التنبيه على أهمية دور الخيال والحدس في المنهج العلمي، وعلى أثرهما البالغ في تحريك عجلة البحث العلمي وتطوره، وبوّؤوا الخيال والحدس منزلة عالية في منهجهم، وفي الكشف عن تلك المنزلة يقول بول موي: «الخيال يسهم بنصيبه في المجهود العلمي، وإنه لمن الخطأ الاعتقاد بأن العالم لا يضيف شيئًا ما إلى ما يلاحظه»[2]، ويقول مؤكدا المعنى السابق: «ينبغي أن يكمل الخيال الروح العلمية؛ إذ ليس ثمة علم لا تتدخل فيه فروضنا وتفسيراتنا لما يقع تحت الملاحظة»[3].

وذكر وليم بيردمور بيفردج أن الخيال هو الذي يكسب الباحثين الموهبة والسعة في الأفق، ويقول: «الوقائع والأفكار ميتة في ذاتها، والخيال هو الذي يهبها الحياة»[4]، وفي حديث هنري بوانكاريه عن طبيعة المنهج العلمي يقول: «لكل من المنطق والحدس دوره الضروري، فهما معا ضروريان: المنطق الذي يستطيع وحده أن يعطي اليقين، هو أداة البرهنة، والحدس هو أداة الإبداع»[5]، ويؤكد ذلك بقوله: «أما الآن فإني أريد أن أتحدث قبل كل شيء عن دور الحدس في العلم نفسه، فإذا كان نافعًا بالنسبة للطالب، فإنه أكثر نفعًا بالنسبة للعالم المبدع»[6].

ويبين هنري بوانكاريه طبيعة الحدس الضروري في المنهج العلمي فيقول: «الحدس ليس مبنيًّا على شهادة الحس، وبالضرورة فالحواس لا تلبث أن تصبح عاجزة وبسرعة»[7].

---

(١) نشأة الفلسفة العلمية (٩٧).
(٢) المنطق وفلسفة العلوم (٥٩).
(٣) المرجع السابق (٥١).
(٤) فن البحث العلمي (١٠٢).
(٥) قيمة العلم (٢٢).
(٦) المرجع السابق (٢٠).
(٧) المرجع السابق (١٨).

وقد توافرت أقوال عدد من المشتغلين بفلسفة العلم في العصر الحديث على تأكيد أهمية هذين الأمرين في المنهج العلمي[1].

إن حضور الخيال والحدس في المنهج العلمي يدل على أنه ليس منهجًا متمحضًا في التجربة، وأنه ليس كل مكوناته مؤسسة على التجريب والملاحظة، بل إنه يدل على إثبات أن المنهج العلمي خليط من أمور تجريبية وأمور ليست كذلك.

ومما يؤكد أن المنهج العلمي ليس مقتصرًا على المكونات التجريبية فقط: أن العلم الحديث أخذ في القرن العشرين يؤمن بنظريات عديدة، ليست خاضعة للتجربة والملاحظة، وإنما هي ذات صبغة غيبية ميتافيزيقية لا يمكن التحقق منها تجريبيًّا، «فقد تدعم في القرن العشرين انطباع بأن هذا الاتجاه الجبار قد أوقفته فيزياء القرن العشرين، وخاصة نظرية النسبية ونظرية الكم، كان الواضح لدى كثير من المؤلفين أن الاتجاه نحو المادية قد توقف، وأنه قد حدث تحول حاد نحو المثالية»[2].

ونصت دائرة المعارف البريطانية على أن «العلم المعاصر يميل إلى الابتعاد عن مذهبي المادية والميكانيكية، ويقترب من الاعتراف بغير العوامل الميكانيكية في ظواهر الطبيعة، حتى الظواهر الفيزيائية»[3].

ويؤكد الفيلسوف المعاصر وليم جيمس إيرل هذا المعنى فيقول: «وكثيرًا ما شيد العلم المعاصر نظريات تشير إلى كميات لا يمكن ملاحظتها، كميات لا نملك في الوقت الراهن أو على الدوام أي شيء من قبيل المنفذ الإدراكي إليها»[4].

ومما يكشف عن أن المنهج العلمي ليس متمحضًا في المكونات التجريبية ويثبت أن فيه قدرًا جوهريًّا ليس متحصلًا من التجريب والملاحظة: وجود البُعد التسليمي في بنيته، فالمنهج العلمي لا يختلف عن غيره في أن الباحث فيه يعتمد

---

(١) انظر في أهمية الخيال والحدس في المنهج العلمي: المنطق ومناهج البحث، ماهر عبد القادر علي (١٨٦ ـ ١٩٣).

(٢) فلسفة العلم، فيليب فرانك (٢٢٠)، وفلسفة العلم في القرن العشرين، يمنى الخولي (١٧٢).

(٣) فلسفة العلم، فيليب فرانك (٢٢٤).

(٤) مدخل إلى الفلسفة (١٢٥).

على قدر من التسليم والمصادرة التي لم يتحقق منها، فالعالم التجريبي يستند إلى أن العالم له وجود حقيقي موضوعي، وأن قوانين الكون متسقة ومطردة ثابتة، وفي الكشف عن ذلك يقول أينشتاين: «إن العلم لا يخترعه إلا أولئك المشبعون تمامًا بحب الحق والإدراك السليم، وهذا مصدر من مصادر الشعور ينبع من ميدان الدين، ويتصل بهذا الميدان الإيمان بأنه من الممكن أن تكون القواعد التي تنطبق على عالم الوجود معقولة؛ أي: يمكن إدراكها بالعقل، ولا أستطيع أن أتصور عالما بغير هذا الإيمان العميق، ويمكن التعليق على هذا الرأي بهذه الصورة: العلم بغير دين أعرج، والدين بغير علم أعمى»[1].

وفي بيان ضرورة التسليم في المنهج العلمي يقول بول موي: «الروح العلمية تفترض التسليم بمعتقدات خاصة تعبر عنها بعض المبادئ»[2]، ويقول الدكتور تشارلز تاونز مبينًا أنه لا فرق بين العلم والدين في وجود أصل التسليم: «أصبح الإيمان في العلم شيئًا يمكن للعقل البشري فهمه، وهذا الإيمان ليس قديمًا، وإنما نشأ منذ قرون عدة، وإذا لم يكن للمرء هذا الإيمان فإنه يلقي نفسه في وسط الخرافات التي تقوم على عدم وجود نظام في الكون»[3]، ويقول ألبرت ربوس سابين: «إن العلم والدين كليهما يقومان على الإيمان»[4].

ويقول الفيزيائي بول ديفيس ـ رغم أنه لا يؤمن بالله ـ: «حتى أكثر العلماء إلحادًا يقبلون كفعل يقتضي الإيمان بوجود نظام على شكل قانون في الطبيعة يكون ـ جزئيًّا على الأقل ـ مفهومًا لنا»[5]، ويقول جان بولكينغهورن: «لا يفسر لنا العلم قابلية العالم الفيزيائي للإدراك رياضيًّا؛ لأن قابلية إدراك الكون رياضيًّا تشكل جزءًا من الإيمان الأساسي الذي بني عليه العلم»[6].

كل الشواهد السابقة تدل على أن دعوى الغلاة في العلم بكون المنهج العلمي متمحضًا في التجريبية غير صحيحة، ولا تقوم على دليل مستقيم، بل هي

---

(١) آراء فلسفية في أزمة العصر، أدرين كوخ (١٠٨).
(٢) المنطق وفلسفة العلوم (٥١).
(٣) من حياة العلماء، تيودور (٨٩).
(٤) المرجع السابق (٣٤٥).
(٥) أقوى براهين جون لينكس، جمع أحمد حسن (١٤٧).
(٦) المرجع السابق (٢٣١)، وانظر: المرجع ذاته (٢٣٥).

تدل على أنه مختلط بمكونات كبيرة وجوهرية راجعة إلى الأبعاد الذاتية المنبثقة من كيان البحث نفسه.

فالزعم الذي يكرره دائمًا الغلاة في العلم بأن الاستناد إلى الأمور غير التجريبية من خصائص التفكير الديني زعم زائف غير صحيح، بل كل الأنماط التفكيرية تتضمن مواد غير تجريبية حتى النمط العلمي نفسه، فإنه ـ كما سبق الكشف عنه ـ أنشأ مواد غير تجريبية عديدة، استعان بها في تكوين نمطه التفكيري، واستند إليها في بناء تصوراته وأفكاره.

٣ ـ توسع معنى التجريب:

حين كان البلوغ إلى التجريبية الشاملة المباشرة أمرًا مستبعدًا جدًّا، فإن المنهج العلمي لم يلتزم بها، ولم يقتصر في إثباتاته على ما تثبته التجربة المباشرة فقط، ولم يجعل الوصف بالعلمية والحقيقة قاصرًا على الأمور التي تخضع بذاتها للتجريب؛ لأنه لو اقتصر على ذلك سيفقد كثيرًا من المكونات الجوهرية في العلم وفي حياة الإنسان، وفي بيان ذلك يقول برتراند رسل: «ليس العلم وحده هو الذي يكون مستحيلًا إذا نحن اكتفينا بمعرفة ما يمكن أن يقع في خبرتنا، وما يمكن أن نتحقق من صدقه فقط، ولكن قدرًا كبيرًا مما لا يشك أحد مخلص في كونه معرفة يصبح مستحيلًا»[١].

فلم يجد المشتغلون في العلم من حلٍّ إلا في توسيع معنى التجريب، فجعلوا معناه شاملًا لآثار الشيء المترتبة عليه، فأثبتوا حقائق كثيرة ووصفوها بالعلمية من غير أن يدركوها بالتجريب، وإنما كان اعتمادهم في إثباتها على إدراك الآثار المترتبة عليها، فقانون الجاذبية ليس من القوانين التجريبية التي يمكن التحقق منها في المعمل، وإنما أُثبت من خلال آثاره المشاهدة في الكون، وكذلك الإلكترون، فهو لم يدرك بالتجربة، وإنما أُثبت وجوده ووصف بالعلمية نتيجة لإدراك آثاره، وكذلك الحال في نظرية التطور، فهي لم تدرك بالتجربة، بمعنى أنه لا يوجد ولا مثال واحد رأينا فيه انتقال الحيوان من الجنس الأدنى إلى الجنس الأعلى، ولا يمكن إثبات ذلك تجريبيًّا، وإنما كان الاعتماد في

---

(١) فلسفتي كيف تطورت (٢٢٣).

إثباتها على ما يدعى أنه آثار للتطور في المتحجرات وغيرها[١].

وهذا المنهج ـ أعني: الاستدلال على الشيء بآثاره ـ طريقة صحيحة متسقة مع دلالات العقل السليم، وهو من أكثر المناهج العلمية المعتمدة في العلوم والمعارف الحياتية المعيشية، وهو معتمد على مبدأ السببية ومشتمل على الاستنباط العقلي الضروري.

ونحن لا ننكر على المنهج العلمي اعتبار هذا الطريق في الاستدلال واعتماده عليه في إثبات النظريات والحقائق العلمية، **ولكن محل الإنكار في مواطن ثلاثة:**

الأول: التطبيق الخاطئ لهذا الطريق وعدم استيفاء شروطه ومقوماته، كما هو الواقع في نظرية التطور كما سيأتي بيانه قريبًا في البحث[٢].

والثاني: اختزال تطبيقه، بحيث يطبق على النظريات العلمية الطبيعية فقط، مع دعوى أنه لا ينطبق إلا عليها فقط.

والثالث: التوصيف الخاطئ لطبيعة هذا الطريق، فالاستدلال بالآثار على أسبابها في الحقيقة ليس طريقا تجريبيا محضا، وإنما هو تجريبي عقلي في آن واحد.

والدين في تأسيسه لأصوله الكبرى يقوم على هذا المنهج، فالأدلة التي يستند إليها المؤمنون في إثبات وجود الله قائمة على الاستدلال بالآثار، فالله تعالى وإن كان لا يُرى في الدنيا، ولكن آثار قدرته في الخلق تشاهد في كل مكان، فيستدل العقل الإنساني من تلك الآثار على إثبات وجوده، فالأدلة الدالة على الوجود الإلٰهي وغيره من الأصول الدينية مركبة من دلالة الحس والعقل معًا.

فلا فرق بين منهج إثبات الملاحدة والغلاة في العلم لنظرية التطور مثلًا، وبين منهج إثبات المؤمنين لوجود الله؛ إذ كلاهما قائم على الاستدلال بالآثار، فلماذا يوصف المنهج المسلوك لديهم بالعلمية والدقة، ولا يوصف منهج المؤمنين بذلك، مع أنهما متفقان في الطريقة وطبيعة الاستدلال؟!!

---

(١) انظر: الله يتجلى في عصر العلم، تحرير: جون كلوفر مونسيما (٢٤، ٣٨، ٨٥، ١٣٦).
(٢) انظر: الفصل الثاني من الباب الثاني، عند الحديث عن نظرية التطور ونقدها.

ومن أفضل من نبه على هذا الخلل المنهجي الذي وقع فيه الغلاة في العلم المفكر الإسلامي وحيد الدين خان، حيث يقول بعد أن ذكر أقوالًا تؤكد أن إثبات نظرية التطور قائم على الاستدلال بآثارها: «فإذا كانت هذه الأدلة كافية لجعل نظرية الارتقاء حقيقة مقبولة في ضوء مقاييس الاستدلال العلمي، فإن هذه الأدلة نفسـها موجودة كذلك في جانب الدين بصورة أشد وأكمل، وفي هذه الحالة يعجز العقل الحديث عن تبرير موقفه من تبنيه لنظرية الارتقاء كحقيقة علمية، وعن تبرير رفضه للدين ـ باعتبار أنه غير قابل ولو لمجرد البحث العلمي ـ مع تكافؤ الأدلة بين نظرية الارتقاء والدين كليهما»[1].

وممن أشار إلى هذا المعنى أيضًا الطبيب العالم ليكونت دي ينوي، حيث يقول: «كثير من الأذكياء وذوي النية الحسنة يتخيلون أنهم لا يستطيعون الإيمان بالله؛ لأنهم لا يستطيعون أن يدركوه، على أن الإنسان الأمين الذي تنطوي نفسه على الشوق العلمي لا يلزمه أن يتصور الله كما لا يلتزم العالم الطبيعي أن يتصور الكهرب، وليس الكهرب قابلًا للتصور في كيانه المادي، وإنه مع هذا لأثبت في آثاره من قطعة الخشب!»[2].

ويقول أستاذ الكيمياء الحيويةواين أولت مؤكدًا المعنى السابق: «فليس هناك من يدعي أنه رأى البروتون أو الإلكترون، ولكن الناس يلمسون آثارها، وكذلك الحال فيما يتصل بتركيب الذرة... وكذلك الحال فيما يتعلق بتركيب الأجرام السماوية البعيدة وما يفصلها من مسافات شاسعة مما لا نستطيع أن نخضعه لتجاربنا أو نقيم الأدلة المباشرة على نظرياتنا وفروضنا حولها... ويستطيع الإنسان أن يمارس مثل هذا الإيمان فيما يتصل بفكرة وجود الله»[3].

وبعد أن ذكر الفيلسوف والعالم الطبيعي ميريت ستانلي كونجدن محورية الاستدلال الاستنباطي المعتمد على مشاهدة الآثار أشار إلى أن علم الفلك قائم على هذا النوع من الاستدلال، وقال: «وما بالنا نذهب بعيدًا، وقد درسنا الذرة وخواصها، ونحن مع ذلك لم نر الذرة حتى يومنا هذا بطريقة مباشرة، ولقد

---

(١) الدين في مواجهة العلم (٢٣).

(٢) عقائد المفكرين في القرن العشرين، عباس محمود العقاد (٨٧).

(٣) الله يتجلى في عصر العلم، تحرير جون كلوفر مونسيما (١٣٦).

أيدت القنبلة الذرية الأولى ما وصلنا إليه من قوانين ونظريات حول تركيب الذرة غير المنظور ووظائفها، إننا نستدل على هذه الظواهر جميعًا بآثارها، معتمدين في ذلك على الاستدلال المنطقي الصرف. . . وإننا لنستطيع أن نستخدم نفس المنطق الاستدلالي في إدراك وجود الله تعالى وصفاته»[1].

٤ ـ اضطراب معايير العلمية:

وذلك أن العلمويين حين أعلنوا بأن منهج العلم التجريبي هو الطريق الوحيد للمعرفة لم يتفقوا على تحديد ضابط متقن يميز بدقة بين ما هو علمي وما ليس بعلمي، وهي قضية محورية في دعواهم، ومع ذلك وقع بينهم اختلاف واضطراب شديد في ضبطها، فبعضهم جعل ذلك راجعًا إلى إمكان التحقق التجريبي كما فعل أتباع الوضعية المنطقية، وبعضهم جعل ذلك راجعًا إلى إمكان التكذيب التجريبي، وبعضهم ذكر غير ذلك.

ومحصل ما انتهت إليه جهودهم أنهم لم يقدموا قيدا منضبطًا يفصل بين ما هو علمي وما ليس بعلمي، وإنما كثر الجدال بينهم واستمر كثيرا.

ومن أشهر من أثار هذه القضية ستيفن ماير ـ أستاذ التاريخ وفلسفة العلوم في جامعة كامبردج ـ، فإنه ذكر في سياق نقده للعلموية أنه «من ناحية تاريخية قد فشلت محاولات إيجاد ثوابت منهجية تمدنا بالشروط الضرورية والكافية للتمييز بين العلم الصحيح والعلم الكاذب»[2].

ثم استعرض عددًا من المحاولات التي قدمت لضبط الفصل بين ما هو علمي وما ليس علميًّا، وبيَّن ما فيها من خلل، ثم قال: «ونتيجة لذلك اعتبر أغلب الفلاسفة المعاصرين ـ سوى بعض الاستثناءات ـ أن سؤال: ما المنهج الذي يميز العلم من اللاعلم؟ سؤال مستعص وممل»[3].

وفي تأكيد صعوبة التمييز بين المنهج العلمي وما ليس كذلك يقول برتراند رسل في بعض كلامه: «يوجد في العلم عدد كبير من الطرق المختلفة المناسبة لأنواع مختلفة من المشكلات، ولكن فوق كل ذلك، يوجد شيء ما ليس من

---

(١) المرجع السابق (٢٣).

(٢) العلم ودليل التصميم في الكون، مايكل بيهي وستيفن ماير وآخر (١٦٥).

(٣) المرجع السابق (١٦٩).

السهل تحديده، يمكن أن يسمى بالطريقة العلمية»[1].

٥ ـ الوقوع في التناقضات المنهجية:

من أقوى ما يدل على اضطراب الأفكار وتهالكها وقوع التناقض بين مكوناتها أو في مواقف أتباعها، فهذا التناقض عادة ما يكون نتيجة طبيعية للخلل الكامن في الأفكار ذاتها، وقد وقع أتباع النزعة العلموية في تناقضات متعددة، منها:

١ ـ ظهر لنا من خلال العرض السابق بجملته أن المنهج العلمي قائم في قدر كبير من كيانه على مكونات غير تجريبية، ولا يمكن التحقق منها، وأنه يسلم بأمور عديدة لم يتحقق منها في ذاتها، وإنما يأخذها مأخذ التسليم أو يستدل عليها بآثارها، وكل هذه الشواهد تتناقض مع دعوى الغلاة في العلم الأساسية، فإنهم كثيرًا ما يعيبون على أهل الأديان بأنهم يؤمنون بأمور لا تخضع للتجريب، ولا يمكن التحقق منها، وفي الوقت نفسه يقرون بمكونات علمية لا تخضع للتجريب والاختبار، ولا يجعلون ذلك قادحا في علميتها، ولا مقللا من قيمتها.

وقد أشار كروزيار إلى هذا التناقض المنهجي الصارخ، فإنه بعد أن ذكر جملة من القضايا التي يؤمن بها العلم مع عجزه عن التحقق منها تجريبيا يقول ناقدا لقول أوجست كونت: «فإذا كانت القواعد الأولية التي تقوم عليها مداركنا ومعارفنا المنظومة يجب أن يعتقد بها ولو لم يكن في مستطاع العلم أن يعرفها، فإن أقوى برهان يقيمه كونت في وجه الاعتقاد بوجود الله ـ إذ يقول بأنه لا يمكن إثباته بالعلم ـ ينهار من وهن أساسه»[2].

وقد أكد عدد من العلماء المشتغلين بالعلم التجريبي بأنه لا فرق بين المنهج المتبع في البحث التجريبي وبين المنهج المتبع في إثبات الوجود الإلٰهي، من جهة أن كلًّا منهما قائم على مسلمات غير تجريبية، ولا يمكن البرهنة عليها بالفحص التجريبي في المعمل والمختبر[3].

---

(١) عبادة الإنسان الحر (٦٢)، وانظر في الإشارة إلى هذا الخلل: العلم ووجود الله، هل قتل العلم الإيمان بوجود الله؟ جون لينكس (٥٥ ـ ٦٠).

(٢) ملقى السبيل، إسماعيل مظهر (٦٦)، وانظر أمثلة أخرى على تناقض الغلاة في العلم: موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين، مصطفى صبري (٢/ ٨١ ـ ٨٢).

(٣) انظر: الله يتجلى في عصر العلم، تحرير: جون كلوفر مونسيما (٢٤، ٣٨، ١٣٦).

٢ ـ ويظهر تناقض الغلاة في العلم من جهة أخرى، وهي أن بعضهم يصر على أن العلم يدل على إبطال الأديان ويحكم ببطلانها، ولكنهم إذا رأوا المؤمنين يستدلون بالعلم على إثبات صحة الأديان يعترضون عليهم؛ بحجة أن قضايا الأديان لا تدخل ضمن ما يمكن تجريبه!!

وفي الكشف عن هذا النوع من التناقض يقول المفكر الإسلامي وحيد الدين خان: «إن قضية العقل الحديث ضد الدين تشتمل على جانبين متناقضين في آن واحد، فبينما يرى العقل الحديث من ناحية أن الدين مجموعة عقائد لا يمكن إخضاعها للتجربة العلمية؛ ولذلك يعتبرون العقيدة عملًا شخصيًّا للأفراد، نجد في نفس الوقت أنْ جيشًا من مفكري هذا المنهج يدعون أن الكشوف العلمية الجديدة قد أبطلت العقائد الدينية.

ونحن نرى أن كلا الاتجاهين مناقض للآخر، فالدين حيث إنه من المستحيل إثباته علميا، ويتعلق بموضوع غير قابل للإثبات بالتجربة العلمية، فللسبب نفسه يجب أن يكون رفض الدين مستحيلًا أيضًا، بناءً على تلك المقاييس نفسها، وبكلمة أخرى: يتلخص موقف العصر الحديث في أنك لو حاولت إقامة الأدلة لإثبات الدين، فإنهم سيقولون لك: إنك تجهد نفسك عبثًا؛ لأن الدين ليس بشيء يمكن إثباته علميا؛ لعدم إمكان خضوعه لمقاييس العلم الحديثة.

ولكن هؤلاء أنفسهم عندما يقيمون الأدلة ضد الدين يجعلون من ذلك الدين نفسه ـ الذي سبق أن زعموا أنه غير قابل للخضوع للتجربة العلمية ـ ميدانًا يمكنهم إقامة الأدلة العلمية لرفضه!!.

وليس السبب في هذا التناقض أن الدين في حقيقته يتعلق بميدان لا يقبل الأدلة العلمية، لكن السبب الحقيقي في هذا التناقض هو أن معارضي الدين لا يريدون أن يستغل المؤمنون بالدين نفس المقاييس التي استخدمها هؤلاء لرفضه؛ لأنه لو تمكن المؤمنون بالدين من استغلالها استغلالًا طيبًا لاضطر المعارضون إلى أن يسلموا ـ على الأقل ـ بأن الدين قائم على أسس معقولة.

ومثلهم في هذا تماما مثل محكمة يوجد فيها المحامي الحكومي، ولكن المتهم لا يحق له استخدام محامٍ آخر وفق رغبته، وهذا يؤكد أن الحكومة تسلم بمبدأ وجود المحامي وتوضيح قضية المتهم، إلا أن المتهم عندما أراد استغلال

ذلك المبدأ لصالحه عارضته الحكومة التي تخشى أن ينتفع المتهم بالمبدأ نفسه»[1].

٣ ـ ومن تناقض دعاة الغلو في العلم: أن كثيرًا منهم يصف كل باحث توصل إلى نتيجة موافقة لرؤيتهم بالنزاهة والدقة والتعمق في العلم، ويقبلون ما جاء به من غير مراجعة أو توقف، وفي المقابل تراهم يصفون الباحثين الذين توصلوا إلى مواقف مخالفة لرؤيتهم بالتحيز والضحالة في العلم، وتراهم يتشككون كثيرًا في قبول ما جاؤوا به، ويعلنون التوقف عن قبوله، مع أن كلا الصنفين استعمل المنهج العلمي نفسه، واعتمد الطريقة نفسها في البحث والتدقيق!

٦ ـ القفز الحكمي:

وذلك أن طبيعة المنهج العلمي عند التحقيق والتدقيق تقتضي أنه لا يثبت ولا ينفي ما لا يمكن إخضاعه للاختبار والتجريب، لكون هذه الأمور خارجة عن نطاقه الذي يمكن أن يعمل فيه، وأصول القضايا الدينية ليست مما يمكن إخضاعه للاختبار، والمنهجية العلمية الصحيحة تقتضي أن لا يُحكم عليها من خلال المنهج العلمي التجريبي بإثبات ولا نفي؛ لكونها خارجة عن نطاقه.

وفي التصريح بهذه النتيجة المنهجية يقول برتراند رسل بعد أن ذكر إيمان المؤمنين بوجود الله وخلود النفس وحرية الإرادة: «ومن ثم فإنه لمن الأهمية بمكان استيضاح رأي العلم في هذه المعتقدات الثلاثة، وفي اعتقادي الخاص أن العلم لا يستطيع إثباتها أو نفيها في الوقت الراهن، وأنه لا توجد وسيلة خارج حدود العلم لإثبات أو دحض أي شيء»[2].

وبرتراند رسل يبدو متناقضًا في كلامه السابق؛ لأنه أقر أولًا بأن العلم لا يمكنه الإثبات أو النفي إلا في الأمور القابلة للاختبار والتجريب ـ وهذا هو محل الشاهد من كلامه ـ، ولكنه ناقض نفسه فذكر أنه لا طريق لإثبات الحقائق في الوجود إلا العلم!

---

(١) الدين في مواجهة العلم (١٤).

(٢) الدين والعلم (١٤٣).

ولكنه في موضع لاحق من كلامه يعود إلى التأكيد مرة أخرى بأن العلم لا يمكنه أن يقول شيئًا عن القيم والأخلاق؛ لأن موضوعاتها ليست مما يمكن أن يدخل تحت الاختبار![1].

ويقول ستيفن جاي جولد: «العلم لا يمكنه بأساليبه المشروعة أن يتخذ قرارات فاصلة في قضية وجود الله فنحن لا نؤكدها ولا ننكرها، ولكن بصفتنا علماء لا يمكننا التعليق عليها أصلًا»[2]، وتؤكد الأكاديمية الأمريكية الوطنية للعلوم المعنى ذاته فتقول: «العلم هو وسيلة للمعرفة عن العالم الطبيعي، وهو قاصر على تفسير العالم الطبيعي من خلال الأسباب الطبيعية، لذلك لا يمكن للعلم أن يقول أي شيء عما هو فوق طبيعي، فمسألة وجود الله أو عدم وجوده هي أمر يقف العلم تجاهها على الحياد»[3].

ومع هذا كله نجد الغلاة في العلم يقفزون على طبيعة العلم، ويدعون أنه يدل على إبطال الإيمان بوجود الله وعلى نفي خلود الروح والغيب؛ بحجة أنها ليست مما يدخل تحت التجريب، وهذا منهم تجاوز للمقدمات بغير دليل، وادعاء لنتائج لا يدل عليها تركيب الدليل وطبيعته.

فإنه يقال لمن لا يؤمن إلا بما يدل عليه العلم ويحكم على كل ما لم يدركه العلم بالخرافة والعدم: هل منشأ حكمك هذا راجع إلى أن ما لم يدركه العلم لكونه غير موجود أم لكونه لا دليل على وجوده؟!

فإن قال: لكونه غير موجود، فهذا القول مخالف للضرورة العقلية والواقعية، لكون العلم كاشفا وليس خالقًا، فإنه على مقتضى هذا الجواب يجب أن تكون المجرات الواسعة والكواكب الكبيرة التي لم يكتشفها العلم إلا في العقود الأخيرة كانت معدومة، ولم يتحقق لها الوجود الفعلي إلا بعد اكتشاف العلم لها، وهذا لا يقول به عاقل يدرك معنى ما يقول.

وإن قال: لكونه لا دليل على وجوده، قيل له: عدم الدليل المعين ليس دليلًا على العدم، فأهل الإيمان يشتركون معك في أن الأمر الذي لا يدركه العلم

---

(١) انظر: المرجع السابق (٢٢٣).

(٢) العلم ووجود الله، هل قتل العلم الإيمان بوجود الله؟ جون لينكس (١٦٠).

(٣) من خلق الله، إدكار أندروز (٧٠).

لا يحكم عليه بنفي ولا إثبات من جهة العلم، ولكنهم زادوا عليك بأن وجد عندهم دليل من نوع آخر إما من العقل وإما من الوحي الصادق يثبت الأصول الدينية الغيبية.

فغاية ما يمكن أن يوصل إليه المنهج العلمي ـ لو أردنا الاقتصار عليه وحده ـ وجوب التوقف عن الإثبات أو النفي في القضايا غير القابلة للتجريب والاختبار، ولكن المشكل المنهجي الذي وقع فيه الغلاة في العلم أنهم لم يقفوا عند هذا الحد، وإنما تجاوزوه إلى الادعاء بأن العلم يدل على نفي القضايا التي لا تدخل تحت التجريب، وهذا قفز حكمي لا دليل عليه، وهو في الوقت نفسه منافٍ لضرورة العقل؛ لأن عدم إدراك الشيء بطريقة معينة لا يعني بحال عدم وجوده، ولا يبرر بمجرد ذلك الحكم بعدمه.

والأصل المنهجي الذي يقوم هذا الحكم عليه راجع إلى طبيعة الدليل، وطبيعة الدليل قائمة على التلازم، فمن عرف أن هذا لازم لهذا استدل بالملزوم على اللازم، وفي بيان حقيقة الدليل ومقتضياته يقول ابن تيمية: «كل دليل في الوجود هو ملزوم للمدلول عليه، ولا يكون الدليل إلا ملزومًا، ولا يكون ملزوم إلا دليلًا، فكون الشيء دليلًا وملزومًا أمران متلازمان، وسواء سمي ذلك برهانًا أو حجة أو أمارة أو غير ذلك»[(١)]، ويزيد هذا المعنى وضوحًا فيقول: «الدليل هو المرشد إلى المطلوب، والموصل إلى المقصود، وكل ما كان مستلزما لغيره فإنه يمكن أن يستدل به عليه؛ ولهذا قيل: الدليل ما يكون النظر الصحيح فيه موصلًا إلى علم أو ظن، وبعض المتكلمين يخص لفظ الدليل بما يوصل إلى العلم، ويسمي ما يوصل إلى الظن: أمارة، وهذا اصطلاح من اصطلح عليه من المعتزلة ومن تلقاه عنهم.

فالمقصود أن كل ما كان مستلزما لغيره بحيث يكون ملزومًا له، فإنه يكون دليلًا عليه وبرهانًا له، سواء كانا وجوديين، أو عدميين، أو أحدهما وجوديًّا والآخر عدميًّا، فأبدا الدليل ملزوم للمدلول عليه، والمدلول لازم للدليل»[(٢)].

ولكون حقيقة الدليل راجعة إلى التلازم، فإن ذلك يقتضي في دلالة العقل

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (١٠/ ١٢٢)، وانظر: مجموع الفتاوى (٩/ ١٤٢).
(٢) الرد على المنطقيين (٢٥٠).

أن الدليل يجب طرده ولا يصح انعكاسه، ومعنى هذا: أنه يجب أن يطرد الدليل، فكلما وجد الدليل يجب أن يكون المدلول موجودا، لكون الدليل ملزومًا للمدلول، ووجود الملزوم يقتضي وجود اللازم، ولكن هذا لا يعني أنه يصح انعكاس الدليل، فيكون عدم وجود الدليل دليلًا على عدم وجود المدلول؛ لكون المدلول لازما للدليل، وعدم وجود اللازم لا يعني عدم وجود الملزوم.

وفي بيان هذا المعنى يقول ابن تيمية: «كل ما يستدل به على غيره فانه مستلزم له، فيلزم من تحقق الملزوم الذي هو الدليل تحقق اللازم الذي هو المطلوب المدلول عليه، ويلزم من انتفاء اللازم الذي هو المدلول عليه انتفاء الملزوم الذي هو الدليل»[(١)]، ويقول أيضًا: «الدليل يجب طرده وهو ملزوم للمدلول عليه، فيلزم من ثبوت الدليل ثبوت المدلول عليه، ولا يجب عكسه، فلا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول عليه»[(٢)].

ومن هنا تأسست قاعدة: «عدم وجود الدليل المعين لا يستلزم عدم المدلول»، ويقول ابن تيمية في بيانها: «عدم الدليل المعين لا يستلزم عدم المدلول المعين، فهب أن ما سلكت من الدليل العقلي لا يثبت ذلك فإنه لا ينفيه، وليس لك أن تنفيه بغير دليل؛ لأن النافي عليه الدليل كما على المثبت»[(٣)].

وهذه القاعدة نافعة جدًّا في النقاش مع كل من ينفي وجود بعض الأمور بناء على أنه لم يجد لها دليلًا في منهجه المعرفي الذي يسلكه، ويمكن أن تطبق في كثير من القضايا الدينية وغيرها، وقد استعملها ابن تيمية في الحجاج مع عدد من المخالفين له، حيث يقول: «ومن هذا الباب إنكار كثير من أهل البدع والكلام والفلسفة لما يعلمه أهل الحديث والسُّنَّة من الآثار النبوية والسلفية المعلومة عندهم، بل المتواترة عندهم عن النبي ﷺ، والصحابة والتابعين لهم بإحسان.

فإن هؤلاء يقولون: هذه غير معلومة لنا، كما يقول من يقول من الكفار:

---

(١) المرجع السابق (٢٩٤).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٢٦٩ ـ ٢٧٠).

(٣) مجموع الفتاوى (٣/ ١٩).

إن معجزات الأنبياء غير معلومة لهم، وهذا لكونهم لم يطلبوا السبب الموجب للعلم بذلك، وإلا فلو سمعوا ما سمع أولئك، وقرؤوا الكتب المصنفة التي قرأها أولئك، تحصل لهم من العلم ما حصل لأولئك.

وعدم العلم ليس علمًا بالعدم، وعدم الوجدان لا يستلزم عدم الوجود، فهم إذا لم يعلموا ذلك، لم يكن هذا علمًا منهم بعدم ذلك، ولا بعدم علم غيرهم به، بل هم كما قال الله تعالى: ﴿بَلْ كَذَّبُوا۟ بِمَا لَمْ يُحِيطُوا۟ بِعِلْمِهِۦ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُۥ﴾ [يونس: ٣٩].

وتكذيب من كذب بالجن هو من هذا الباب، وإلا فليس عند المتطبب والمتفلسف دليل عقلي ينفي وجودهم، لكن غايته أنه ليس في صناعته ما يدل على وجودهم، وهذا إنما يفيد عدم العلم، لا العلم بالعدم، وقد اعترف بهذا حذاق الأطباء والفلاسفة كأبقراط وغيره»[(١)].

وفي مجال الحجاج مع الغلاة في العلم يعد تطبيق هذه القاعدة أمرًا نافعًا جدًّا، حيث يثبت لهم بأن عدم وجود الدليل عندهم بناء على منهجهم البحثي لا يستلزم عدم وجود القضايا التي لا تخضع لطريقة بحثهم.

يقول مصطفى صبري ـ مفتي الدولة العثمانية في زمانه ـ: «عدم وجدان الشيء وعدم رؤيته لا يدل على عدم وجوده في نفس الأمر، فيحتمل كل الاحتمال أنه موجود لكنهم ما وجدوه لتقصيرهم في البحث، حيث بحثوا عنه بحواسهم ولم يبحثوا بعقولهم، فلو بحثوا بها لما تجرؤوا على إنكار وجوده، وكيف ينكر العقل أو العلم وجود الله بحجة أنه لا يُرَى، في حين أن العقل والعلم لا يُرَيان وإنما يُعرفان بآثارهما، فإذا نظرنا إلى الآثار نجد آثار الله تملأ العالم»[(٢)].

وقد أقر بعض أتباع المذهب الحسي بأن منهجهم يلزم منه الإمساك عن الإثبات أو النفي في الأمور التي لا يمكن اختبارها تجريبيًّا، فيقول الأستاذ ليتريه: «لما كنا نجهل أصول الكائنات ومصائرها فلا يليق بنا أن ننكر وجود شيء سابق عليها أو لاحق لها، كما لا يليق بنا أن نثبت ذلك، فالمذهب الحسي

---

(١) الرد على المنطقيين (١٠٠).

(٢) موقف العقل والعلم والعالم من ربِّ العالمين (٢/٧٨).

يتحفظ كل التحفظ في مسألة وجود العقل الأول، لإقراره بجهله المطلق في هذا الشأن، كما أن العلوم الفرعية التي هي منابع للمذهب الحسي يلزمها أن تتحفظ من الحكم على أصول الأشياء ونهاياتها، بمعنى أننا إن لم ننكر وجود الحكمة الإلٰهية فلا نتعرض لإثباتها، فنحن على الحياد التام، بين النفي والإثبات»[1].

وفي تأكيد الحقيقة السابقة يقول الفيلسوف وعالم الأحياء ميريت ستانلي كونجدن: «تعالج العلوم كثيرًا من الظواهر الطبيعية التي تحدث في هذا الكون، وبرغم أن العلوم لا تؤيد وجود عالم غير مادي تأييدًا تامًّا، فإنها لا تستطيع أن تنفي بصورة قاطعة وجود عوالم أخرى غير مادية وراء العالم المادي»[2].

٧ ـ فقدان الدقة:

لا يملّ الغلاة في العلم من تكرار الادعاء بأن المنهج العلمي يتصف بالدقة والوضوح فكان أهلا للثقة والاطمئنان، وأن جميع المناهج الأخرى الدينية والفلسفية فاقدة لهذه السمة فلا يوثق بها، ولكن هذا الكلام لا يعدو أن يكون دعوى من الدعاوى المجردة، فالمنهج العلمي كغيره من المناهج متنوع في مكوناته، فمنها ما هو واضح ومنها ما هو غامض مضطرب، ومنها ما هو سهل ميسور ومنها ما هو معقد عسر.

يقول السير جيمس جينز واصفًا العلم في الموازنة بينه وبين الفلسفة: «نلاحظ أن العلم نفسه لا يملك مصطلحات دقيقة متفقا عليها؛ ولهذا فليس له القدرة على الوصف الدقيق المتفق عليه»[3]، ثم أخذ في ضرب الأمثلة على ذلك، فذكر مصطلح الحركة والطاقة والسرعة وغيرها.

وتتابعت مقالات عدد من الباحثين في تأكيد صعوبة العلم وعسره، وكشفوا عن حجم الغموض الذي تتصف به نظرياته، وخاصة ما يتعلق بالفيزياء الحديثة، فنظرياتها من أعقد النظريات العلمية المعاصرة وأصعبها؛ حتى وصف بعض الباحثين نظرية النسبية بأنه لا يكاد يوجد في العالم اثنا عشر رجلًا يعرف

(١) دائرة معارف القرن العشرين، محمد فريد وجدي (١/ ٥١٤).
(٢) الله يتجلى في عصر العلم، تحرير جون كلوفر مونسيما (٢٥).
(٣) الفيزياء والفلسفة (١١٧).

حقيقتها![1]، وهذا الحكم لا يخلو من المبالغة، ولكنه مؤشر قوي على صعوبتها.

فالمنهج العلمي إذن لا يختلف عن غيره من المناهج في الاختلاف بين مكوناته وضوحًا وغموضًا اتفاقًا واختلافًا بين أتباعه، فلا فضل له على غيره من هذه الجهة.

٨ ـ انخرام الموضوعية:

كثيرًا ما يدعي الغلاة في العلم أن المنهج العلمي منهج موضوعي، وطريق مأمون من دخول المؤثرات المانعة من الوصول إلى الحقيقة؛ لكونه قائمًا على الملاحظة والتجربة، فبذلك بات المنهج العلمي مستعصيًا على دخول الأمور الزائفة فيه، منغلقًا في وجه الاختلاط بالمضامين المتنافية مع الموضوعية العلمية.

ومع التسليم بأن العلم فيه قدر كبير من الموضوعية والدقة، لكن الزعم بموضوعيته الخالصة ودقته الصارمة غير صحيح، فإن العلم التجريبي لا ينمو بنفسه، ولا تتشكل نظرياته في عالم غير عالمنا، وكثيرًا ما يكون للأفكار التي يحملها الباحث والأخلاق والطبائع التي يتصف بها أثر على نتائجه وتصوراته العلمية، وكثيرًا ما يكون للاتجاهات السياسية والتيارات الفكرية والأجواء الاجتماعية سطوة على مساراته ومكتشفاته.

فأفراد الباحثين يقع منهم التأثر كثيرًا بمعتقداتهم وخلفياتهم الثقافية والفكرية، فالباحث حين يدخل معمله لا يخلع أفكاره المسبقة خارج الباب، وإنما يدخل بكل حمولاته الفلسفية والفكرية والاجتماعية، وقد كتب فيرابند مقالًا عن مشكلات المذهب التجريبي يقول فيه: «إن ما هو مدرك يعتمد على ما هو معتقد»[2]، وهذه المقولة يعبر بها عن أن الباحث التجريبي كثيرًا ما يتأثر بمعتقداته وأفكاره التي يحملها.

والعلماء المشتغلون بالعلم التجريبي مثل كل البشر يمكن أن يتعرضوا للتعصب ومراعاة حظوظ النفس والخروج عن الموضوعية، يقول الدكتور أ. وهيلز: «إنني سأكون آخر من يدَّعي أننا نحن العلماء أقل الناس عرضة للتعصب

---

(١) انظر: كتب غيرت وجه العالم، روبرت داونز (٣٢٧).

(٢) فلسفة العلوم ـ المشكلات الفلسفية ـ، ماهر عبد القادر علي (١١).

بالنسبة للمثقفين الآخرين»[1].

وقد ذكر كونانت أن الموضوعية والتجرد لم تكن ملازمة للعلم منذ أول نشأته، وإنما تطورت مع الأيام، وقال: «لا بد أن نذكر أن العلم ظل في أيدي الهواة حتى دخل القرن التاسع عشر، فهؤلاء الهواة كلما اكتشفوا شيئًا كانوا كمن صاد سمكًا يبالغ في أعداده ويبالغ في أحجامه، ويدافع عن هذه الأعداد والأحجام عند منافسيه ومنتقصيه»[2].

ثم أشار إلى أن الخروج عن الموضوعية وعدم التجرد للحقيقة بات صعبًا في المراحل المتأخرة من العلم، ولكنه أكد أن رجل العلم «لا يكاد يترك معمله من ورائه حتى يجوز عليه ما يجوز على الآخرين من ركوب هواهم، وقد يكون أسرع إلى التجرد بسبب ما فرض عليه العلم في معمله من حبس وكبت، فلا غرابة إذا نحن رأينا من رجال العلم رجالًا هم خارج مهنتهم أقل من غيرهم من الناس حيدة وانضباط نفس»[3].

وبعد استعراض كونانت لتاريخ العلم ذكر أنه ينكشف لنا «كيف لعب التعصب الفكري دوره في تقويم العلوم، بل في تأخرها، فقد ظل الكيماويون خمسين عامًا لا يقبلون الآراء الأساسية التي بنيت عليها النظرية الذرية أخيرًا، والحق أني لو أردت توسعة هذا الجزء من هذا الباب لأجعل منه وحده بابًا؛ إذا لسميته: نصف قرن ظلت فيه الأهواء الفكرية والعصبيات الذهنية تصطدم اصطدامًا»[4].

ولم يقتصر التعصب على هذا القدر، وإنما دفع ببعض الناقدين للأديان إلى أن يتبنوا نظريات واتجاهات علمية ويقدموها على غيرها لأجل أن فيها تأييدًا لقولهم وموقفهم، حتى قال العالم المشهور السير جيمس جينز ـ وهو من أعظم علماء العصر الحديث ـ: «إن في عقولنا الجديدة تعصبًا يرجح التفسير المادي للحقائق»[5].

---

(١) الإسلام يتحدى، وحيد الدين خان (٧٨)، وانظر: العلم والمشتغلون بالبحث العلمي في المجتمع الحديث، ويكنسون (١١)، ومدخل إلى الميتافيزيقا، إمام عبد الفتاح إمام (٨٤).

(٢) مواقف حاسمة في تاريخ العلم (١٧).

(٣) المرجع السابق (١٩).

(٤) المرجع السابق (٢٧٧).

(٥) الإسلام يتحدى، وحيد الدين خان (٤٢).

وذكر ديتكر شاميرز أنه بينما كان يتأمل في أذن ابنته ورأى تعقيدها ودقة تركيبها جال في ذهنه بأن هذا التعقيد وتلك الدقة لا بد لها من صانع، ولكنه طرد هذا الوسواس حتى لا يضطر إلى الإيمان بالخالق كما يذكر عن نفسه!! ويعلق الدكتور نامس ديودباركس على هذه الحادثة قائلا: «إنني أعرف عددًا من أساتذتي في الجامعة، ومن رفقائي العلماء الذين تعرضوا مرارًا لمثل هذه المشاعر، وهم يقومون بعمليات كيمياوية وطبيعية في المعامل»[1].

ومما يندرج ضمن هذا المعنى القبيح المنافي للموضوعية ما ذكره عدد من الناقدين للأديان من أنهم لا يتمسكون بنظرية التطور مع عدم امتلاكهم للأدلة الدالة على صدقها إلا لأنه ليس لها بديل إلا التسليم بالخلق الإلٰهي، وهم لا يريدون الإيمان بذلك[2].

وحين ظهرت نظرية الانفجار العظيم، وأحدثت قلقًا لدى العلماء المنكرين لوجود الله، كتب جاسترو معلقًا على شعورهم ذلك فقال: «إن في ردود فعلهم لشاهِدًا لطيفًا على الموقف الذي يتخذه العقل العلمي ـ وهو عقل يفترض أن يكون في غاية الموضوعية ـ تجاه دليل يكشف عنه العلم نفسه يكون مصادمًا للمعتقدات التي نعتنقها في مهنتنا؛ يتبين من هذا أن العلم يتصرف كما يتصرف كل منا حين تصطدم معتقداته مع الدليل، ينتابنا الضيق وندعي بأن ليس هناك من صدام، أو نخفيه بعبارات لا معنى لها»[3].

لا جرم أن الاعتقادات والمواقف التي يؤمن بها الباحث تؤثر تأثيرا كبيرا في اختياراته وتفسيراته للأحداث والملاحظات، ويظهر هذا التأثير بشكل كبير في طريقة البحث التي يسلكها الدارسون المتبعون لفرضية التطور، فإنهم كلما وجدوا مُتَحجرة مشتبهة أو اكتشافا في مجال الوراثة، بادروا مباشرة إلى تفسيرها تفسيرًا تطوريًّا، وادعوا أنها تدل على صحة فرضيتهم، مع أن كل النماذج التي يمثلون بها يمكن تفسيرها تفسيرًا مختلفًا عن نظريتهم، ولا يوجد فيها أي شاهد على

---

(١) الله يتجلى في عصر العلم، تحرير جون كلوفر مونسيما (٤٨)، وانظر: الإسلام يتحدى، وحيد الدين خان (٧٢).

(٢) انظر: مذهب النشوء والارتقاء، منيرة الغاياتي (٧ ـ ٨)، والإسلام يتحدى، وحيد الدين خان (٤٢ ـ ٤٣).

(٣) الخالق والفلكيون، جاسترو (١٥)، بواسطة: الفيزياء ووجود الخالق، جعفر شيخ إدريس (٩٣).

أنها لا تفسر إلا وفق التطور فقط، وسيأتي لهذه القضية مزيد بسط في الأصل الثاني.

وقد أثبت عدد من العلماء الذين اشتغلوا بنقد العلم على أن الباحث العلمي يتعذر عليه الاتصاف بالموضوعية الخالصة، وأكدوا أن النظريات العلمية لا تنفك من التأثر بالخلفيات الاجتماعية والتاريخية والحياتية التي يعيشها الباحث، وذكر كارل بوبر «أن العلماء العظماء شأنهم شأن الشعراء، كثيرًا ما يستلهمون حدوسًا غير عقلانية»[١]، ونبه على التداخل بين النظريات وبين المواد غير الموضوعية فقال: «كل الملاحظات ملقحة بنظرية، ولا توجد ملاحظة صافية نزيهة متحررة من النظرة»[٢].

وكذلك الحال عند الفيلسوف الألماني المشهور هابرماس، فإنه ينفي وجود الحياد أو البراءة أو الصفاء الخالص في البحث العلمي، ويؤكد أن العلم تؤثر فيه السياقات السياسية والاجتماعية المحيطة به، ومنذ أن تحول العلم إلى قوة منتجة بات في نظر هابرماس قوة إيديولوجية تلعب دورًا أساسيًّا في الصراعات القائمة في الوجود[٣].

وكل ما سبق يؤكد على أن العقل الإنساني والتفكير البشري لا يمكن أن يتخلص من التحيز لفكرة ما أو توجه ما أو طبيعة حياتية معينة، وقد ذكر المفكر العربي عبد الوهاب المسيري أن النموذج الغربي لم ينفك عن التحيز في كل مكوناته الحضارية، وبالخصوص المكون العلمي، ومن أهم معالم ذلك التحيز: التحيز للجانب المادي على الجانب الروحي الإنساني، والتحيز لجانب إلغاء الغائية من الوجود إلى جانب الآلية، والتحيز للتطور والنظرية الداروينية والسوق والتسلع ـ تحول الشيء إلى سلعة ـ والاستهلاك ضد المعاني الإنسانية الثابتة المستقرة[٤].

---

(١) أسطورة الإطار (٣٣).

(٢) المرجع السابق (٤٤)، وانظر دراسة مطولة للموضوعية العلمية عند بوبر في: العلم والإيديولوجيا، حسين علي (٣٣ ـ ٤٦).

(٣) انظر: العلم والإيديولوجيا، حسين علي (٤٨ ـ ٥٣).

(٤) انظر: دراسات معرفية في الحداثة الغربية (٨٥)، وطالع في الكتاب دراسة مطولة عن تحيزات النموذج الغربي.

وثبوت التحيز في التفكير الغربي وتجذره في مشاهده العلمية يناقض دعوى الموضوعية الصارمة التي يدَّعيها الغلاة في العلم التجريبي.

ولأجل هذا ذهب عدد من الدارسين إلى أن دعوى الانضباط الصارم والموضوعية الخالصة في العلم مجرد مثالية حالمة، توجد في كتب مناهج البحث، وتختفي في معامل التجريب[1].

وإذا كان البحث العلمي يتأثر بما يحمله أفراد الباحثين من أفكار وتوجهات فكرية وفلسفية، فإنه يتأثر أيضًا بالضغوط السياسية ويخضع لتوجيه الحكومات والسلطات الحاكمة، حتى تشَكَّل في التاريخ ما يسميه بعض الدارسين «العلم الموجَّه»؛ أي: العلم الذي يخضع للقوة السياسية ويتوجه لخدمتها وتحقيق مصالحها، وقد علت أصوات عدد من الباحثين بالتحذير من هذا النوع من العلم، وسعوا إلى كشف آثاره السيئة على العلم في الحاضر والمستقبل[2].

ومن أبشع المشاهد التي ظهرت فيها سطوة الحكومات السياسية على توجيه العلم ذلكم الاضطهاد الذي كانت تمارسه الدولة الشيوعية على البحث العلمي، فقد ذكر دكتور سي. دارلنغتون «أن الشيوعيين يحاولون جهدهم أن يوجدوا نوعًا من الانسجام والاتفاق الظاهري بين مبادئهم وأعمالهم من جهة أخرى، وبين النظريات المنطقية والعلمية من جهة أخرى... ومن هنا تجدهم يلجؤون إلى خنق التطور العلمي الذي يؤثر في الشيوعية، بل خنق كل أنواع التطورات التي تؤثر في مفاهيم المجتمع... هكذا قضت الاحتجاجات والضرورات السياسية على الدولة الشيوعية أن تستبعد العلوم الغربية... ولعل علم النفس وعلم الوراثة وعلم المقابلة بين اللغات المختلفة هي أكثر العلوم التي تعرضت لمثل هذا التدخل من قبل الدولة الشيوعية»[3].

ويقول فيليب فرانك ـ وهو عالم سوفيتي ـ مؤكدًا تأثير الماركسية على مسيرة العلم: «ومنذ أن أصبحت فلسفة كارل ماركس وفريدريك إنجلز ـ وهي

---

(١) انظر: العلم والإيديولوجيا بين الإطلاق والنسبية، حسين علي (٢٢ ـ ٢٣).

(٢) انظر: مستقبل العلم، أكاديمية العلوم الفرنسية (٧٩ ـ ٨١)، وانظر دراسة مطولة عن خضوع العلم للاعتبارات السياسية: العلم والإيديولوجيا، حسين علي (٧٦، ٧٩، ٨٢ ـ ١٠٠).

(٣) الماركسية في أبعادها المختلفة، مجموعة باحثين (٢٤).

الفلسفة المادية الجدلية ـ هي الفلسفة الرسمية للاتجاه السوفيتي والدولة التابعة لها، فإن الآراء التي وردت في الجزء المقتبس ـ نص لإنجلز في المادية نقله المؤلف ـ كان لها تأثير بعيد المدى على موقف الاتحاد السوفيتي اتجاه العلم، فقد فحص كل ما يمثل العلم بحثًا عما يكون مستترا من فلسفة معادية لفلسفة الحزب الحاكم، وقد ساعد هذا الأسلوب في كثير من الحالات على أن يتخذ تكأة لتصنيف العلم بواسطة الدولة»[١].

وكتب س. أ. قافيلوف ـ رئيس أكاديمية العلوم في الاتحاد السوفيتي ـ مقالًا نشر سنة ١٩٤٩م قال فيه: «إن الفيزياء السوفيتية كالعلم السوفيتي، دخلا في حياة الدولة من زمن بعيد، ووجها كل قواهما إلى خدمة بلدنا، لاستيفاء كل الحاجات اللازمة لبناء مجتمع شيوعي... والفيزياء الشيوعية تَبني عملها على ما اعتنق العالم من المادية المنطقية، تلك التي رفع من أمرها تأليف لينين وستالين»[٢].

وكتب لينين مقالة بعنوان «معنى المادية المقاتلة»، صاغ فيها أهم المهمات الملحة التي يجب على الماركسية العمل عليها، وذكر منها «توحيد جهود الفلاسفة الشيوعيين مع ممثلي العلوم الطبيعية المعاصرة؛ من أجل التعميم الفلسفي للاكتشافات الجديدة في علوم الطبيعة، ومن أجل النضال ضد المثالية»[٣]، التي منها الدين بالضرورة.

وفي أوائل السبعينيات من القرن الماضي قام عدد من العلماء في الاتحاد السوفيتي بإعلان الانشقاق عن السلطة الحاكمة، وطالبوا بحرية البحث العلمي، وكف الدولة عن التسلط عليه، فما كان من الدولة السوفيتية إلا أن بادرت إليهم بالقمع السياسي والتعرض لهم بالمضايقات، بل أخضعت عددا منهم لفحص الطب النفسي، وانتهى الأمر بتشخيص حالتهم على أنها اضطراب نفسي![٤].

والتسلط على العلم والسعي إلى إخضاعه للتوجهات الفكرية أو السياسية

---

(١) فلسفة العلم (١٧).

(٢) مواقف حاسمة من تاريخ العلم، كونانت (٤٨٩).

(٣) في تاريخ الفلسفة، جماعة من الأساتذة السوفيات (٦١٦).

(٤) انظر: علم الأحياء والإيديولوجيا والطبيعة البشرية، ستيفن وآخرون (١٩٥).

ليس خاصًا بالاتحاد السوفيتي، بل هو عام في كثير من البلدان الغربية والتوجهات الإيديولوجية، فهناك مؤسسات صناعية وسياسية واجتماعية لا تسمح للعلم بمخالفتها أبدًا[١]، يقول جوناثان ويلز: «التأثيرات على العلوم الأمريكية شديدة وواسعة جدا»[٢].

وكذلك الحال في أتباع فرضية التطور، فإنهم مارسوا ألوانًا من العنف والتضييق على كثير من الباحثين الذين يقررون خلاف نظريتهم التطورية، وسعوا إلى الإضرار بهم وقطع الأرزاق عنهم وفصلهم من أعمالهم وتشويه صورتهم، ووصفوهم بالغباء والجهل والتخلف![٣].

وقد قام فريق بحثي برصد أصناف الاضطهاد التي تعرض لها العلماء المخالفون لفرضية التطور، وجمع الممارسات التعسفية التي يقوم بها التطوريون ضد المخالفين لهم، ونشروها في فيلم وثائقي مشهور جدًّا عنوانه: «مطرودون»، وهو متداول بكثرة على الشبكة العنكبوتية.

وفي الكشف عن تسلط الحكومات على مسار العلم والتأثير على قراراته يقول جون ديكنسون: «إن هناك كثيرًا من الدول من مختلف الأنظمة الاجتماعية قد تلاعبت بالتقدم العلمي بطرق شتى... ويجب اتخاذ المزيد من التدابير في كافة البلدان لحماية العلم من أي سوء استخدام محتمل... والحق أن العلم يمكن أن يكون مصدرًا للخير أو للشر في حياة الإنسان»[٤].

وذكر جون ديكنسون أن المعايير العلمية انتهكت كثيرًا وبشكل كبير بسبب الضغوط السياسية والاجتماعية، وأشار إلى أن الباحثين أُخضعوا لالتزامات وولاءات عديدة قاسية، أدت إلى حدوث الاضطراب في العلم، وذكر أن عددا من الباحثين تعرضوا لمضايقات عنيفة وأحداث أليمة بسبب مخالفتهم للضغوط المسلطة عليهم[٥].

---

(١) انظر: العلم والمشتغلون بالعلم في العصر الحديث، جون ديكنسون (٢٠٣)، والعلم والإيديولوجيا، حسين علي (٧٦).

(٢) أيقونات التطور (٤٨).

(٣) انظر: خرافة التطور، روبرت جميس غالغي (١٥)، والتطور نظرية علمية أم إيديولوجيا، عرفان يلماز (١٢، ٤٠٨)، وخرافة الإلحاد، عمرو شريف (١٨٤ ـ ١٨٦).

(٤) العلم والمشتغلون بالعلم في العصر الحديث (٢٠٦).

(٥) انظر: المرجع السابق (١٥١، ١٥٢، ١٦١، ١٦٢).

وقال: «لم يعد في الإمكان في وقتنا الحاضر أن ينظر نظرة إلى العلم والتكنولوجيا ـ حتى ولو أمكن ذلك في أي وقت مضى ـ بطريقة تعزله عن المحيط الدولي والمجتمعي الذي يمارسان فيه، وعلى نحو أشار إليه سي. وهورور، فإن معظم حجم العلم الذي يجري في المجتمع المعاصر. . . يدخل فيه العلم المصمم لبضع غايات محددة ومقصودة، وهي ليست محايدة أو حتمية أو عرضية، ولكنها ترتبط بآراء محددة للمجتمع يعتنقها المكلفون بهذا العلم»[١].

ويؤكد ذلك قائلًا: «لكي نكون واقعيين فإنه ينبغي التسليم بأن حدود الحرية الفعلية لضمير الباحث العلمي في الممارسة الواقعية لحرية الاختيار الأخلاقي كثيرًا ما تتحكم فيها الظروف!»[٢]، ثم عرج على رصد تلك الظروف التي تتحكم في حرية الباحث العلمي، وانتهى بالكشف عن أثرها البليغ في توجيه العلم[٣].

وفي تقرير المعنى نفسه يقول مؤلفو كتاب «علم الأحياء والإيديولوجيا والطبيعة البشرية»: «إن العلم لا يعلو ولا يمكن أن يعلو على مجرد أمور السياسة البشرية رغم ما يتردد كثيرًا من مزاعم بأن العلم محايد وموضوعي، فثمة تفاعل مركب بين تطور النظرية العلمية وتطور النظام الاجتماعي، وهذا التفاعل يعني في الكثير الأغلب أن البحث العلمي عندما يسأل أسئلته عن العالم البشري والعالم الطبيعي اللذين يهدف لتفسيرهما، فإن الأساليب التي يسأل عنها هذه الأسئلة تكون خاضعة للأهواء الاجتماعية والثقافية والسياسية»[٤].

وحينما كانت ميريام جروسمان تتحدث عن خطر التحكم في مسار البحث العلمي ذكرت أنه «جاء في مقال بعنوان: (عندما تخفى نتائج البحث العلمي تحت السجادة) منشور في مجلة مونيتور لرابطة علم النفس الأمريكية (APA) أن بعضًا من أفضل الدراسات النفسية تعاني في مواجهة الصواب السياسي، وهذه هي أكبر منظمة محترفة لعلماء النفس في العالم، وعلى مسؤوليتهم، فإن مخالفة الصواب السياسي تذكرة مجانية لما يلي: انقطاع التمويل، التقييمات الهجومية،

---

(١) المرجع السابق (١٧٩).

(٢) المرجع السابق (١٨١).

(٣) انظر: المرجع السابق (١٨١).

(٤) علم الأحياء والأيديولوجيا والطبيعة البشرية (٢٠)، وانظر: مستقبل العلم، أكاديمية العلوم الفرنسية (٨٠ ـ ٨١).

ووصم الباحثين، على سبيل المثال: عندما أشارت دراسته إلى عواقب سلبية لدور الرعاية البديلة للأطفال، تم وصم الباحث بأنه عنصري، يمارس التمييز على أساس الجنس، آخرون ممن أعلنوا عن نتائج مثيرة للجدل تعرضوا للحصار والتهديد باتخاذ تدابير قضائية»[١].

وفي الكشف عن انتهاك الموضوعية في العلم وإثبات عدم نزاهته يقول ريتشارد تارناس: «وأما الإيمان بامتلاك العقل العلمي للقدرة الفريدة على الوصول إلى حقيقة العالم على تسجيل الطبيعة مثل مرآة أنموذجية عاكسة لواقع موضوعي كوني لا تاريخي، فقد بدا ليس فقط ساذجًا معرفيًّا، بل وخادما بوعي أو بدون وعي أغراضًا سياسية واقتصادية محددة، متيحًا في الغالب فرص تجنيد مقادير ثلة من الموارد المادية والفكرية لخدمة برامج الهيمنة الاجتماعية والبيئية»[٢].

ونتيجة لضخامة المؤثرات الفردية والمؤسسية على العلم كثرت فيه مشاهد التزوير، وتعددت فيه أحداث الكذب والخيانة العلمية، ومن الصعوبة حصر كل تلك المشاهد في هذا الموضوع، وقد ذكرت بعضا منها في أثناء نقض فرضية التطور في هذا البحث[٣].

وكل الشواهد السابقة تثبت بوضوح أن الموضوعية الصارمة والنزاهة العالية التي يدعيها الغلاة في العلم لمعبودهم الجديد ليست صحيحة، ولا تقوم على أساس سليم، وإنما هي دعوى مجردة من الدليل.

ولا بد من التنبيه على أنه ليس المقصود من الكلام السابق إثبات أن كل المنظومة العلمية منخرمة الموضوعية، وأن جميع مكتشفاتها مشكوك في نزاهتها، وإنما المقصود إثبات عدم اطراد ذلك في كل مشاهده كما يدعي الغلاة في العلم.

وإذا ثبت ذلك فلن يكون للمنهج العلمي ميزة على غيره من المناهج في هذه الجهة، فكما أن المناهج الفلسفية أو الدينية يمكن استغلالها لمصالح شخصية أو سياسية أو غيرها، فكذلك المنهج العلمي يمكن استغلاله لمصالح الأشخاص أو الحكومات.

---

(١) الإباحية ليست حلا (٢٨).

(٢) آلام العقل الغربي (٣٣٤).

(٣) انظر: الفصل الثاني من الباب الثاني، عند الحديث عن نظرية التطور ونقدها.

وانخرام الموضوعية المطلقة المدعاة لا يجعل لمجرد الوصف بالعلمية خاصية في إثبات الموضوعية ونزاهة النظرية، وإنما لا بد من تضافر أدلة أخرى تثبت ذلك القدر للنظرية.

المكون الثاني من مكونات المنهج العلمي: الاستغناء بالاستقراء «النزعة الاستقرائية»:

المراد بالاستقراء: المنهج البحثي الذي يعتمد على الانتقال من عدد محدود من الحالات الخاصة إلى الكشف عن القوانين العامة[١].

وقد نشأ الاهتمام بالمنهج الاستقرائي مع بداية عصر النهضة العلمية في القرن السابع عشر، مع فرانسيس بيكون، ثم تطور الاهتمام به، وازداد التعلق به حتى صار الرأي العام في القرن التاسع عشر على أن المنهج العلمي هو الاستقراء وحده، واستقر الرأي على أنه لا يوجد منهج يمثل الطريقة العلمية غيره[٢].

وأخذ كثير من الفلاسفة والدارسين يقابلون بين المنهج الاستقرائي على أنه الممثل الوحيد للعلم وبين المنهج الاستنباطي، على أنه الممثل للتخلف والخرافة، وفي تأسيس هذه الموازنة يقول برتراند رسل: «لم يكن الصراع بين جاليليو ومحاكم التفتيش صراعًا بين الفكر الحر والتعصب، وبين العلم والدين، بل كان صراعًا بين الاستنباط والاستقراء»[٣].

واستقر الأمر مع النزعة الاستقرائية على أن الاستقراء هو الطريق الوحيد للحصول على العلم الصحيح، وادعى أتباعها أنه لا يمكن التوصل إلى القوانين والتنبؤات من المعطيات الحسية إلا عن طريق الاستقراء فقط[٤].

ومن أشهر الغلاة في الاعتماد على المنهج الاستقرائي الفيلسوف

---

(١) انظر: المنطق الوضعي، زكي نجيب (٢/ ٢٩٧)، والمنطق الحديث ومناهج البحث، محمود قاسم (٥٥).

(٢) انظر في تطورات الاهتمام بالاستقراء: فلسفة العلم في القرن العشرين، دونالد جيليز (٩٢ ـ ١٠٠).

(٣) النظرة العلمية (٢٩)، وانظر: فلسفة القرن العشرين، يمنى الخولي (١٦٦).

(٤) انظر: فلسفة العلم في القرن العشرين، دونالد جيليز (١٠٢)، وفلسفة العلم في القرن العشرين، يمنى الخولي (١٣٧).

الإنجليزي: جون ستوارت مِل (١٨٧٣م) ـ وهو فيلسوف تجريبي غالٍ في تجريبيته[١] ـ فإنه بالغ في الإعلاء من منزلة الدليل الاستقرائي حتى عده المنهج الوحيد للوصول إلى المعرفة الحقة، وأنكر استقلال كل الطرق الأخرى وأرجعها إلى الاستقراء، فليس للمعرفة الصحيحة عنده إلا طريق واحد هو الاستقراء فقط، فكل مكونات الذهن الإنساني ومحتوياته مجرد تعميمات استقرائية، ولا يستثنى من ذلك شيء البتة، حتى قوانين الرياضيات وقوانين الفكر الصورية، فهي في حقيقتها ما هي إلا تعميم ذهني عن طريق الاستقراء[٢].

ووضع لأجل ذلك كتابه الضخم «نسق المنطق» محاولا فيه تحقيق حلمه بأن يكون مؤسس منهج الاستقراء مثلما كان أرسطو مؤسس منهج القياس، وكما وضع أرسطو للقياس أشكالًا وضروبًا، فقد وضع مِل للاستقراء لوائح ومناهج[٣].

ومن أشهر من غلا في المنهج الاستقرائي باعتباره المنهج العلمي الصحيح دون غيره: أتباع الوضعية المنطقية والمتأثرون بهم، وفي بيان أهميته عندهم يقول ريتشنباخ عن منهج الاستقراء: «يحدد هذا المبدأ صدق النظريات العلمية، ومن ثم فإن استبعاده من مجال العلم إنما يعني حرمان العلم من قدرته على تحديد ما إذا كانت نظرياته صحيحة أم باطلة، ومن الواضح أنه بدون هذا المعنى لن يكون في وسع العلم التمييز بين ما تبدعه قريحة الشاعر من صور وهمية وخيالية»[٤]، ويقول مؤكدًا كلامه السابق: «مبدأ الاستقراء هو مبدأ مقبول من قبل العلم بلا تحفظ... وليس في وسع كائن من كان أن يتشكك في قيمة هذا المبدأ بالنسبة للحياة اليومية أيضًا»[٥].

وكثيرًا ما كان رائد الوضعية المنطقية في العالم العربي الدكتور زكي نجيب

---

(١) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلي رايت (٤١٨).

(٢) انظر: فلسفة العلم في القرن العشرين، يمنى الخولي (١٤٢)، وتاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كليرايت (٤٢١)، والموسوعة المختصرة في الفلسفة (٤١٨).

(٣) انظر: موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي (١/ ٤٧٠)، وفلسفة العلم في القرن العشرين، يمنى الخولي (١٤٣).

(٤) فلسفة العلم في القرن العشرين، دونالد جيليز (١٠٦).

(٥) المرجع السابق (١٠٧).

يكرر التحقير من المنهج الاستنباطي بحجة أنه لا يضيف للفكر الإنساني شيئًا، ويعلي في المقابل من شأن المنهج الاستقرائي؛ بحجة أنه المنهج العلمي الوحيد المفيد للعقل الإنساني[1].

تقويض المكون الثاني:

لا بد من التأكيد ابتداء أن النقد الموجة للنزعة الاستقرائية ليس المقصود منه إبطال منهج الاستقراء من أصله، فإن الاستقراء طريق صحيح من طرق العلم المعتمدة، وإنما النقد متوجه إلى النزعة الاستقرائية التي تزعم أنه لا طريق للمعرفة إلا الطريق الاستقرائي فقط.

ومع أن الفكر الغربي شهد نزعات غالية في تقدير منزلة الاستقراء إلا أنه لم يخلُ من النزعات المضادة، التي تقوم على التقليل من شأنه وتسعى إلى نقده وتقويضه، ومن أشهر العلماء الذين تبنوا هذا الموقف في القرن العشرين كارل بوبر ودوهيم وغيرهما ممن اندرج ضمن تيار نقد العلم[2].

وقد قدموا نظرات نقدية عديدة للنزعة الاستقرائية، أثبتوا من خلالها فساد تلك النزعة وفقدانها للاتساق والانضباط المعرفي، والأمور التي تكشف عن الخلل المنهجي في النزعة الاستقرائية متعددة، **وسنعرض لأهمها فيما يلي من الأفكار**:

١ ـ المناقضة لطبيعة المعرفة الإنسانية:

وذلك أن النزعة الاستقرائية تقوم على اعتماد المنهج التجريبي في المعرفة، ذلكم المنهج الذي يرى أن مصادر المعرفة الإنسانية منحصرة في مصدر واحد وهو الخبرة الحسية، وفي وسيلة واحدة هي الحواس فقط، ولأجل هذا مالوا إلى الغلو في الاستقراء واعتباره الطريق الوحيد للحكم المنضبط.

والحقيقة أن مصادر المعرفة الإنسانية ليست منحصرة في مصدر واحد، وإنما تتسم مصادرها بالتركيب والتداخل، وقد سبق في أثناء البحث إثبات

---

(١) انظر: نحو فلسفة علمية (٣٢ ـ ٣٣).

(٢) انظر: فلسفة العلم في القرن العشرين، دونالد جيليز (٩١)، وفلسفة العلم في القرن العشرين، يمنى الخولي (٣٤٦).

استحالة قيام المعرفة الإنسانية على مصدر واحد[1]، وبالتالي فإن الاستقراء وحده لا يمكن أن يكون قائما بكل ما تتطلبه المعرفة الإنسانية.

٢ ـ تعذر الاستقراء الخالص:

يصر الغلاة في العلم على تصوير المنهج العلمي بأنه منهج استقرائي خالص، ولكن هذا التصوير غير صحيح البتة، فالعلم التجريبي ليس مجرد انعكاس لصورة الواقع التجريبي فحسب، من غير تأثر بأي بُعد آخر، وإنما هو في الحقيقة خاضع لتأثير عقل الإنسان وطباعه وقدراته وميوله ومواقفه وخياله، فالبُعد الذاتي متجذر فيه بصورة عميقة، وفي بيان ذلك يقول أينشتاين: «ليس العلم مجموعة من القوانين، وثبتًا بالوقائع غير المترابطة فيما بينها، إنه من خلق العقل الإنساني بواسطة أفكاره وتصوراته... إن التصورات الفيزيائية مخلوقات حرة للعقل الإنساني، وليس كما يظن: محددة فقط بالعالم الخارجي»[2].

وقد بيَّن كثير من العلماء الفرنسيين وغيرهم أنه لا وجود للاستقراء الخالص، وأنه يستحيل بناء معرفة علمية متماسكة بمجرد الاستقراء، وأكدوا أنه لا بد من اشتراك الاستنباط المتضمن لتدخل العقل الإنساني في صناعة العلم.

ومن أقدم من اتخذ موقفًا نقديًا من النزعة الاستقرائية الفيلسوف وليم هيوول (١٨٦٦م)، فقد صحبه في آخر حياته شعور جاد بأن الاستقراء لا يكفي وحده، وأدرك بجلاء أن المعرفة الإنسانية ليست محصلة التجريب فقط، وإنما هي محصلة تفاعل العقل الإنساني ومكوناته مع معطيات الحس الخارجية، ولكن عصره لم يكن يسمح بإسقاط الاستقراء، فاكتفى هيوول بالتأكد على أن الاستقراء والاستنباط يصعدان ويهبطان الدرج نفسه[3].

ومن أهم من نبَّه على الخلل المنهجي في النزعة الاستقرائية وأثبت بأن المعرفة الإنسانية جملة لا تقوم على الاستقراء وحده: الفيلسوف هنري بوانكاريه، حيث يقول: «كثيرًا ما يقال: قم بالتجربة بلا أفكار مسبقة، وهذا أمر محال، لا لأنه يجعل كل التجارب عقيمة فحسب، بل أيضًا لأنه لا يتهيأ لنا لو

---

(١) انظر: الفصل الأول من الباب الثاني، عند الحديث عن المذهب التجريبي.
(٢) مدخل جديد إلى الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي (٧٠ ـ ٧٢).
(٣) انظر: فلسفة العلم في القرن العشرين، يمنى الخولي (١٤٠).

أردناه، حيث إن كل واحد منا يحمل رؤية للعالم، ولا يمكنه التخلص منها بيسر، فعلينا مثلًا أن نستعمل اللغة، وهي إنما قُدّت من أفكار مسبقة»[1].

ومن أشهر من أكد على استحالة وجود استقراء خالص الفيلسوف الفرنسي كارل بوبر، فإنه اهتم بنقد النزعة الاستقرائية كثيرًا، وجعل ذلك أحد مكونات مشروعه الرئيسية، وكرر مرارا أن العقل الإنساني لا يبدأ في بحثه العلمي من الملاحظة مباشرة، وإنما يعتمد على أفكار سابقة على الملاحظة، فالاعتقاد بأنه يمكن أن نبدأ من الملاحظات الخالصة وحدها بمعزل عن أية فكرة سابقة أمر محال[2].

وقد حاول بوبر أن يوضح فكرته المنهجية بطريقة ظريفة معبرة، فبدأ إحدى محاضراته في فيينا بأن قال لطلاب الفيزياء: ليمسك كل واحد منكم بالقلم والورقة، لاحظوا بعناية ودقة، سجلوا ما تلاحظونه!!

بالطبع تساءل الطلاب عما يريد بوبر أن يلاحظوه، فعبارة «لاحظ» لا تعني شيئًا بنفسها، فالعالم لا يلاحظ فحسب، فالملاحظة دائما منتقاة، تواجهها مشكلة مختارة من موضوع ما، ومهمة محددة، واهتمام معين ووجهة من النظر خاصة[3].

وبوبر في جهوده النقدية لأصحاب النزعة الاستقرائية لا ينكر أهمية التجربة ولا أهمية الاستقراء ذاته، وإنما ينكر عليهم تصورهم الغالي في قيمة الاستقراء، وأنه كافٍ وحده في بناء المعرفة وتشكلها.

ثم جاء بعد بوبر الفيلسوف الفرنسي دوهيم، وهاجم أتباع النزعة الاستقرائية بالقوة نفسها التي كانت عند بوبر، وأقام ضد دعوتهم اعتراضات عديدة، أثبت من خلالها استحالة الاستقراء الخالص، وأن النظريات العلمية يؤثر فيها العقل الإنساني تأثيرًا عميقًا[4].

وفي التأكيد على استحالة الاستقراء الخالص وضرورة اشتراكه مع

---

(١) العلم والفرضية (٢١٩)، وانظر: المرجع نفسه (٨٩).

(٢) انظر: فلسفة العلم في القرن العشرين، دونالد جيليز (١٥٣)، وفلسفة العلم، فيليب فرانك (٣٦٣ ـ ٣٦٤).

(٣) انظر: فلسفة العلم في القرن العشرين، يمنى الخولي (١٣٩).

(٤) انظر: فلسفة العلم في القرن العشرين، دونالد جيليز (٢٠٧ ـ ٢٢٠).

الاستنباط يقول كارل هميل: «وحيث إن البحث العلمي لا يمكن استقرائيًّا بالمعنى الضيق الذي تناولناه بشيء من التفصيل أمكن أن يقال: إن البحث العلمي بمعنى أوسع، بقدر ما يتضمن قبول الفروض على أساس المعطيات التي لا تقدم بينة حاسمة بطريقة استنباطية»[١].

ويقول البروفيسور أ. ي. مانديز في بيان أهمية الاستنباط في البحوث العلمية واستحالة الاعتماد على الاستقراء فقط: «إن الحقائق التي نتعرفها مباشرة تسمى الحقائق المحسوسة، بيد أن الحقائق التي توصلنا إلى معرفتها لا تنحصر في الحقائق المحسوسة، فهناك حقائق أخرى كثيرة لم نتعرف عليها مباشرة، ولكننا عثرنا عليها على كل حال، ووسيلتنا في هذا السبيل هو الاستنباط، فهذا النوع من الحقائق هو الذي نسميه حقائق مستنبطة، والأهم هنا أن نعرف أنه لا فرق بين الحقيقتين، وإنما الفرق في التسمية فقط، من حيث تعرفنا على الأولى مباشرة، وعلى الثانية بالواسطة، والحقيقة دائمًا هي الحقيقة سواء عرفناها بالملاحظة أو الاستنباط».

ثم يضيف: «إن حقائق الكون لا تدرك الحواس منها إلا القليل، فكيف يمكن أن نعرف شيئًا عن الكثير الآخر؟! هناك وسيلة، وهي الاستنباط والتعليل، وكلاهما طريق فكري، نبتدئ به بواسطة حقائق معلومة، حتى ننتهي بنظرية: أن الشيء الفلاني يوجد هنا ولم نشاهده مطلقًا»[٢].

وكل ما سبق يؤكد أن المعرفة الإنسانية لا تقوم على مصدر واحد فقط، وأن الاستقراء الخالص الذي لا يقوم إلا على المواد الحسية غير متحقق الوجود بالفعل.

فإذا كان المنهج العلمي إذن ليس منهجًا تجريبيًّا خالصًا، وإنما يجمع بين مكونات تجريبية وأخرى غير تجريبية قائمة على الاستنباط والتأمل، فإنه لا فرق بينه وبين المنهج المتبع في إثبات الوجود الإلٰهي والأصول الدينية الأخرى، فمنهج الاستدلال فيها يجمع أيضًا بين مكونات تجريبية وأخرى قائمة على الاستنباط، وفي بيان هذا الاتفاق في منهجية الاستدلال يقول الفيلسوف والعالم

---

(١) فلسفة العلوم الطبيعية (٢٦).

(٢) الإسلام يتحدى، وحيد الدين خان (٤٧).

الطبيعي ميريت ستانلي كونجدن بعد أن ذكر أن العلوم التجريبية تقوم على الاستدلال الاستنباطي والتسليمي: «إننا لنستطيع أن نستخدم نفس المنطق الاستدلالي في إدراك وجود الله ومعرفة صفاته»[١].

٣ ـ العجز عن الإثبات:

وذلك أن الغلاة في المنهج الاستقرائي ينطلقون ـ كما سبق التنبيه عليه ـ من إيمانهم بالمذهب التجريبي، ولكن هذا المذهب يستلزم بالضرورة القضاء على الأصول التي يعتمد عليها الاستقراء؛ وذلك أن حقيقة الاستقراء ترجع إلى إمكان التنبؤ بالمستقبل، والتنبؤ بالمستقبل يقوم على التسليم بمبدأ ثبات خصائص الأشياء واطراد التتابع بينها، وهذه المبادئ لا يستطيع المذهب الحسي إثباتها، بل يستلزم إنكارها.

فوقع أتباع النزعة الاستقرائية في مأزق معرفي شديد؛ إذ إنهم يأخذون بمنهج استدلالي ويحصرون طرق المعرفة فيه، وفي الوقت نفسه يؤمنون بأصول فلسفية تقضي على مبرراته ومستنداته، وفي تصوير هذا المأزق يقول برتراند رسل: «لن يمكننا أبدا أن نستخدم التجربة لإثبات مبدأ الاستقراء دون الوقوع في الدور، ومن ثم علينا إما أن نقبل مبدأ الاستقراء على أساس وضوحه الذاتي، أو أن نمتنع عن تقديم أي تبرير لتوقعاتنا المتعلقة بالمستقبل»[٢].

وفي تأكيد مأزق الحسيين مع الاستقراء يقول هانز ريتشنباخ: «هذا هو المأزق الذي يقع فيه صاحب النزعة التجريبية: فإما أن يكون تجريبيًّا كاملًا، ولا يقبل من النتائج سوى القضايا التحليلية أو القضايا المستمدة من التجربة، وعندئذ لا يستطيع القيام باستقراء ويتعين أن يرفض أي قضية عن المستقبل، وإما أن يقبل الاستدلال الاستقرائي، وعندئذ يكون قد قبل مبدأ غير تحليلي، ولا يمكن استخلاصه من التجربة، وبذلك يكون قد تخلى عن التجربة، وهكذا تنتهي التجريبية الكاملة إلى القول: إن معرفة المستقبل مستحيلة»[٣].

ونتيجة لقوة المأزق الذي وقع فيه أتباع النزعة الاستقرائية وعمقه، فإنهم لم

---

(١) الله يتجلى في عصر العلم، تحرير جون كلوفر مونسيما (٢٣).
(٢) فلسفة القرن العشرين، دونالد جيليز (١٥٧).
(٣) نشأة الفلسفة العلمية (٩٣).

يخرجوا فيه برؤية واضحة متسقة، واختلفت مواقفه في محاولة الخروج منه إلى أربعة مواقف أساسية، وقد عرضنا لها في الفصل السابق[1]، ويعبر برتراند رسل عن مقدار تلك الأزمة، فيقول: «الاستقراء لم يزل مشكلة منطقية بلا حل!»[2].

وهذا العجز من أقوى الأمور التي أثارها كارل بوبر في وجه الغلاة في الاستقراء، ومن أشد المسوغات التي اعتمد عليها في الحكم على الاستقراء بالخرافة![3].

الأصل الثالث: الاقتصار على تفضيل المنهج العلمي:

بعد أن تطور العلم في القرن العشرين، وتجلت معالم النقص الشديد بادية في كيانه، وظهرت أعلام القصور مشرعة ترفرف على بنيانه، وتراكمت الأسئلة والاعتراضات على منهجه ومساره البحثي، أخذ عدد من الغلاة في العلم يتراجع عن دعواهم التي صموا بها الآذان في القرن التاسع عشر وما بعده من أن المنهج العلمي يتصف بالصحة الخالصة، وأنه السبيل الوحيد الذي يغني الإنسانية عن كل سبيل، تراجعوا عن ذلك كله إلى درجة أقل تحمسًا وأكثر تواضعًا، فأخذ كثير منهم يقر بأن المنهج العلمي ليس سالمًا من الإشكالات، وليس خاليًا من العيوب، ولا هو مصفى من الشوائب، ولكنه مع ذلك يبقى أفضل المناهج وأقلها عيوبًا وأكثرها دقة وثقة في النتائج[4].

وطفقوا يقولون في سياق تبرير موقفهم التفضيلي للعلم: إن العلم يقوم على التقريب والاحتمال، ويعترف بالقصور والنقص، وإنه يقبل التغير والتبدل بخلاف المنهج الديني، وجعلوا ذلك مقياس التفضيل ومعيار التقديم، وحكموا على كل المناهج التي لا تقبل بذلك بالكساد وعدم النفع وفقدان القبول، وفي توضيح هذا المعنى يقول برتراند رسل: «إن العقيدة الدينية تختلف عن النظرة العلمية في أنها تزعم أنها تجد الحقيقة الخالدة واليقينية بصورة مطلقة، في حين إن العلم غير

---

(١) انظر: الفصل الأول من الباب الثاني، عند الحديث عن المذهب التجريبي.

(٢) النظرة العلمية (٧٠).

(٣) انظر: فلسفة العلم في القرن العشرين، دونالد جيليز (١٥٦)، وفلسفة كارل بوبر، يمنى الخولي (٦٦ ـ ٧٠).

(٤) انظر: لماذا الدين ضرورة، هوست سميت (٨١).

نهائي على الدوام، ويتوقع ضرورة إدخال التعديلات على النظريات الحالية إن عاجلًا أو آجلًا، فضلًا عن أنه يدرك أن طريقته من الناحية المنطقية غير قادرة على الوصول إلى براهين كاملة ونهائية. . .

ومن ثم نرى أن العلم يشجع التخلي عن البحث عن الحقيقة المطلقة، ويستبدل بها ما يمكن تسميته بالحقيقة التقنية المنتمية إلى أية نظرية يمكن استخدامها بنجاح في الاختراعات أو التنبؤات بالمستقبل»[1].

ومع اعتراف برتراند رسل بعمق الإشكالات المعرفية التي يوصل إليها الاقتصار على المنهج العلمي، إلا أنه يصر على التمسك به؛ لأنه لا يرى بديلًا عنه إلا المنهج الديني، وهو لا يرغب فيه، فيقول: «بينما العلم من حيث هو بحث عن المقدرة تزداد انتصاراته زيادة مستمرة، فإن العلم من حيث هو بحث عن الحق قد قتله الشك الذي أنتجته مهارة العلم.

وليس من سبيل لإنكار أن هذا موقف يؤسف له، لكن لا يسعني التسليم بأن الموقف يتحسن بإحلال الخرافة محل الشك، كما يدعي كثير من أبرز العلماء.

قد يكون الشك أليمًا، وقد يكون جديبًا، ولكنه على الأقل مخلص أمين، وثمرة من ثمار البحث عن الحقيقة، وربما كان الشك مرحلة مؤقتة، ولكن النجاة الحقة منه لا تكون إلا بالعودة إلى العقائد المنبوذة التي تنتمي إلى جيل أغبى من هذا الجيل»[2].

ولكن هذه الدعوى لا تختلف كثيرًا عن الدعاوى التي سبقتها، فهي أولًا قائمة على فكرة الشمولية المستحيلة؛ إذ حقيقة هذه الدعوى أن المنهج العلمي أفضل منهج بحثي يستطيع أن يجيب على كل الاحتياجات الإنسانية، فلم يتغير في الدعوى العلموية إلا بالانتقال من مرحلة الجزم إلى مرحلة التصريح بالأفضلية فقط.

والحقيقة كما سبق التنبيه عليها أنه لا يوجد منهج واحد يمكنه أن يلبي كل الاحتياجات الإنسانية، وإنما لا بد من تضافر مناهج متعددة، واجتماع مصادر

---

(١) الدين والعلم (١٠).

(٢) النظرة العلمية (٩١).

مختلفة تشترك جميعها في تغطية أكبر قدر من احتياجات المعرفة الإنسانية.

إن الاعتراضات التي أوردت على النزعة العلموية لا تهدف إلى منازعة الغلاة في العلم في جزمهم بصحة المنهج العلمي، وإنما تهدف بشكل أساسي إلى دعوى انحصار الحق في منهج واحد، فقد أورد المعترضون على الغلاة في العلم اعتراضات كثيرةِ تتعلق بصحة الدعوى نفسها، وتقصد إلى نقض أساس المبدأ الذي تقوم عليه، وليس إلى جزمهم بصحته، فالانتقال من مرحلة الجزم بالصحة إلى مرحلة التفضيل لا يدفع تلك الاعتراضات الحقيقية البتة.

ثم إن الأفضلية في تقديمِ المناهج البحثية على بعضها مندرجة ضمن الأمور النسبية الاعتبارية، التي تختلف باختلاف طبيعة الموضوعات، فالموضوعات الطبيعية لها مناهج محددة هي الأفضل في بحثها، والموضوعات الإنسانية لها مناهج محددة هي الأفضل في دراستها.

فالجزم بأن منهجًا ما هو المنهج الأفضل على كل المناهج البحثية الأخرى من غير اعتبار لاختلاف طبيعة الموضوعات التي هي محل البحث والدراسة ضرب في العماية وتعمق في الضلالة المنهجية.

الركيزة الثانية

الاعتماد على فرضية التطور البيولوجي «الدارويني»

حقيقة فرضية التطور:

تعد نظرية التطور من أشهر النظريات المنسوبة إلى العلم التي يعتمد عليها المعارضون للأديان، فإنه بعد أن ضعف إيمان العلم التجريبي بالحتمية، وأضحى التسليم بها موقفا ضعيفا هزيلا، انتقل المعارضون للأديان من الملاحدة وغيرهم إلى الاستمساك بنظرية التطور والتشبث بها، فقد أضحت الملاذ الأكثر أمنا لموقفهم، والمأوى الذي وجدوا فيه ما يمكن أن يقوي من جانبهم في مواجهة أهل الأديان، بعد أن انفرطت من أيديهم حجة الحتمية.

وتنسب نظرية التطور في العادة إلى العالم البيولوجي داروين، ومع ذلك فهو لم يكن أول من اكتشف نظرية التطور في الفكر الغربي، فقد سبقه إليها عدد من العلماء، من أشهرهم لارماك في كتابه «فلسفة الحيوان» الذي نشره سنة ١٨٠٩م.

وتعد نظرية التطور من أكثر النظريات تعقيدا وتشابكا بين الفروع، وقد ابتدأ داروين نشر نظريته في كتابه «أصل الأنواع» الذي نشر سنة (١٨٥٩م)، وخلاصة ما انتهى إليه: أن الكائنات الحية تشترك في أصل واحد أو أصول متعددة قليلة، حيث كانت في أصلها عبارة عن كائن حقير ذي خلية واحدة، ثم أخذ هذا الكائن في التطور والارتقاء، وتشكلت منه الأنواع الحيوانية المختلفة مع مرور الوقت، فالأنواع الحيوانية كلها بينها علاقات نسب من حيث أصل الحياة، فلم يوجد منها نوع ابتدأ في خلقته بمفرده من غير أن يمر بسلسلة التطور.

وفي بيان داروين لأصل فكرته يقول: «لا يمر بي خلجة من الشك في أن

ما كنت أقطع به ـ كما قطع الطبيعيون ـ من القول بأن كل نوع من الأنواع قد خلق مستقلًّا بذاته خطأ محض، وإني اليوم لعلى تمام الاعتقاد بأن الأنواع دائمة التغير، وأن الأنواع التي نعتبرها من توابع الأجناس هي أعقاب متسلسلة عن أنواع طواها الانقراض، وعلى الاعتبار ذاته تكون كل التنوعات التابعة لنوع ما أعقابًا متسلسلة عن ذلك النوع، وإني فوق ذلك لشديد الاقتناع بأن الانتخاب الطبيعي هو السبب الأكبر والمهيئ الأقوى لحدوث التغايرات»[١].

وإذا كانت الحياة كلها راجعة إلى عملية التطور، فإن تلك العملية قائمة على قانون الانتخاب الطبيعي، فإن أنواع الحيوانات تتنازع البقاء على الحياة فيما بينها وفيما بينها وبين الطبيعة، وبسبب ذلك التناحر تنزع الأنواع إلى الاحتفاظ بالصفات النافعة وتتوارثها عبر الأجيال، وعن طريق قانون الانتخاب الناتج عن ذلك الصراع تنمو الحياة وتسير عجلة التطور، وتتخلص الأنواع الحيوانية من الأعضاء الفاسدة، ولا تُبقي إلا على الأصلح، وفي بيان داروين لذلك يقول: «ولقد أطلقت اصطلاح الانتخاب الطبيعي على هذه السُّنَّة، سُنَّة تثبيت كل تحول مهما يكن تافهًا متى كان ذا فائدة، مشيرًا بذلك إلى علاقته بقدرة الإنسان في الانتخاب»[٢].

ومع طول مدة الارتقاء والتنقية تنوعت الأنواع الحيوانية واختلفت صورها وأشكالها، وقانون الانتخاب وبقاء الأصلح خاضع للظروف المناخية والجوية والطارئة على الحياة في تلك المراحل، وباستمرار ذلك التطور تتحسن الأنواع الحيوانية بشكل كبير.

ولم يتعرض داروين في كتابه «أصل الأنواع» لأصل الإنسان، ولم يطبق عليه نظريته تطبيقا مباشرا، ولكنه في كتابه الآخر «نشأة الإنسان» طبق نظرية التطور مباشرة على حياة الإنسان، وتوصل إلى أن الإنسان وغيره من الحيوانات ـ وخاصة القرود ـ تشترك في جنس حيواني واحد.

ويعد ما قرره داروين في نظريته مخالفًا لما جاء في الأديان السماوية في قصة خلق آدم أبي البشر ومتعارضا معها غاية التعارض؛ وذلك أن الكتاب

---

(١) أصل الأنواع، داروين (٦٠).

(٢) المرجع السابق (١/ ١٩٢).

المقدس يثبت أن آدم خلق خلقًا خاصًا مباشرًا، ولم يكن نتيجة تطور من حيوانات أخرى سابقه عليه، ونظرية داروين تقرر نقيض ذلك.

وجعل بعضهم فرضية التطور متناقضة مع دليل من أشهر الأدلة التي يعتمد عليها المؤمنون في إثبات خلق الله للكون، وهو دليل التصميم، حيث يقوم هذا الدليل على أن الله صمم هذا الكون ورتب قوانينه وفق خطة مرسومة سلفًا، وأن الكون يجري على هذه الخطة لا يحيد عنها، ولكن فرضية داروين ـ في نظره ـ تقرر أن الكون يسير وفق قانون الانتخاب الطبيعي، الذي يتراكم عبر الأيام والأعوام، ويقوم على المصادفة[١].

ونتيجة لذلك قام رجال الكنيسة بمهاجمة داروين ونظريته، ووصفوها بأقبح الأوصاف وأقذعها، وحكموا عليها بالكفر والزندقة، وقامت بينهم وبين أتباع داروين صدامات عنيفة جدًا، تعد من أقوى ما شهده التاريخ الأوروبي من صدامات بين العلم والدين[٢].

أثر نظرية التطور على الفكر الغربي:

وقد كان لهذه النظرية أثر بليغ وخطير على العقل الغربي بأجمعه، ونتيجة لذلك التأثير جعل روبرت داونز كتاب «أصل الأنواع» لداروين مندرجًا ضمن قائمة الكتب التي غيَّرت وجه العالم[٣]، ووصف بعض الدارسين وقع هذا الكتاب بين معاصريه بقوله: «كأنه نار هائلة شبت في أكداس من الهشيم»[٤]، وفي بيان تأثيرها يقول جيمس بيرك: «أحدثت نظرية داروين أصل الأنواع دويًّا في العالم يشبه دوي انفجار القنبلة»[٥]، ويقول ستيفن جي كولد في تأكيد المعنى نفسه: «تعد السيطرة التي حصلت عليها نظرية أصل الأنواع على عقلية الناس في الغرب من أبرز الأحداث في تاريخ الفكر الإنساني»[٦]، ويقول ديفيد كوامن:

---

(١) انظر: تكوين العقل الحديث، جون هرمان راندال (٢/ ٢٢٢)، ومنابع الحياة، إسحاق أزيموف (٦٤).

(٢) انظر: بين الدين والعلم، أندرو ديكسون وايت (٢٩٢ ـ ٢٩٤)، ومعالم تاريخ الإنسانية، ويلز (٤/ ١٣١٣ ـ ١٣١٥)، وعندما تغير العالم، جيمس بيرك (٣٣٥ ـ ٣٣٦).

(٣) كتب غيرت وجه العالم (٢٩٧).

(٤) المرجع السابق (٢٩٨).

(٥) عندما تغير العالم، جيمس بيرك (٣٣٥).

(٦) صخرتا الزمن ـ الدين والعلم في امتلاء الحياة ـ (١٦٤).

«يمكن القول بثقة: إن كتاب أصل الأنواع هو أحد أعظم الكتب تأثيرًا على الإطلاق»[١].

وذكر بعض المؤرخين أن نظرية داروين تعد إحدى أهم ثلاث نظريات غيرت التفكير في العقل الغربي، مع نظرية كوبرنيكوس في علم الفلك، ونظرية نيوتن في الفيزياء[٢].

وفي تصوير أثرها على الدين وقضاياه يقول فرانكلين باومر: «بعد أن ظهرت هذه النظرية في الطبيعة البشرية غدا أثر الداروينية على الدين من الأمور التي يسهل التكهن بها إلى حد ما، وكل ما تيسر لها تحقيقه هو تضخيم الأزمة الدينية التي كانت تجتاح أوروبا على هذا العهد، وليس من شك أن الداروينية لم تكن المتسبب الوحيد في تزعزع الإيمان الديني في أواخر القرن التاسع عشر، وفي بعض أجزاء أوروبا، لم تكن أهم العوامل المساعدة على ذلك، ولكن على الجملة، وبمضي الزمان ساهمت الداروينية مساهمة قوية في مواصلة الحرب بين العلم واللاهوت، وفي مصرع الدين كما يفهم تقليديًّا، وفي بزوغ أوروبا علمانية جديدة»[٣].

وفي بيان عمق أثرها في نفوس الناس يقول المؤرخ الإنجليزي ويلز: «والحق أنه لم يخل عصر من العصور من متشككة في الدين... فأما الآن ـ بعد نظرية داروين ـ فقد أصبحت المسيحية بوجه الإجمال متشككة؛ إذ مست هذه الخصومة الجديدة كل إنسان قرأ كتابًا أو سمع محاورة بين أذكياء... وقد أصيب العالم بنقص حقيقي في الإيمان بعد سنة ١٨٥٩م، وكثيرًا ما كان ذهب الدين الإبريز ينبذ ويطرح مع الكيس البالي الذي ضمه بين دفتيه زمنًا طويلًا، ولكن أحدًا لم يسترجعه بعد الآن»[٤].

---

(١) داروين مترددًا (١٦٥).

(٢) انظر: مواقف حاسمة في تاريخ العلم (٣٦٢)، وانظر مزيدا في أثر نظرية داروين: أثر العلم في المجتمع، برتراند رسل (١٢، ١٧)، والنظرة العلمية، برتراند رسل (٣٦)، وقصة العلم، ج.ج.كراوثر (١٧٨)، وحكمة الغرب، برتراند رسل (٢/ ٢٢٥)، وتاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل (٣/ ٣٤٤)، وداروين، مايكل أيورس (٣٥١)، ومنابع الحياة، إسحاق أزيموف (٦١، ٦٤ ـ ٦٩)، ومواقف حاسمة في تاريخ العلم، جيمس كونانت (٤٠٦، ٤١٠)، وملقى السبيل، سليمان مظهر (١٠٩).

(٣) الفكر الأوروبي الحديث ـ القرن التاسع عشر ـ (١٠٨).

(٤) معالم تاريخ الإنسانية (٤/ ١٣١٥ ـ ١٣١٦).

ويقول برتراند رسل في بيان أثر نظرية داروين على اللاهوت: «لقد سدد مذهب داروين إلى علم اللاهوت ضربة قاسية، تمامًا كما فعل كوبرنيكوس في علم الفلك، فالداروينية لم تجعل فحسب من الضروري التخلي عن الاعتقاد بثبات الأنواع، والتخلي عن فكرة إتيان الله بأفعال الخلق المنفصلة، التي تبدو أن سفر التكوين في الكتاب المقدس يؤكدها، بل إنها جعلت من الضروري أن نفترض انقضاء حقب سحيقة منذ بداية الحياة، الأمر الذي صدم مشاعر المؤمنين بالأرثوذكسية الدينية، ولم يعد من الضروري التخلي فقط عن طائفة من المحاجات الدالة على وجود إله رحيم، والقائمة على تأقلم الحيوانات الرائع البديع مع بيئتها، وهو الأمر الذي أصبح يفسر على أنه نتيجة الانتخاب الطبيعي، ولكن الأدهى من كل هذا أن المدافعين عن نظرية التطور تجرؤوا وأكدوا أن الإنسان ينحدر من الحيوانات الأدنى»[١].

ويجعل القس رافي زكراياس أثر فرضية التطور أعمق من كل المشاهد الصراعية التي سبقتها فيقول: «جاليليو لم يكن التحدي الوحيد الذي واجهته الكنيسة، فقد جاءت نظرية داروين التي سرت كموجة صدمة بين أوصال العالم المسيحي؛ وذلك لأن فكرة نشوء البشر من عالم الحيوان عن طريق الانتخاب الطبيعي وضعت الفأس على أصل شجرة الاعتقاد الديني، فبعد جاليليو تهاوت الأفكار الثانوية الطرفية التي آمنت بها الكنيسة كما يسقط التفاح من الشجرة، إلا أنه بعد داروين اقتلع جذع شجرة الإيمان الضخم الذي كان يتشبث بشدة بجذر الله الخالق، الضربة الأولى جعلت الكنيسة موضع شك وارتياب، ولكنها لم تزحزح مكانة الله، إلا أنه في أعقاب النظرية التطورية الداروينية أصبح الإيمان بالله نفسه عرضة لهجوم شديد، وأصبح العقل الإلحادي أمرًا واقعًا يدعمه العلم»[٢].

مركزية فرضية التطور لدى التيار الإلحادي:

وقد استغل أتباع الاتجاه المادي وغيره نظرية داروين غاية الاستغلال في مهاجمة الأديان، وصيروها حجة لهم من أقوى الحجج التي يستندون إليها في

---

(١) الدين والعلم (٧٠).

(٢) الوجه الحقيقي للإلحاد (٢٦).

تدعيم مواقفهم، بل بالغ بعضهم في التمسك بها إلى درجة التعسف والشطط، يقول ز. هـ. سكون: «إن نظرية النشوء جاءت لتبقى، ولا يمكن أن نتخلى عنها حتى ولو أصبحت عملًا من الاعتقاد»[1]، ويقول السير تركيت (١٩٥٥م): «الارتقاء غير ثابت، ولا يمكن إثباته، ونحن نؤمن بهذه النظرية لأن البدل الوحيد هو الإيمان بالخلق المباشر، وهو أمر لا يمكن حتى التفكير فيه»[2].

وفي تأكيد ذلك يقول جون لويس: «نظرية الارتقاء لا تستبعد قوى ما فوق الطبيعة من عملية الخلق فحسب، بل تضع بدل هذه القوى تطور الحياة الطبيعي، وقد كان هذا تجديدًا مدهشًا»[3]، ويقول إنجلز ـ صديق ماركس ورفيقه ـ: «لا مجال مطلقًا لوجود خالق أو حاكم في هذا الزمان الذي ظهرت فيه نظرية التطور التي يقوم عليها الكون»[4].

وذكر عالم البيولوجيا فرانسيسكو أيالا أن أعظم إنجازات داروين هو الطريقة التي أوضح بها أن تطور الحياة هو نتيجة عملية طبيعية واختيار طبيعي دون حاجة للجوء إلى خالق[5]، وذكر مايكل دينتون ـ عالم البيولوجيا الجزيئية الأسترالي ـ «أن الداروينية قطعت علاقة الإنسان بالله، ووضعته نتيجة لذلك تحت رحمة الرياح، تجرفه في العالم حيث تشاء دون هدف»[6].

وبالغ الماديون حماسة في تبني نظرية التطور وسعوا إلى توسيع دائرتها حتى صيروها فلسفة شاملة لكل الحياة ومعالم الكون، فليس العالم البيولوجي وحده هو المتطور، بل كل ما في الوجود يتطور وينتقل انتقالات عشوائية من مرحلة إلى مرحلة، وبات التطور سيفًا مسلطًا على كل مكون في الحياة الإنسانية، وأصبحت جميع العلوم والمجالات ـ الاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية والدينية ـ خاضعة لعملية التطور، ولم يسلم منها شيء في الوجود، وقد وصفها جون هرمان راندال

---

(١) مذهب النشوء والارتقاء، منيرة الغاياتي (٦).

(٢) الإسلام يتحدى، وحيد الدين خان (٤٠)، وانظر مقالات أخرى: خرافة الإلحاد، عمرو شريف (١٨٤ ـ ١٨٧).

(٣) الإنسان والارتقاء (٨).

(٤) الشيوعية وقوانين الإسلام (٢٠).

(٥) القضية الإيمان، لي ستروبل (١١٤).

(٦) المرجع السابق (١١٤).

بأنها «أكبر مفهوم ثوري في تفكير الإنسان حول نفسه وعالمه خلال السنوات المائة الأخيرة»[١].

بل زاد الملاحدة من التهويل من شأن تلك النظرية وصيروها الكتاب المقدس لهم وحجر الزاوية في فكرهم، وسعوا إلى محاربة كل من يتعرض لها أو يحاول نقدها، وفي بيان ذلك يقول جيرريفكين: «فرضية التطور وضعت في النقطة المركزية من نظامنا التعليمي، وأقيمت جدران عالية حولها لحمايتها من أية إساءة، ولضمان عدم المساس بها؛ لأن أقل خدش فيها قد يقود إلى التشكيك في الأساس الفكري الكلي للرؤية العالمية الحديثة»[٢].

وذكر الفيلسوف الإنجليزي المعاصر أنتوني فلو ـ وهو ممن رجع عن الإلحاد إلى الإقرار بوجود الله ـ أن فرضية التطور تعد «من أهم الحجج التي يستند إليها الملاحدة؛ لتفسير تنوع الكائنات الحية دون الحاجة إلى وجود الله خالق؛ لذلك أصبحت هذه النظرية من موضوعات المناظرة المفضلة بين الماديين والمؤمنين»[٣].

ولأجل ذلك مارس الملاحدة ألوانا من العنف والتضييق على كثير من الباحثين الذين يقررون خلاف نظريتهم التطورية، وسعوا إلى الإضرار بهم وقطع الأرزاق عنهم وفصلهم من أعمالهم وتشويه صورتهم[٤].

يقول دقلس ديور: «إن الذين لا يؤمنون بنظرية التطور يعتبرون لدى الهيئات العلمية المسيطرة غير أهل لأي منصب علمي، فترفض الجرائد والمجلات مقالاتهم، وتشجب الجمعيات العلمية مبتكراتهم، وتمتنع دور النشر عن نشر مؤلفاتهم، حقا لقد كممت أفواه المستقلين أيما تكميم»[٥].

---

(١) تكوين العقل الحديث (٢/١٣)، وانظر في تأثيرها على الأديان والمجتمعات: العلم والدين، إميل بوترو (٧٨، ٨٤، ١٥٠، ١٩٩، ٢٠٩)، وتكوين العقل الحديث، جون راندال (٢/١٤١، ١٤٣، ١٤٨، ١٧٠، ١٧٢، ٥٧١، ٥٧٢)، وعندما تغير العالم، جيمس بيرك (٣٣٥ ـ ٣٣٦).

(٢) التطور نظرية علمية أم إيديولوجيا، عرفان يلماز (٢٦).

(٣) رحلة عقل ـ ترجمة كتاب هناك إله ـ، عمرو شريف (٦٦).

(٤) انظر: التطور نظرية علمية أم إيديولوجيا، عرفان يلماز (١٢، ٤٠٨)، وخرافة الإلحاد، عمرو شريف (١٨٤ ـ ١٨٦).

(٥) مصرع الداروينية، محمد علي يوسف (٦٤).

ويقول ريتشارد دوكنز: «أي إنسان ينكر التطور هو إما جاهل - غبي - أو مجنون أو شرير، ولكني أفضل أن لا أفكر كذلك»[1].

ويقول البروفيسور دوان كيش: «إن الغالبية العظمى من العلماء ورجالات التربية والمعرفة يتخذون من العلم ستارًا ليفرضوا به على الناس آراءهم الخاصة بتطور الأحياء، إن استبدادية وديكتاتورية الكنيسة في العصور الوسطى قد حلت محلها استبدادية ودكتاتورية هذه النزعة المادية في تفسير الأشياء، ولا تسأل عن الضمانات التي تكفلها الدساتير لحرية الفكر، فقد انتهكت حرمتها انتهاكا، كما خنقت أنفاس البحث العلمي الحر تحت كابوس هذه المعتقدات المتزمتة التي يروج لها باسم العلم»[2].

وقد لاحظ عدد من الدارسين لطريقة تفكير أتباع فرضية التطور أن فرضيتهم تحولت إلى عقيدة ودين يحاربون لأجله كل ما يخالفهم، وأضحت إيديولوجيا تتحكم في تصوراتهم، ينطلقون منها في تأسيس مواقفهم العلمية والفكرية والدينية، وقد عبر العالم البريطاني ليونارد ماثيور عن قلق كثير من زملائه في مقدمة طبعة عام ١٩٧١م من كتاب «أصل الأنواع» فقال: «حقيقة التطور هي العمود الفقري لعلم الأحياء، وهذا يضع علم الأحياء في موضع غريب؛ لأنه علم قائم على نظرية غير مثبتة. إذن؛ هل هي علم أم عقيدة؟!»[3]، ويستعرض أستاذ علم الأحياء إيدوين جي كونكلين الحس الديني عند زملائه التطوريين فيقول: «يحظى مفهوم التطور العضوي بتقدير كبير لدى متخصصي علم الأحياء، وهو بالنسبة لكثير منهم موضع إخلاص ديني صادق؛ لأنهم يعتبرونه مبدأ تكامليا رفيعا»[4]، ويقول هارون يحيى بعد دراسة مطولة في تلك الفرضية: «الداروينية الجديدة لم تكن نظرية علمية أبدا، بل كانت مبدأ إيديولوجيا - إن لم تكن نوعًا من الديانة -؛ ولهذا السبب ظل أنصار نظرية التطور يدافعون عنها على الرغم من

---

(١) نقلًا عن تصميم الحياة، مايكل بيهي (٤٠٠)، وانظر: الفيلم الوثائقي «المطرودود» الدقيقة (٣١)، وهو منشور في اليوتيوب.

(٢) المرجع السابق (٦٥).

(٣) التطور نظرية علمية أم إيديولوجيا، عرفان يلماز (٤٠٣).

(٤) المرجع السابق (٤٠٤)، وانظر: خرافة الإلحاد، عمرو شريف (١٨٤)، وأصل الإنسان، هاني رزق (٣٧).

كل الأدلة المناقضة لها»[1].

تقويض فرضية التطور:

مع أن فرضية التطور تمثل الركن العلمي الأقوى والأشهر الذي يرتكز عليه الاتجاه الإلحادي الناقد للدين، وتعد الأساس الأشد الذي يستندون إليه في تأسيس مواقفهم وآرائهم، إلا أن تلك الفرضية باطلة من أساسها، وقد تعرضت إلى نقد عنيف من قِبل عدد كبير من العلماء والمفكرين على اختلاف تخصصاتهم العلمية، وكثير منهم ليسوا من أتباع الأديان كما سيأتي بيانه، وأثاروا حولها إشكالات معرفية وعلمية كثيرة، وأقاموا ضدها قدرًا كبيرًا من البراهين الدالة على بطلانها، وحشدوا من الأدلة والبيّنات ما يدل على أنها نظرية خاطئة في أصولها ومنطلقاتها ومستنداتها.

وتعمق بعض الدارسين فدخل إلى التفاصيل المندرجة ضمن هيكل فرضية التطور، وتتبعها بالدراسة والتمحيص، وكشف عن مواطن الخلل فيها[2].

وقد تشعبت المعارك الدائرة حول فرضية التطور بين المؤيدين والمعارضين، وتشتَّتت بهم السبل، وتوسعت بينهم الاحتجاجات والمجادلات، وتفرقت بهم المجالات والاختصاصات التي أخذوا في استثمارها في تدعيم المواقف والآراء، وأنتج كل فريق ـ المؤيد والمعارض ـ كمًّا كبيرًا من البحوث والمؤلفات.

وليس من غرض البحث في هذا السياق تتبع كل تلك المشاهد، فإن ذلك

---

(١) خديعة التطور (٣٤).

(٢) ومن أهم الكتب التي قصدت إلى نقد فرضية التطور: صندوق داروين الأسود ـ تحدي الكيمياء الحيوية لنظرية التطور ـ، مايكل بيهي، وقد اعتبر هذا الكتاب واحدا من أهم الكتب في القرن العشرين، نظرًا لما أحدثه من أثر، وكتاب شك داروين ـ النشوء المفاجئ لحياة الكائنات وحجة التصميم الذكي ـ، ستيفن ماير، وتصميم الحياة ـ اكتشاف علامات الذكاء في النظم البيولوجية ـ، ويليام ديمبسكي وجوناثان ويلز، والعلم وأصل الإنسان، آن جوجر ودوجلاس إكس وكيسي لسكين، وأيقونات التطور علم أم خرافة، جوناثان ويلز، والتطور نظرية علمية أم أيديولوجيا، يلماز عرفان، وغيرها كثير، فالقارئ في هذه الكتب وغيرها يجد فيها قدرًا كبيرًا من النقد لفرضية التطور، ويقف على قدر كبير من الأدلة والبراهين الدالة على بطلانها، وعلى قدر واسع من الإشكالات الواردة عليها.

يطول جدًّا، ويتطلب قدرًا من الطول لا يتناسب مع حجم هذه القضية من هيكل البحث ومساره.

ومع ذلك فإني سأركز على الأصول الكلية التي تكشف عن الخلل العميق في فرضية التطور، وتبين عن الخطأ الضخم الذي وقع في بنيانها، وتوضح حجم الانحراف الفظيع الذي وقع فيه الملاحدة في تمسكهم بها واعتمادهم عليها في إنكارهم لوجود الخالق والهجوم على الأديان.

وقبل الدخول في ذلك لا بد من التأكيد ابتداء على أن البحث هنا ليس متعلقًا بالتطور الذي يقع في بعض صفات النوع الواحد، ولا بالتغير الذي يحصل لبعض الأنواع الحيوانية عند تغير مكان عيشها، وإنما هو متعلق بأصل الفكرة الداروينية التي تزعم أن التطور واقع بين الأنواع الحيوانية ويتسبب في الانتقال من نوع إلى نوع آخر وفي إفناء النوع المنتقل منه[1]، فكل ما يذكر من معانٍ نقدية إنما هو متوجه إلى هذه الفكرة بخصوصها.

وتوضيح ما سبق يتحقق من خلال ما سيأتي من المادة النقدية:

١ ـ العجز عن الإثبات:

فمع عظيم المنزلة التي جعلها الملاحدة وأتباع الداروينية لفرضية التطور وكبير المكانة التي تتبوَّؤها لديهم، ومع كثرة الجهود المضنية التي بذلوها لإثبات صحتها وصدقها وتدعيم سلامتها، إلا أنها عند التحقيق والتأمل فيما قدموه من أدلة ومبررات وتوضيحات ما زالت في خانة الفرضية، وفي درجة التأمل العقلي، وما زالت هناك صعوبات كبيرة تعترض طريقها وأسئلة عميقة وجوهرية تؤكد عجزها عن القيام على سوقها.

وعجز أتباع فرضية التطور عن إثباتها يتجلى بأمور:

• **الأمر الأول**: أن التطور المدعى وانتقال الأنواع الحيوانية من طور إلى طور أمر لا يمكن ملاحظته ولا تجربته في المختبرات، فلا يمكن لأتباع فرضية التطور أن يقدموا للناس صورة واحدة من صور التطور خضعت للتجريب

---

(١) انظر: تصميم الحياة، ويليام ديمبكسي وجوناثان ويلز (٣١، ١٠٥، ١٨٩)، وصندوق داروين الأسود، مايكل بيهي (٤٤).

والاختبار، بل هم يقرون بأن عملية التطور لا يمكن أن تُرى لكونها بطيئة جدًّا وطويلة الأمد، بزمن يقدر بملايين السنين، وهذه الطريقة مخالفة لمنهجية البحث التجريبي الذي يدعون التمسك به، ويزعمون بأن أهل الأديان في إيمانهم بالله والغيبيات مناقضون له.

فبناء على ذلك المنهج فإنهم لا يمكنهم إثبات صحة فرضيتهم؛ لأنها لا يمكن إثبات صورها عن طريق التجريب والاختبار.

وفي إثارة هذا الإشكال يقول ويليام ديمبسكي: «يهمل الداروينيون انعدام الحالات الموثقة للانتواع الأولي ويتذرعون بالقول بأننا بحاجة لزمن طويل لنشاهد حدوث الانتواع، لكن إن كنا بحاجة لزمن طويل ليوثق الباحثون العلميون الانتواع الأولي، فلن يكون لدينا سوى دليل غير مباشر على الخطوة الأولى والأهم في التطور الدارويني، يصرح الداروينيون بانحدار الأنواع من سلف مشترك بواسطة التنوع والانتخاب، لكن ادعاءهم سيظل مجرد افتراض غير مؤكد طالما أنهم لم يوثقوا حالة واحدة من الانتواع الأولي»[١].

• **الأمر الثاني**: أن أتباع فرضية التطور حين أخذوا في الاستدلال على صحة دعواهم واجهوا عقبات كثيرة وفجوات واسعة لم يستطيعوا التخلص منها أو التقليل من شأنها، إن الحوارات والنقاشات الحادة الدائرة منذ الزمن الذي أظهر فيه داروين فرضيته وحتى عصرنا الحاضر تدل بوضوح على أن تلك الفرضية ما زالت حافلة بالثغرات التي لم تسد حتى الآن، وهناك مناطق واسعة في خارطة الحياة الأرضية ما زالت مظلمة في وجوه التطوريين.

وقد أقر داروين نفسه بتلك الصعوبات وبقوتها وصلابتها منذ أول تأسيسه لفرضيته، وعقد بابًا خاصًا في كتابه «أصل الأنواع» قال فيه: «الباب السادس: الصعوبات الخاصة بالنظرية»، وقال فيه: «قبل أن يصل القارئ إلى هذا الجزء الذي أقوم بتقديمه، فإن مجموعة كبيرة من الصعوبات ستكون قد واجهته، والبعض منها صعوبات في منتهى الجدية، إلى درجة أنني إلى هذا اليوم أجد صعوبة في إمعان التفكير فيها بدون الشعور بدرجة من الذهول، ولكن طبقًا لأفضل تقديراتي فإن العدد الأكبر منها ظاهري فقط، وأنا أعتقد أن الصعوبات

---

(١) تصميم الحياة (١٨٧).

التي هي في الواقع حقيقية لا تمثل شيئًا قاتلًا للنظرية»[١].

والصعوبات التي أقر بها داروين في مقاله هذا خاصة بما كان واقعًا في زمنه، وأما في العقود الأخيرة فقد زادت تلك الصعوبات عمقًا وصلابة إلى درجة كبيرة جدًّا.

ثم أخذ داروين في معالجة تلك الصعوبات، وذكر منها: فقدان الضروب الوسطى الانتقالية أو ندرتها، والتباين الكبير والضخم بين عادات وأوصاف النوع الواحد، والنظر في الأعضاء التي بلغت حد الكمال والدقة والتعقيد، وفقدان الطفرة في الطبيعة.

ومن أقوى الصعوبات التي أقر داروين بقوتها ما أسماه: «الأعضاء التي في منتهى الكمال والتعقيد»، ويقول: «لكي يفترض أنه من الممكن أن تكون العين بكل ما فيها من أجهزة فذة من أجل ضبط طول البؤرة للمسافات المختلفة، ومن أجل السماح بدخول كميات مختلفة من الضوء، ومن أجل تعديل الزيغ الكروي واللوني = قد تكونت عن طريق الانتقاء الطبيعي، فإن ذلك يبدو ـ وأنا أعترف بذلك ـ كشيء مناف للعقل إلى أعلى درجة»[٢]، ثم عول في حله على طول الزمن.

وفي هذا الباب وما بعده كثيرًا ما يكرر داروين جهله بالجواب على بعض الأسئلة المطروحة على فرضيته، ويعلن شكه وتردده في كثير منها، ويقر بصعوبتها وثقلها[٣]، وقد أحصى بعض الدارسين ما جاء في كتاب أصل الأنواع من عبارات الارتياب والشك فبلغت أكثر من ٨٠٠ جملة ارتياب، مثل قوله: «قد نستطيع أن نستنتج»، وقوله: «قد يمكن أن يكون كذا»، ونحوها[٤].

وقد شعر داروين بضخامة كمية جهله بكثير من القضايا العالقة في عملية التطور التي ادعاها، ولأجل هذا طلب من القارئ عدم الدهشة مما يجد، فقال: «كما سبق وتوهمت في نهاية مقدمة الكتاب، فإنه يجب أن لا يصاب أحد

---

(١) أصل الأنواع (٢٧٦).

(٢) المرجع السابق (٢٩٣).

(٣) انظر: المرجع السابق (٢٨٤، ٣٣٢).

(٤) انظر: خلق لا تطور، جماعة من المؤلفين (١٩).

بالدهشة من الكم الكبير الباقي بدون تفسير إلى الآن فيما يتعلق بشأن الأنواع الحية، إذا ما سمحنا بقدر مماثل لجهلنا المطلق عن العلاقات المتبادلة للقاطنين في العالم في وقتنا الحاضر، وجهلنا الأكبر لهذا الموضوع في أثناء العصور الماضية»[1].

• **الأمر الثالث:** ضخامة الشواهد الواقعية التي تناقض فرضية التطور، فظواهر الكائنات الحية توحي بأنه جاءت نتيجة تصميم وإحكام، وليست نتيجة صدفة وعشوائية، ويصرح دوكنز ـ وهو المختص في علم الحيوان والناطق باسم الداروينية ـ بذلك فيقول: «علم الأحياء هو دراسة الأشياء المعقدة والتي يوحي ظاهرها بأنها مصممة لغرض»[2]، ويقول فرانسيس كريك: «يجب أن يتذكر علماء الأحياء دومًا أن ما يرونه في الكائنات الحية ليس تصميمًا، ولكنه تطور فحسب»[3].

ويقول مؤلفًا كتاب «تصميم الحياة»: «لقد أقر العديد من منظري التطور في السنين الأربعين الأخيرة بوجود صعوبات أصيلة تواجه التفسير الدارويني لظواهر التصميم»[4].

ولأجل هذه الأمور وغيرها يشير عدد من أتباع فرضية التطور إلى أنها فرضية تنقصها الأدلة، ويغلب عليها الاعتماد على الافتراض والتسليم المجرد، وفي هذا يقول الأستاذ كلارك ـ أحد علماء التطور ـ: «من المؤسف أن تكون كل الأجوبة التي طرحت لمعرفة أصل الإنسان تقوم على دلائل غير مباشرة، وأكثرها يقوم على فرضيات»[5].

وأقر عدد من المعتنقين لنظرية التطور بكونها فرضية غير ثابتة علميا، وأنهم لا يملكون أدلة صحيحة على صدقها، لكنهم يؤمنون بها لاعتبارات مختلفة، وفي التصريح بذلك يقول سير آرثركيت: «إن نظرية النشوء لا زالت حتى الآن بدون براهين، وستظل كذلك، والسبب الوحيد في أننا نؤمن بها هو أن البديل الوحيد

---

(١) أصل الأنواع (٢٢٠).
(٢) تصميم الحياة، ويليام ديمبسكي وجوناثان ويلز (٢٥).
(٣) المرجع السابق (٢٦).
(٤) المرجع السابق (٢٦)، وانظر: أيقونات التطور، جوناثان ويلز (٢٥٥، ٢٥٩).
(٥) خلق لا تطور، جماعة من المؤلفين (١٨).

الممكن لها هو الإيمان بالخلق المباشر، وهذا أمر غير وارد على الإطلاق»[١].

ويقول البروفيسور في جامعة لندن واتسون: «إن علماء الحيوان يؤمنون بالنشوء، لا كنتيجة للملاحظة أو الاختبار أو الاستدلال المنطقي، ولكن لأن فكرة الخلق المباشر بعيدة عن التصور»[٢]، وفي تأكيد المعنى نفسه يقول البروفيسور بيتسون: «إننا بالرغم من إيماننا بالنشوء، فإننا لا نعلم كيف حدث»[٣]، ويقول البروفيسور س. مور في المعنى نفسه: «كلما تعمقنا في دراسة الإنثروبولوجيا ـ علم الإنسان ـ كلما اكتشفنا أن نظرية النشوء ترتكز على الاعتقاد»[٤].

ويقول لورين إيزلي ـ وهو أحد التطوريين ـ: «بعد أن أمضى العلماء عصورًا طويلة يعيبون على رجال الدين اعتقادهم بالمعجزات والغيبيات، وجد العلماء أنفسهم في وضع لا يحسدون عليه، فاضطروا إلى اختراع خرافتهم الخاصة بهم»[٥]، ويقصد هنا فرضية التطور.

والإقرار بذلك الأمر ـ وهو أن فرضية التطور تنقصها الأدلة ـ مع زال مستمرًّا إلى عصرنا الحاضر، فإنك لا تزال تقرأ وتسمع عددًا من أتباع النظرية يصرحون بذلك الإقرار.

ويدل تعاملهم وطريقة احتجاجهم على أنهم شيدوا فرضيهم أولًا، ثم أخذوا في الاستلال عليها، وطفقوا يلهثون وراء الشواهد ليستدلوا بها على صوابها، فبدل أن يجمعوا الشواهد والأدلة الكافية لتأسيس النظرية، قفزوا المراحل واعتمدوا على شواهد ناقصة، وأسسوا عليها نظرية شاملة لكل التطورات البيولوجية في الكون!! وهذا انتهاك فاضح لمناهج الاستدلال وقوانينه.

ولأجل هذا الخلل المنهجي في الاستدلال «فإن عباراتٍ أمثال: الأسرار التي لم تجل في نظرية التطور، أو: الناحية الأكثر غموضا في نظرية التطور، أو: الجوانب التي لم تتوضح حتى الآن في نظرية التطور، غالبا ما تتردد في

---

(١) مذهب النشوء والارتقاء، منيرة الغاياتي (٧).

(٢) المرجع السابق (٧).

(٣) المرجع السابق (٨).

(٤) الدين في مواجهة العلم، وحيد الدين خان (١٦).

(٥) خرافة التطور، روبرت جميس غالغي (١٦).

كتابات التطوريين بشكل ملفت للنظر، وإذا أراد أي منصف أن يرى ما هي هذه الجوانب التي لم تحل ولم تفسر في هذه النظرية يجد أن الجوانب والمواضيع التي لم تحل أسرارها وألغازها أكثر وأهم الجوانب التي يعتقدون أنها فسرت، ومثلهم في ذلك مثل من يعثر على حذوة الحصان، ويعتقد أن المسألة انتهت؛ إذ إن الباقي غير مهم، فلم يبق سوى ثلاث حذوات وحصان لا غير!!

وماذا يهم إن كان هناك نقص في مسائل ثانوية أو فروع غير مهمة بالنسبة لنظرية اكتسبت درجة القطعية والثبوت»[1].

وقد بات عجز التطوريين عن إثبات صحة فرضيتهم وإقامة الأدلة على صدقها أمرًا شائعًا ومنتشرًا في أوساط كثير من العلماء، وأضحى حالًا ظاهرًا لديهم، وتكاثرت مقالاتهم وتصريحاتهم المؤكدة لذلك، وفي بيان هذا المعنى يذكر فيلسوف العلم الشهير كارل بوبر ـ وهو ليس من أتباع الأديان ـ أن نظرية التطور ليست جديرة بالثقة، ويقول: «خلاصة ما توصلت إليه أن مفهوم التطور بواسطة الانتخاب الطبيعي ليست نظرية علمية قابلة للاختبار، بل هو برنامج بحثي ميتافيزيقي»[2].

ويقول العالم الفسيولوجي تهميسيان ـ الملحق باللجنة المركزية للطاقة النووية ـ: «إن العلماء الذين يؤكدون على أن التطور واقع علمي هم منافقون، إن ما يرونه من أحداث إنما هو من الشعوذات التي ابتدعت ولا تحتوي على نقطة من الحقيقة»، ووصف فرضية التطور بأنها «خلطة مضطربة من الأحاجي وشعوذة الأرقام»[3]، وقال العالم كلوتز: «إن الاعتقاد بالتطور يحتاج إلى كثير من السذاجة»[4].

ويرى ديفيد روب ـ أمين المتحف الميداني في شيكاغو ـ أن الأدلة غير كافية حتى الآن لإثبات صحة فرضية التطور، ويقول: «يفترض معظم الناس أن الحفريات تشكل جزءًا مهما جدًّا من الدراسات المؤيدة لتفسير داروين عن تاريخ الحياة... نحن نعيش الآن بعد ١٢٠ عامًا من عصر داروين، وقد زادت المعرفة

---

(١) داروين ونظرية التطور، شمس الدين آق بلوت (٦٥).
(٢) التطور نظرية علمية أم إيديولوجيا، عرفان يلماز(٢٣٤).
(٣) خلق لا تطور، جماعة من المؤلفين (١٩).
(٤) المرجع السابق (٢٠).

الخاصة بسجلات الحفريات كثيرًا... لكن المثير للسخرية أن لدينا نماذج أقل للانتقال التطوري عما كان موجودًا في وقت داروين»[1].

ويؤكد مايكل دينتون ـ وهو متخصص في البيولوجيا الجزيئية ـ أن فرضية التطور ما زالت فرضية حتى الآن، فيقول: «ما زالت نظرية التطور وكما كانت زمن داروين فرضية تأملية على درجة عالية، دون دعم واقعي مباشر، وبعيدًا جدًّا عن تلك الحقيقة البديهية في ذاتها، التي قد يجعلنا بعض مؤيديها الأكثر تعصبًا نصدقها»[2].

ولا بد من التأكيد على أن المقصود من نقل المقالات السابقة ليس الاعتماد على مجرد النقل في إبطال فرضية التطور، ولا الاعتماد على كمية عدد المخالفين لها في المناقضة، فإن هناك عددًا كبيرًا من العلماء ما زالوا يؤكدون صحة فرضية التطور، ويعدونها حقيقة علمية ثابتة، وإنما المقصود إبراز المضمون المعرفي النقدي الذي تضمنته تلك المقالات.

والقول بأن الداروينيين عجزوا عن إثبات فرضيتهم لا يعني أنهم لم يقدموا أدلة عليها، بل إنهم اجتهدوا كثيرًا في جمع الأدلة والشواهد التي يرون فيها تأييدا لفرضيتهم، وحشدوا من الأمثلة والصور قدرًا كبيرًا، سعيًا منهم في تدعيم موقفهم، وقد تنوعت المجالات التي استندوا إليها في ذلك التدعيم، حيث استندوا إلى الجغرافيا الحيوية وعلم التشريح وعلم الأجنة والوراثة وعالم الحفريات وغيرها[3].

وفي المقابل قام عدد من الدارسين بتتبع تلك الأدلة ومناقشتها مناقشة تفصيلية، وأفردوا فيها مؤلفات واسعة، وعقدوا لها فصولًا طويلة ضمن بحثوهم، ولم يتركوا دليلًا أو حجة يعتمد عليها أتباع فرضية التطور إلا قاموا بنقدها وتفنيدها وبيان ما فيها من خلل واضطراب.

---

(١) التطور نظرية علمية أم إيديولوجيا، عرفان يلماز (٢٠٤).

(٢) القضية الإيمان، لي ستروبل (١١١)، وانظر مقالات أخرى: خرافة التطور، روبرت جميس غالغي (٣٠)، وأطلس الخلق، هارون يحيى (١/٥٦٨)، وخلق لا تطور، جماعة من المؤلفين (٩٦، ٩٧، ٩٨).

(٣) انظر: أصل الأنواع، داروين (٥٣٧ ـ ٦٢٧)، والتطور عملياته ونتائجه، إدواردودسن (٢٥ ـ ١١٥)، وتطور الحياة، كاترين جارمن (٢٠ ـ ٣٠).

ومن الصعب جدًّا تتبع كل الحوارات والجدل حول أدلة التطور المطروحة؛ فإن هذا مما يخرج به البحث عن مساره، وقد أفردت فيها مؤلفات خاصة[1]، ولكن ما يهمنا التنبيه عليه هنا أن تلك الأدلة لم تتصف بالاتساق والانضباط، وإنما اتسمت بالاضطراب والقصور والضعف والتكلف في الاستنباط والقفز على الحقائق كما أثبت ذلك الناقدون.

حتى آخر أدلتهم التي أخذوا يركزون عليه كثيرًا، وهو دليل الحمض النووي، فالصبغ البشري مقارب جدًّا للصبغ عند القرود، فلدى البشر ٢٣ زوجًا صبغيًّا، ولدى القرود العليا ٢٤ زوجًا منها، وهذا يشير إلى أن البشر حصل عندهم اندماج بين زوجين من الأصباغ، وهو دليل على الأصل المشترك بين القدرة والإنسان كما يقولون.

ومع أن هذا الدليل يعد من أقوى الأدلة التي يعتمدون عليها في هذه الأيام إلا أنه تلقى نقدًا عميقًا، ولم يستقر لهم إثباته ولم يتخلصوا من الإشكالات المثارة حوله[2].

ومن أغرب الأمور الواقعة من أتباع فرضية التطور أنهم يبالغون جدًّا في قيمة دليل من الأدلة ويجعلونه أصلًا لهم في بناء فرضتهم، ثم إذا اكتشفوا أنه لم يعد صالحًا للاعتماد عليه انتقلوا عنه إلى غيره من غير تقديم مسوغ ولا ذكر تفسير، ومن أكبر الشواهد على ذلك: موقفهم من دليل الأحافير، فإن هذا الدليل كان من الأدلة الأساسية لديهم، ويعدونه من الأدلة التي لا تقبل الجدل، ولكن ثبت مع تطور الزمن أنه لا يدل على فرضيتهم، بل أضحى يدل على نقيضها[3]، فطفق كثير من التطوريين ينتقلون عنه إلى غيره من غير أن يقدموا للناس تفسيرا لانتقالهم ذلك بعد أن كان من أقوى ما يعتمدون عليه!!

٢ ـ فساد منهج الاستدلال والاستنتاج:

مع حرص الداروينيين على جمع أكبر قدر ممكن من الأدلة على صحة

---

(١) تفصيل تلك الأدلة موجود في المراجع التي ذكرت في أول الحديث عن نقد فرضية التطور قبل صفحات.

(٢) انظر في شرح الدليل ونقده: العلم وأصل الإنسان، آن جوجر وآخرون (١٥٥ ـ ١٦٣).

(٣) انظر: العلم وأصل الإنسان، آن جوجر وآخرون (٧٩).

فرضيتهم، إلا أنهم في أثناء استدلالهم بتلك الأدلة وقعوا في أنواع من الانحرافات الاستدلالية، وصنوف من الصور الخاطئة في الاستدلال والإثبات.

وتتحصل أهم تلك الانحرافات والأخطاء في الأمور التالية:

• **الأمر الأول: المبالغة في الاعتماد على الخيال والحدس**؛ فلا أحد ينكر أن العلم والبحث لا بد فيه من الخيال والحدس والاستنباط، ولكن الانحراف يتحقق حين تتجاوز هذه الأمور حدها المقبول، وتتحول إلى المعتمد الأكبر والأساسي في بناء التصور والاستدلال.

فنتيجة لكون أتباع فرضية التطور لم يقفوا في الأحافير على هياكل واضحة المعالم، وأعضاء متكاملة الصورة، وإنما غاية ما حصلوا عليه أجزاء مفرقة وغير متكاملة، أعملوا الخيال والتخمين في تكميل الصور التي تمثلها تلك الأحافير الناقصة، فوقعوا في أنواع من المبالغات غير المقبولة في البحث العلمي المنضبط، ورتبوا صورًا وأشكالًا معتمدة بشكل أساسي على خيالاتهم وحدوسهم، وسائرة مع موقفهم وآرائهم، وادعوا أنها تمثل الحقيقة التطورية التي يجب على الناس الأخذ بها وترك جميع معتقداتهم وآرائهم الأخرى لأجلها.

وفي تأكيد هذا الانحراف في بناء التصورات يقول ديفيد بيلبيم ـ وهو أحد علماء الأنثروبولوجيا في جامعة هارفارد ـ: «على الأقل في علم المتحجرات التي هي ساحتي واختصاصي، فإن نظريةً ـ أي: نظرية التطور ـ وضعت على أساس تأويلات معينة أكثر من وضعها على أساس من المعطيات والأدلة الفعلية»[1].

ومن أغرب صور المبالغة في الاعتماد على الخيال والتخمين والظنون أن التطوريين إذا عثروا على جزء من جمجمة أو غيرها، يبادرون إلى تشكيل صورة الكائن الحي كاملة بناء على ذلك الجزء فقط!! بل شكّل بعضهم صورة كاملة بناء على ضرس فقط!! ففي عام ١٩٢٢م صرح هنري فيرفيلدأوسيورن ـ مدير المتحف الأمريكي للتاريخ الطبيعي ـ أنه عثر على حفرية ضرس ترجع إلى العصر البليوسيني ـ وهو فترة جيولوجية من المقياس الزمني الجيولوجي تمتد من ٥,٣٣٢ مليون إلى ٢,٥٨٨ مليون سنة مضت ـ وأن هذا الضرس ـ طبقا لزعمهم ـ كان يحمل سمات مشتركة للبشر والقردة، وقد أُطلق على هذا الضرس اسم: رجل

---

(١) خديعة التطور، هارون يحيى (٦٧).

نبراسكا، واعتمادًا على هذا الضرس الوحيد رسمت صورة بشكل جديد لجمجمة رجل بنراسكا وجسمه، بل إنهم ذهبوا إلى أبعد من ذلك ونشروا صورًا عائلية لرجل نبراسكا!.

إلا أنه في عام ١٩٢٧م عثر على الأجزاء الأخرى من الهيكل العظمي، وبحسب تلك الأجزاء التي عُثر عليها اكتشفوا أن ذلك الضرس لم يكن يخص الإنسان ولا القردة، وفُهِم أنه يعود إلى نوع منقرض من الخنازير الأمريكية!![١].

وكذلك الحال فيما بات يعرف بـ«إنسان جاوة»، وهو اسم أُطلق على بعض العظام التي عَثَر عليها بعض المنقبين في أندونيسيا سنة ١٨٩١م، وهي عبارة عن جزء من سطح الجمجمة وعظمة الفخذ وبعض الأسنان، فطار بها التطوريون فرحًا، وركبوا منها صورة زعموا أنها تمثل الحلقة المفقودة بين الإنسان والقرد!!

وليس لهم من حجة إلا تلك الأجزاء القليلة المفرقة وكمية كبيرة من الخيال والتخمين التي لا تتقيد بقوانين علمية، وقد عبّر بعض العلماء عن الخلل الواقع لدى التطوريين في هذه الحادثة فقال: «ما ليس معروفًا جيدًا هو أن إنسان جاوة لا يتكون إلا من سطح جمجمة وعظمة فخذ وثلاثة أسنان وقدر كبير من الخيال»[٢].

ومن أقوى ما يدل على أن التطوريين لا يعتمدون على أدلة موضوعية في تعاملهم مع المتحجرات، وإنما على الخيال والتخمين: أنهم يختلفون كثيرًا في رسم الصورة الممثلة للجزء الذي يعثرون عليه، فترى كل واحد منهم يرسم صورة مختلفة عن الصورة التي يرسمها غيره ممن نظر في المتحجرة ذاتها[٣].

إن الناظر في الرسومات التي يقدمها التطوريون لِما عثروا عليه من مخلَّفات الهياكل يقف على صور فظيعة من الانتهاك للقوانين العلمية، وعلى ألوان من المبالغات في ممارسة الخيال الجامح، ويكتشف أنواعًا من الاستخفاف بالعقول الإنسانية في جرأتهم وإقدامهم على إصدار الدعاوى الكبيرة التي لا تقوم على أساس ولا برهان.

---

(١) انظر: التطور نظرية علمية أم إيديولوجيا، عرفان يلماز (٢٤٥)، وأطلس الخلق، هارون يحيى (١/ ٥٧٨)، وخديعة التطور، هارون يحيى (٥٢ ـ ٥٤).

(٢) القضية الخالق، لي ستروبل (٨٠).

(٣) انظر: داروين ونظرية التطور، شمس الدين آق بلوت (١٠)، وخديعة التطور، هارون يحيى (٦٩).

وفي التحذير من آثار ذلك الخلل يقول زوكرمان: «لن يشك أي شخص اهتم بتاريخ دراسة الرئيسيات الحفرية ـ وهي الحيوانات الرئيسية في سلسلة الحياة ـ وأثره في تطور الإنسان أننا بحاجة إلى التدقيق الشديد في معالجتنا لهذه الاستنتاجات البعيدة الأثر، ولا تنحصر الصعوبة فقط في أن قصص أرومة الإنسان لا يمكن أن تكون أكثر من سلسلة من الاحتمالات القائمة أساسًا على الحدس والتخمين، وإنما علينا أن نلاحظ أيضًا أن الحدس والتخمين يحيطان بكل مرحلة تقريبًا من مراحل معالجة الأدلة الجسمانية نفسها»[1].

• **الأمر الثاني: الاعتماد على مطلق المشابهة؛** وذلك أن استدلال أتباع فرضية التطور يقوم بشكل كبير على معنى التشابه المطلق، فبمجرد أن يجدوا تشابها مقاربا بين أي جزء من الأجزاء يبادرون بشكل سريع إلى جعله دليلا على التطور التدريجي والانتقال النوعي بين أنواع الأحياء كما يتصورون.

وهذه المنهجية في الاستدلال والاستنباط غير صحيحة من جهة العقل والمنطق، ومن جهة الواقع أيضًا، ويتبين ذلك بالوجهين التاليين:

الوجه الأول: أن التشابه لا يعني بالضرورة التطور والانتقال، فالتطور قدر زائد على مجرد المشابهة، وهو أخص منه في المعنى وفي الحقيقة، فهناك فرق كبير بين قولك: هذان الشيآن متشابهان، وبين قولك: هذان الشيآن تطور أحدهما عن الآخر، فالاستدلال على إثبات التطور بمجرد التشابه لا يكفي؛ لأن الدليل أخص من المدلول وأضيق منه، وهناك أشياء كثيرة متشابهة فيما بينها، ولا يصح لأحد أن يدعي أن بعضها تطور عن بعض، فهناك تشابه ظاهري كبير بين حشرة الكركدن وحيوان الكركدن، مع أن أحدهما حشرة والآخر حيوان ثديي، ومحاولة إثبات وجود علاقة تطورية بينهما بعيد جدًّا، ومثير للاستغراب!

ومما يكشف عن الخلل المنهجي في اعتماد التطوريين على مجرد التشابه أنهم يخلطون كثيرًا بين التشابه الإفرادي والتشابه التركيبي، فإن أي جزء من الإنسان يمكن أن يتشابه تشريحيا وجينيا مع أي جزء من أي نوع من الحيوانات، وكلما زاد التشابه في صورة الشكل زاد إمكان التشابه في الأجزاء، ولكن تلك

---

(١) التطور عملياته ونتائجه، إدواردودسن (٣١٦)، وانظر في التنبيه على الخيال الواسع غير المنضبط عندالداروينيين: صندوق داروين الأسود، مايكل بيهي (١٢٠).

الأجزاء تُرَكِّب فيما بينها عند اجتماعها هيئة وماهية مختلفة عن غيرها.

وهذا يدل على أن الاستدلال بالتشابه الإفرادي بين أجزاء الحيوانات لا يصح أن يكون مستندًا لإثبات التشابه التركيبي بينهما، فمن عد التشابه في الأجزاء مفردة معيارًا أساسيًّا لإثبات التشابه التركيبي الذي يقتضي إثبات تطور أحدهما عن الآخر فقد وقع في خلل منهجي استدلالي.

إن التشابهات بين أجزاء عدد من الأنواع الحيوانية لا يعني أنها تطورت من أصل واحد مشترك فيما بينها، ولا يعني أن بعضها تطور من بعض؛ لأن الكائنات الحية التي يفترض أنها ذات صلة قرابة طبقًا لفرضية التطور يلاحظ في بعض الأحيان أنها شديدة الاختلاف جينيًّا، في حين إن تلك الكائنات التي يزعم أنها لا ترتبط بأية صلة قرابة قد تكون ذات أعضاء أو جينات متشابهة.

ومن الأمثلة على ذلك: أن عين الإنسان تكاد تكون متماثلة جدًّا مع عين الأخطبوط من حيث الشكل الخارجي، لكن هذا لا يعني أننا أقارب الأخطبوط، ومع الفحص العميق للتركيب الدقيق لكل عين على حدةٍ سنجد اختلافات كبيرة ومهمة بين العينين، وكذلك الإنسان يتوافق مع ثمرة البطاطا مثلًا في عدد الكروموزومات، حيث إن كلًّا منهما لديه ٤٦ كروموزومًا، ولكن هذا لا يعني أن بينهما صلة قرابة في الحياة[١].

الوجه الثاني: أنه مع التسليم بالتشابه الكبير بين الأنواع الحيوانية، فإن بينها فروقا كبيرة وعميقة جدًّا يستحيل تفسيرها بالتطور القائم على التشابه، فلا شك أن هناك تشابهًا كبيرًا بين الإنسان والشمبانزي في عدد الكروموزومات، ولكن بينهما فروق عميقة في العقل والإدراك واللغة والعواطف والأخلاق وغيرها، وهذه المكونات يستحيل تفسيرها بالتطور التشابهي بين النوعين[٢].

فمن الازدواجية المعرفية المذمومة الاعتماد على ما يدل على التشابه وترك الاعتبار لما يدل على الاختلاف العميق بين طبيعة النوعين.

---

(١) انظر في تقرير المعنى السابق: العلم وأصل الإنسان، آن جوجر وآخرون (٢٨، ٦٤)، والتطور نظرية علمية أم إيديولوجيا، عرفات يلماز (٢٧٣)، وخديعة التطور، هارون يحيى (١٦٤، ١٨١).

(٢) انظر في الفروق بين الإنسان والشمبانزي: تصميم الحياة، ويليام ديمبسكي وجوناثان ويلز (٤٦ ـ ٥٠)، والعلم وأصل الإنسان، آن جوجر وآخرون (٣٨)، وخرافة التطور، روبرت جميس غالغي (٤٧)، والجينوم البشري وأخلاقياته، هاني رزق (٤٤٩)، وأصل الإنسان، هاني رزق (٧٥).

والنتيجة التي يمكن استخلاصها من التقرير السابق أن الاعتماد على التشابه الظاهري أو الجيني بين الأنواع الحيوانية ليس دليلًا كافيًا من جهة العقل والمنطق في إثبات فرضية التطور، فضلًا عن أنه لا يستقيم ولا يطرد في كثير من المشاهد الحيوانية.

بل إن دلالة التشابه على وجود الخالق لجميع تلك الأنواع الحيوانية أقوى من دلالته على وجود الأصل المشترك بينها، ولا يمكن للتطوريين أن يجيبوا بجواب صحيح مقنع على من استدل بالتشابه الحاصل بين الأنواع الحيوانية على وجود الخالق؛ لكون موقفه أقوى وأمتن في الاستدلال.

- **الأمر الثالث: المصادرة على المطلوب**؛ وذلك أن التطوريين يستخدمون فرضية التطور لتفسير الأحافير، وينطلقون منها في تحديد معالمها ورسم أشكالها، وفي الوقت نفسه يستدلون بالأحافير على صحة فرضية التطور، فيقعون في الاستدلال الدائرة، حيث إنهم يستدلون بالأحافير على التطور، ويعتمدون على التطور في تفسير الأحافير.

وهذا يؤكد أن أتباع فرضية التطور اعتقدوا أولًا صحتها، ثم أخذوا في الاستدلال عليها، وهذا خلل منهجي كبير؛ إذ كل أحد يستطيع أن يحدد لنفسه موقفًا معينًا، ثم يأخذ في تجيير الشواهد لتدل عليه.

٣ ـ بطلان القواعد المركزية:

مع أن فرضية التطور كثيرة الفروع متشعبة الأطراف، وكثيرة التعديل والتحوير، ومتعددة المدارس والتشكلات، إلا أنها في حقيقتها تقوم على أصول محددة وقواعد مركزية معدودة، تمثل المرجعية الأساسية فيها والقواسم المشتركة بين كل تشكلاتها.

وعند التأمل في منظومة فرضية التطور نجد أن أهم تلك القواعد **ترجع إلى أصلين أساسيين هما**:

الأول: الاعتماد على القول بالصدفة.

والثاني: الاعتماد على الانتخاب الطبيعي طويل الأمد.

فهذان الأصلان هما بمثابة حجر الزاوية في هيكل فرضية التطور، ويقومان مقام القاعدة الصلبة التي يستند إليها كل بنيانها، ويشكلان المنبع الذي يستقي منه

جميع فروعها، فالوقوف على مكامن الخطأ فيهما وإظهار بطلانهما بطريقة علمية من أقوى ما يكشف عن الخلل الفكري والمعرفي في فرضية التطور، ومن أشد ما يأتي عليها من جذورها.

الأصل الأول: الاعتماد على الصدفة:

يعد مصطلح الصدفة من المصطلحات التي كثر حولها الاختلاف؛ لكثرة إطلاقاته وتنوع المجالات التي يستعمل فيها[1]، ولكن المراد بها هنا: الجانب الموضوعي منه، وهو الادعاء بإمكان تحقق حدث منظم يقع من غير تخطيط مسبق، ومن غير فاعل مريد مختار يهدف إلى البلوغ لغاية محددة.

ويرادفها بهذا الإطلاق معنى الاتفاق والعشوائية، ويقابلها معنى الغائية والقصد والإرادة.

ومع أن داروين استعمل مصطلح الصدفة عدة مرات في كتابه «أصل الأنواع»[2]، إلا أنه بين مراده بها، وأنه لا يقصد بها إلا الجهل بالأسباب، حيث يقول: «لقد تكلمت هناك في بعض الأحياء كما لو كانت التمايزات ـ على شيوعها وتنوعها في الكائنات العضوية تحت تأثير التدجين ـ وإلى درجة أقل في الكائنات الموجودة تحت تأثير الطبيعة = نتيجة للمصادفة، وهذا بالطبع تعبير خاطئ تماما، ولكنه يفيد في الاعتراف صراحة بجهلنا بالسبب وراء كل تمايز معين»[3].

وهذا النص لا يعني أن داروين ينكر معنى العشوائية والمصادفة ويقر بوجود هدف غائي محدد للانتخاب الطبيعي، وإنما غاية ما يعني أنه يجهل الأسباب الطبيعية فقط، وأنه يطلق على هذا الجهل لفظ الصدفة، ومع ذلك فقد أشار بعض الدارسين إلى أن موقف داروين من المصادفة والعشوائية غامض؛ لأنه لم يتحدث عن طبيعة الانتخاب ولا عن اتجاه الانتخاب، وهل هو موجه نحو غاية محددة أم أنه عشوائي فوضوي؟![4].

---

(١) انظر: فلسفة المصادفة، محمود أمين العالم (٢٩ ـ ٣٥)، ومملكة الفوضى، ليونارد راستريغين (٨)، والموسوعة الفلسفية، معهد الإنماء العربي (٥٣٢).

(٢) انظر: أصل الأنواع (١٦٩، ٢٢٧).

(٣) أصل الأنواع (٢٣٠).

(٤) انظر: داروين مترددا، ديفيد كوامن (١٨٨، ١٩٦).

والمتحصل من كلام داروين في أصل الأنواع أن الانتخاب الطبيعي غير واعي، وليس له غاية محددة مرسومة مسبقًا[1]، وقد أظهر أتباعه وأقرانه القول بالصدفة في صورة صارخة بينة، وممن صرح بذلك هكسلي، حيث يقول مقررًا إمكان تحقق الانتظام بالصدفة وحدها: «لو جلست ستة من القردة على آلات كاتبة، وظلت تضرب على حروفها بلايين السنين، فلا نستبعد أن نجد في بعض الأوراق الأخيرة التي كتبتها قصيدة من قصائد شكسبير، فكذلك الكون الموجود الآن، إنما وجد نتيجة لعمليات عمياء، ظلت تدور في المادة لبلايين السنين»[2].

ويقول آرثرس. جريجور شارحًا خاصية التطور: «ليس ثمة حتميات بالنسبة للتطور أو نهاية خاصة ينتهي عندها عملها، وإذا كان فإننا نكون بذلك ذوي حظ كبير، إننا لسنا هدف التطور حتى لو كان ذلك؛ لأنه ليس للتطور هدف، وإنما نحن نتاج عدد من الحوادث العشوائية التي لم تكن كلها تحبذ وصولنا إلى هذا الكوكب»[3]، وفي تأكيد المعنى نفسه يقول مونادر: «في الواقع إن الانتخاب الطبيعي يعمل على منتجات الصدفة، ولا يمكنه أن يعمل في أي مكان آخر»[4]، ويقول جي. إم. سفج: «يجب التأكيد على أن الانحراف الوراثي يعتمد على العشوائية، وليس على العمليات المتجهة، كما هي الحال في الطفرة المتكررة والانتخاب»[5].

وقد تعمق الإيمان بالصدفة وتجذر تأثيرها في فرضية التطور مع ظهور فرضية الطفرات، التي تعني أن التغيرات في الأنواع الحيوانية تحصل فجأة في الشفرات الجينية DNA عن طريقة عدد من الأسباب الداخلية أو الخارجية.

والقول المستقر عند أتباع فرضية التطور أن الطفرات ليس لها اتجاه معين، وإنما هي قائمة على العشوائية، وأن المصادفة هي وحدها التي تحدد اتجاهها الذي تسلكه[6]، وفي توضيح ذلك يقول إسحاق أزيموف: «نظرية الجينات أتت

---

(١) انظر: داروين، مايكل ريوس (٤١).
(٢) الإسلام يتحدى، وحيد الدين خان (٧٢).
(٣) الإنسان عبر التاريخ (٧٧).
(٤) نظرية التطور الداروينية خرافة باسم العلم، طالب الجنابي (١٣١).
(٥) التطور (١١١).
(٦) انظر: التطور عمليات ونتائجه، إدوارد دودسن (٣٣٤).

بعامل جديد له أهمية كبرى في موضوع التطور بالذات، وأعني به فكرة العشوائية. . . فالجينات لا تجتمع بعضها مع بعض ولا تتوافق جيلًا بعد جيل إلا بطريقة عشوائية»[1].

وتشرح دورثي بيتنت عملية الطفرات فتقول: «هناك عامل آخر بجانب الانتخاب الطبيعي قد يكون مهمًّا جدًّا في تطور الأجناس، وهذا العامل يسمى الانحراف الجيني، وهو عملية عشوائية، فبعض الخصائص قد تصبح نوعًا ما متكررة في الجنس بصورة عشوائية»[2].

ويؤكد ريتشارد ليكي المعنى نفسه فيقول: «في عملية الخلط، فإن الخطأ باستطاعته أن يحدث وتتغير واحدة أو اثنتان من التعليمات، وهذه الأخطاء تعرف بالطفرات، وسواء كانت هذه التعليمات التي تنتجها أسوأ أو أحسن، فإن الموضوع يعتمد على الصدفة»[3].

تقويض الاعتماد على الصدفة في تفسير التنوع الحياتي:

إن القول بالصدفة ليست دعوى مجردة يمكن لأي أحد أن يدعيها في أي وقت أو أي حال، وإنما هي منظومة حسابية محكومة بقوانين رياضية محددة، تخضع لاعتبارات التعقيد والضخامة الواقعة في الحوادث التي يُدعى فيها تأثير الصدفة.

وفي بيان هذه القضية المنهجية يقول فرانك ألن ـ عالم الطبيعة البيولوجية ـ: «إن نظريات المصادفة والاحتمال لها الآن من الأسس الرياضية السليمة ما يجعلها تطبيقًا على نطاق واسع، حيثما انعدم الحكم الصحيح المطلق، وتضع هذه النظريات أمامنا الحكم الأقرب إلى الصواب مع تقدير احتمال الخطأ في الحكم. . . ولقد تقدمت دراسة نظرية المصادفة والاحتمال من الوجهة الرياضية تقدمًا كبيرًا، حتى أصبحنا قادرين على التنبؤ بحدوث بعض الظواهر التي نقول: إنها تحدث بالمصادفة، والتي لا نستطيع أن نفسر ظهورها بطريقة أخرى، وقد صرنا بفضل تقدم هذه الدراسات قادرين على التمييز بين ما يمكن أن يحدث

---

(١) منابع الحياة (٩٣).

(٢) نظرية التطور الداروينية خرافة باسم العلم، طالب الجنابي (١٣٠).

(٣) المرجع السابق (١٣٢).

بطريقة المصادفة وما يستحيل حدوثه بهذه الطريقة»[1].

وفي تأكيد المعنى نفسه يقول أنتوني فلو ـ أحد أشهر الملاحدة الذين تراجعوا عن الإلحاد ـ: «إن للصدفة قانونًا، فالمتخصصون لم يتركوا كل مدع ينسب إليها ما يشاء، ليستر بها جهله وتهافت أدلته، لقد حدد المتخصصون ما يعرف بمقدار الاحتمال الملزم، الذي يستحيل بعده حدوث أمر بالصدفة وحدها، ويبلغ هذا الاحتمال ١: ١٠ ١٥٠»[2]؛ أي: رقم واحد بعده مائة وخمسون صفرا.

ومع تطور علم حساب الاحتمالات قام عدد من العلماء والخبراء بعمليات حسابية كثيرة للتحقق من احتمال حدوث شيء في الكون بسبب المصادفة، وتناولوا مكونات مختلفة، ومن جهات عديدة، واعتبروا ما في الكون من تعقيد غير قابل للاختزال أو التبسيط، وما فيه من دقة وانسجام بين مكوناته، واعتبروا عمر الكون والمدة الزمنية التي يعيشها، وتوصلوا من خلال ذلك كله إلى استحالة أن يكون للصدفة أي أثر في حدوث الكون أو شيء من أجزائه المعقدة وقوانينه المحكمة، وكشفوا عن ذلك بأرقام متعددة بلغت من الضخامة والاتساع درجة يستحيل على العقل البشري تصورها، ويستحيل أن تكون منسجمة مع طبيعة الكون وعمره.

ومن أشهر الأمثلة على ذلك: مثال الدراهم العشرة، الذي ضربه العالم الأمريكي كريسي موريسون، حيث ذكر أنا لو أخذنا دراهم عشرة، وكتبنا على كل واحد منها رقمًا خاصًّا متسلسلًا، ووضعناها في صندوق، ثم خُلطت خلطًا جيدًا، وطلبنا من أحد إخراجها مرتبة، فإن احتمال ظهور الرقم (١) يكون بنسبة ١: ١٠، وأما احتمال ظهور الرقمين (١، ٢) مرتبة، فهو بنسبة ١: ١٠٠؛ أي: (١٠×١٠=١٠٠)، واحتمال ظهور الأرقام (١، ٢، ٣) بالتتابع يكون بنسبة ١: ١٠٠٠؛ أي: (١٠×١٠×١٠=١٠٠٠)، واحتمال ظهور الأرقام كلها مرتبة من واحد إلى عشرة يكون بنسبة ١: ١٠ ١٠؛ أي: واحد أمامه عشرة أصفار: ١٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠، ولو أجرينا عملية السحب ليلًا ونهارًا، بحيث نسحب ورقة

---

(١) الله يتجلى في عصر العلم، تحرير جون كلوفر مونسيما (١٥)، وانظر: أقوى براهين جون لينكس، جمع أحمد حسن (٣٣٠، ٣٩٧).

(٢) هناك إله، ضمن كتاب: رحلة عقل، عمرو شريف (٧٠).

كل خمس ثوانٍ لاحتجنا إلى ألف وخمسمائة سنة لكي يكون هناك احتمال واحد لسحب هذه الأرقام العشرة بتسلسلها الصحيح!![1].

فإذا كان هذا الرقم الضخم وهذا الوقت الطويل مطلوبًا لإحداث هذه العملية الصغيرة الحقيرة، فكيف بالأحداث الضخمة المعقدة في الكون، فإن الأرقام والأزمان التي تحتاجها للحدوث بالصدفة لا يمكن للعقل البشري أن يتصورها، ولا يمكن لعمر الكون أن يستوعبها.

وإذا انتقلنا إلى عبارة «نظرية التطور» نفسها، وأردنا أن نكتبها بصورتها الصحيحة عن طريق الصدفة، لوجدنا أن حدوث ذلك احتمال بعيد جدًّا.

فلو جعلنا آلة كاتبة وأجلسنا أمامها قردًا ـ وهو من الحيوانات الراقية في نظرية التطور ـ وتصورنا أن القرد سيضرب على لوحة المفاتيح عشوائيا فما احتمال ظهور عبارة «نظرية التطور» بطريق الصدفة؟!!

إن عبارة «نظرية التطور» تحتوي على أحد عشر حرفًا، وبما أن هذه الحروف من بين الحروف الأبجدية البالغة ثمانية وعشرين حرفا، فإن احتمال ظهور هذه الجملة عن طريق المصادفة سيكون بنسبة ١ : ٢٨ ١١، ومعنى ذلك أن يضرب رقم ثمانية وعشرين في نفسه إحدى عشرة مرة، والناتج رقم هائل جدًّا، ولكي نتصور مدى ضخامة هذا الرقم نقول: إنه يساوي تقريبا عدد الثواني المارة اعتبارا من خلق الكون إلى الآن؛ أي: لو كان هذا القرد يضرب على لوحة المفاتيح مرة كل ثانية من قبل خمسة عشر مليار سنة حتى الآن لكان هناك احتمال واحد أن تظهر عبارة نظرية التطور بصورتها الصحيحة بعامل الصدفة!![2].

وأما مثال القردة الذي ضربه هكسلي[3]، فقد تناوله عدد من العلماء بالدراسة والحساب، وأثبتوا استحالة وقوع ما ذكره، وكشفوا عن أنه مجرد خيال عقلي خارج عن العلم والعقل السليم والمنطق، ومن أشهر من قام بتزييف

---

(١) انظر: العلم يدعو إلى الإيمان (٥١)، وداروين ونظرية التطور، شمس الدين آق بلوت (١٥).

(٢) انظر: داروين ونظرية التطور، شمس الدين آق بلوت (١٧).

(٣) شكك عدد من المعاصرين في صحة نسبة القردة إلى هكسلي؛ لأنه لم يكن في زمنه وجود للآلة الكاتبة، انظر: العلم ووجود الله، هل قتل العلم الإيمان بوجود الله؟ جون لينكس (٢٨٦).

«مبرهنة القردة» التي ادعاها هكسلي العالم الأمريكي جيرالد شرويدر، فقد أثبت من خلال الحسابات عجز حالة القردة عن كتابة مقطوعة مكونة من أقل من خمسمائة حرف، فكيف بقصيدة كاملة؟!!.

وقد علق أنتوني فلو ـ أحد أشهر الملاحدة الذين تراجعوا عن الإلحاد ـ على حسابات شرويدر بقوله: «أخبرت شرويدر بأن طرحه هذا أثبت لي أن برهان القردة لا يعدو أن يكون كومة من النفايات، بالرغم من جرأة من يعرضون هذا البرهان، ويدعون أن القردة يمكن أن تكتب رواية كاملة لشكسبير... وإذا كان هذا الرأي يعجز عن إثبات إمكانية كتابة سوناتا ـ بعض قصائد شكسبير ـ بالصدفة، فهل سينجح في تفسير نشأة الحياة بالصدفة من المادة غير الحية؟!! بهذا العرض لشرويدر انهار تمامًا البرهان العقلي الذي يستند إليه الملاحدة»[1].

ونتيجة لهذه الحسابات وأمثالها توصل عدد كبير من العلماء إلى استحالة أن يكون للصدفة أثر في إحداث الكون أو شيء من أنظمته، وأكدوا على أن تصور حدوث ذلك مناف للعقل وللعلوم الرياضية، وفي بيان هذا المعنى يقول الدكتور جون وليام كلوتس ـ عالم في علم الوراثة وأستاذ علم الأحياء بكلية المعلمين بكونورديا ـ: «إن هذا العالم الذي نعيش فيه قد بلغ من الإتقان والتعقيد درجة تجعل من المحال أن يكون قد نشأ بمحض المصادفة، إنه مليء بالروائع والأمور المعقدة التي تحتاج إلى مدبر، والتي لا يمكن نسبتها إلى قدر أعمى، ولا شك أن العلوم قد ساعدتنا على زيادة فهم وتقدير ظواهر هذا الكون المعقد، وهي بذلك تزيد من معرفتنا بالله ومن إيماننا بوجوده»[2].

ويقول بعد أن استعرض التوافق والانسجام الدقيق في بعض مظاهر الكون: «أفلا تدل كل هذه الشواهد على وجود الله؟! إنه من الصعب جدًّا على عقولنا أن تتصور أن كل هذا التوافق العجيب قد تم بمحض الصدفة»[3].

وبعد دراسة النسب الدقيقة في الكون واتساقها فيما بينها يقول العالم الأمريكي الشهير كريسي موريسون: «إن الأوكسجين والهيدروجين وثاني أكسيد

---

(١) هناك إله، ضمن كتاب: رحلة عقل، لعمرو شريف (٧٠).

(٢) الله يتجلى في عصر العلم، تحرير جون كلوفر مونسيما (٥٢).

(٣) المرجع السابق (٥٤).

الكربون ـ سواء أكانت منعزلة أم على علاقاتها المختلفة مع بعض ـ هي العناصر البيولوجية الرئيسية، وهي عين الأساس الذي تقوم عليه الحياة، غير أنه لا توجد مصادفة من بين عدة ملايين تقتضي بأن تكون كلها في وقت واحد، وفي كوكب سيار واحد، بتلك النسب الصحيحة اللازمة للحياة، وليس لدى العلم إيضاح لهذه الحقائق، أما القول بأن ذلك نتيجة المصادفة، فهو قول يتحدى العلوم الرياضية»[١].

وأما أستاذ الكيمياء توماس دافيد باركس فإنه يقول: «إنني أقرأ النظام والتصميم في كل ما يحيط بي من العالم العضوي، ولا أستطيع أن أسلم بأن يكون كل ذلك قد تم بمحض المصادفة العمياء، التي جعلت ذرات هذا الكون تتألف بهذه الصورة العجيبة، إن هذا التصميم يحتاج إلى مبدع، ونحن نطلق على هذا المبدع اسم: الله»[٢].

ويقول عالم الرياضيات البارز جيان كارلو روتا تعليقًا عن قصة القردة التي نسبت إلى هكسلي: «لو تمكن القرد من النقر على لوحة المفاتيح نقرة واحدة كل نانو ثانية، فالزمن المتوقع الذي يحتاجه لكتابة مسرحية «هامتك» طويل للغاية، حتى إن عمر الكون، وقفا لتقديرات العلماء يبدو لا شيء مقارنة به»[٣].

وكذلك الحال في دعوى الحدوث بالطفرات ـ وهي قائمة على الصدفة ـ فإنه يستحيل أن يتحقق النظام الواقع في الكون بسببها؛ وذلك أن علماء البيولوجيا يؤكدون أن الطفرات عبارة عن أخطاء وخروج عن مسار الشفرة الوراثية، وأن النسبة الأعلى من تلك الأخطاء تكون ضارة، وأن الحالات النافعة فيها ضئيلة جدًّا، فمن المستبعد أن تلك النسب الضئيلة من الطفرات العشوائية تؤدي إلى نشأة الحياة أو نشأة أنظمتها المعقدة[٤].

وفي بيان استحالة ذلك يقول الدكتور وولتر إدوارد لاميرنس ـ أخصائي في

---

(١) العلم يدعو إلى الإيمان (٧٣).

(٢) الله يتجلى في عصر العلم، تحرير جون كلوفر مونسيما (٤٨).

(٣) العلم ووجود الله، هل قتل العلم الإيمان بوجود الله؟ جون لينكس (٢٨٦).

(٤) انظر: تصميم الحياة، ويليام ديمبسكي وجوناثان ويلز (٩٨، ١٠٨)، ومنابع الحياة، إسحاق أزيموف (١٩٤)، وخرافة التطور، روبرت جميس غالغي (٦٧، ٦٩)، وخلق لا تطور، نخبة من العلماء (٧٣ ـ ٧٤).

علم الوراثة ـ: «هل يمكن أن تكون الطفرات حقيقة وسيلة للتطور؟!! إن الدراسة الطويلة المتصلة لهذه الطفرات في كثير من الكائنات، وبخاصة في ذبابة الفاكهة، تدل على أن الغالبية العظمى من الطفرات تكون من النوع المميت، وأما الأنواع غير المميتة فإن التغيرات المصاحبة لها تكون من النوع الذي يؤدي إلى التشويه، أو على الأقل من النوع المتعادل الذي يحدث تأثيرات فسيولوجية، تضعف من قوة الفرد، فمن الصعب إذن أن يؤدي تجمع هذه الطفرات الوراثية إلى التغيرات اللازمة لنشأة أنواع جديدة، تعتبر أكثر تقدما ورقيا من أسلافها»[1].

ويقول دي كايوكس مؤكدًا استحالة حدوث التطور عن طريق الطفرات: «إننا نعرف أن الأغلبية الساحقة لهذه الطفرات رديئة، وحتى أننا نستطيع أن نرى ذلك متمثلًا في لحوم أجسادنا، أو على الأقل في أجساد أناس آخرين، ومعظم التشوهات الخلقية هي من هذا الأصل ـ بسبب الطفرات ـ؛ لذا فإن تفسير التطور وتقدم الحياة خلال الأزمان بواسطة عملية تهيمن عليها التشوهات والعيوب يبدو متناقضًا، واللجوء إلى الانتخاب يضائل التناقض، ولكن هل يقضي عليه؟!! إن تفسير المقطوعة الموسيقية لا يكمن في النوطات الخاطئة»[2].

وإذا سلمنا بأنه يمكن للطفرات أن تؤدي إلى إحداث أنواع جديدة، فكم نحتاج من الوقت لكي يتحقق ذلك؟! أوضح باتو في كتابه «التحليل الرياضي لنظرية التطور» الجواب على ذلك، وذكر أن تعميم صفة من الصفات عن طريق الطفرات في سلالة من السلالات لا يمكن أن يستغرق أقل من مليون جيل من الأجيال المتتابعة!![3].

إن كل هذه التقريرات اشتركت في الدلالة على أمر واحد، وهو استحالة أن يكون للصدفة أي أثر في تكوين الكون أو شيء من قوانينه، واشتركت أيضًا في أن الاعتماد على الصدفة في تفسير شيء من ذلك منافٍ للعقل والعلوم الرياضية.

---

(١) الله يتجلى في عصر العلم، تحرير جون كلوفر مونسيما (٧٦)، وانظر: خرافة الإلحاد، عمرو شريف (١٩٢ ـ ١٩٣).

(٢) نظرية التطور الداروينية خرافة باسم العلم، طالب الجنابي (١٣٤).

(٣) انظر: الله يتجلى في عصر العلم، تحرير جون كلوفر مونسيما (٧٧)، وانظر مزيدا في إبطال الصدفة: خلق لا تطور، نخبة من العلماء (٤٢ ـ ٤٨).

الأصل الثاني: الاعتماد على الانتخاب الطبيعي طويل الأمد:

فقد عوّل داروين في فرضيته التطورية كثيرًا على الانتخاب الطبيعي، وجعله القاعدة الأساسية في فرضيته[1]، وذكر أنه البديل الوحيد الصحيح عن مبدأ الخلق الإلٰهي الخاص للأنواع الحيوانية، فقد أشار في أول كتابه «أصل الأنواع» إلى أنه كان مؤمنا بالخلق المباشر للأنواع الحيوانية، ثم اكتشف بطلانه ذلك وتحول إلى الانتخاب الطبيعي[2]، وأكد ذلك في أثناء كتابه فقال: «إن الانتقاء الطبيعي سوف يلغي الإيمان بالخلق المستمر لكائنات عضوية جديدة، أو بحدوث أي تعديل كبير ومفاجئ في تركيبها»[3].

وذكر أن الذي يقوم بالانتخاب الطبيعي الطبيعة ذاتها، فالطبيعة تستطيع التأثير على كل عضو داخلي للكائن الحي، وعلى مجمل آليات الحياة، «والإنسان ينتقي فقط ما فيه مصلحته، أما الطبيعة فتنتقي فقط ما فيه مصلحة الكائن الحي الذي ترعاه، وهي تتعامل بالكامل مع كل صفة منتقاة كما تقتضيه الواقعية الخاصة باختيار هذه الصفات»[4].

ويعقد موازنة بين انتقاء الإنسان وانتقاء الطبيعة فيقول: «وأما عن مدى تشتت رغبات وجهود الإنسان، ومدى القِصر في أجله، وبالتالي مدى القصور الذي ستكون عليه نتائجها بالموازنة مع النتائج المتراكمة بواسطة الطبيعة في خلال أحقاب جيولوجية كاملة، فهل تستطيع عندئذ أن تتعجب من أن منتجات الطبيعة يجب أن تكون أكثر مصداقية في الطابع من منتجات الإنسان، وأنها يجب أن تكون أفضل تكيفًا بشكل لا نهائي مع أكثر ظروف الحياة تعقيدًا، وأنها يجب أن تحمل بوضوح بصمة الامتياز الفائق في براعة الأداء»[5].

ويكرر داروين كثيرًا القول بأن الانتخاب الطبيعي لا يختار إلا الصفات النافعة لحياة النوع الحيواني، وأنه لا يعمل إلا لصالح الحياة وتحسينها والارتقاء

---

(١) انظر في محورية الانتخاب الطبيعي في فرضية التطور: تصميم الحياة، ويليام ديمبسكي وجوناثان ويلز (٣٢، ٨١، ٨٣)، وصندوق داروين الأسود، مايكل بيهي (٨٢).

(٢) انظر: أصل الأنواع (٦٠).

(٣) المرجع السابق (١٨١).

(٤) المرجع السابق (١٦٤).

(٥) المرجع السابق (١٦٤).

نحو الأكمل والأفضل، وأن هذا العمل يسير ببطء شديد، ويعتمد على طول الأمد[1].

وترجع حقيقة الانتقاء الطبيعي إلى أن الطبيعة نتيجة لما فيها من صراع مرير من أجل البقاء بين الأنواع الحيوانية تقوم باختيار الوصف النافع للنوع الحيواني والصالح لاستمرار عيشه في الحياة، وتجعله وصفًا ثابتًا كامنًا في طبيعته بحيث أنه تتوارثه الأجيال المتعاقبة من ذلك النوع، ثم تتراكم تلك الأوصاف المثبتة ويتطور ذلك النوع إلى أنواع أخرى أكمل في البنية وفي الحياة.

وقد اعتُرِض على داروين بأنه يتحدث عن الطبيعة وانتقائها وكأنها قوة فاعلة أو كأنها الإلٰه نفسه، فقال معلقًا: «ولكن من الذي يقوم باعتراض على مؤلف يتحدث عن التقارب بالجاذبية على أساس أنه المسيطر على حركات الكواكب؟! كل إنسان يعلم ما الذي يعنيه وما الذي ينطوي عليه استخدام مثل هذه التعبيرات المجازية، وهذه التعبيرات غالبًا ما تكون ضرورية بغرض الإيجاز»[2].

وهذا التعليق ليس واضحًا في أن داروين ينسب التأثير في الانتخاب الطبيعي إلى الخالق، إلا أن فيه إشارة إلى أن نسبته التأثير إلى الطبيعة إنما هي من باب المجاز فقط.

تقويض الأصل الثاني:

تعرض مبدأ الانتخاب الطبيعي الذي أقامه دارو ينلنقد عنيف من عدة جهات، وأقيمت حوله اعتراضات كبيرة، وأثيرت حوله أسئلة عميقة تضرب في أساس جوهره، ويتحصل أهم ما أُورد على هذا المبدأ **في الأمور التالية**:

● **الأمر الأول**: **فقدان التناسق الاطرادي**؛ وذلك أن فرضية داروين تدعي أن الصفات تنتقل للحيوان بناءً على تكيفه مع الطبيعة، وأنه بسبب الانتخاب الطبيعي تتحصل الأنواع الحيوانية على الصفات المناسبة لحالتها الطبيعية وتتخلص من الصفات الضارة وغير النافعة، وأن الأنواع الحيوانية تحتفظ بالصفات النافعة وتتوارثها عبر الأجيال.

وأول ما يقابل هذه الدعوى مناقضتها للأحافير المكتشفة، وذلك أن مبدأ

---

(١) انظر: المرجع السابق (١٦٨، ١٨٩، ١٩٢، ١٩٥، ١٩٦).

(٢) المرجع السابق (١٦١).

الانتخاب الطبيعي يستوجب بضرورة العقل أن يكون عدد الأنواع المنقرضة في الماضي أضعاف أضعاف الأعداد الموجودة؛ لأن الانتخاب الطبيعي يختار من كل نوع الحالة الأصلح للبقاء ويقضي على الحالات الضارة والناقصة، وحصول ذلك كله يكون ببطء شديد وبصورة مصغرة جدًّا، فتحول الدب إلى حوت مثلا يستلزم مئات التغيرات، ومثل هذا يستلزم وجود مئات الأشكال التي وقعت فيها تلك التحولات.

ولكن إثبات ذلك مما يعجز عنه أتباع فرضية التطور، وهو يمثل مأزقًا حقيقيًّا لا فرار لهم منه، وقد شعر داروين بهذه الإشكالية، وأخذ يتساءل: لماذا لم تترك السجلات الحفرية أعدادًا كبيرة من تلك النماذج الانتقالية؟ وأقر أن ذلك من الصعوبات التي تواجه فرضيته[١].

وقد قام عدد من العلماء بدراسة الأحوال المختلفة للأنواع الحيوانية الموجودة الآن ليتحققوا من صدق دعوى فرضية التطور، بأن تحصلها على صفاتها إنما كان لأجل التكيف مع الطبيعة وأنه كان من خلال الانتخاب الطبيعي البطيء، واعتبروا في دراستهم تلك الاختلاف في أحوال الطبيعة والمدة الزمنية المفترضة لكل نوع.

واكتشفوا أن هذه الدعوى غير منطبقة على أعداد كبيرة من الأنواع الحيوانية، وفي تأكيد ذلك يقول مدير معهد علوم الحياة في باريس البروفيسور إلين راباود: «لم تعد أفكار داروين تبدو صحيحة؛ ذلك لأنه لا وجود للانتخاب الطبيعي في صراع الحياة، بحيث يبقى الأقوياء ويزول الضعفاء، فمثلًا ضب الحدائق يستطيع الركض بسرعة؛ لأنه يملك أربعة أرجل طويلة، ولكن هناك في الوقت نفسه أنواع أخرى من الضب له أرجل قصيرة حتى ليكاد يزحف على الأرض، وهو يجر نفسه بصعوبة، أما الثعبان الأعمى الذي هو نوع آخر من الزواحف، فليست له أرجل بالمرة، إن هذه الأنواع الثلاثة من الزواحف تملك البنية الجسدية نفسها حتى بالنسبة لأرجلها، وتتناول الغذاء نفسه، وتعيش في البيئة نفسها والظروف الحياتية نفسها، فلو كانت هذه الحيوانات متكيفة لبيئتها لوجب عدم مثل هذا الاختلاف بين أجهزتها.

---

(١) انظر: المرجع السابق (٧٤٣).

وبالرغم من تماثل بيئة وغذاء ضب الحدائق مع بيئة وغذاء الأنواع الأخرى من الضب إلا أنه ـ بالموازنة معها ـ في وضع أفضل، ويظهر لنا وكأنه يملك قابلية أكثر للعيش، أما الأنواع الأخرى فإنها لم تمح ولم تزل من الوجود على الرغم من الصعوبات التي تواجهها من جراء ضعف بعض أعضائها، بل استمرت في الحياة والتكاثر، مثلها في ذلك مثل ضب الحدائق التي هي في مركز متميز بالنسبة لها.

أي: أننا لا نجد في هذا المثال أي دليل أو إشارة للادعاء بأن الأقوياء يتكيفون للحياة ويبقون، وأن الضعفاء يزولون نتيجة ضعفهم وعجزهم»[1].

وقد قام العلماء بموازنة طبيعة التطورات الحاصلة لبعض الأنواع الحيوانية ومقدار زمن وجودها على الأرض، فاكتشفوا أن تلك التطورات لا تتناسب مع ذلك الزمن إذا جعلنا مرجعها إلى الانتخاب الطبيعي أو التطور عبر الطفرات، ومن الأمثلة على ذلك: صفات الحصان، فقد قال أخصائي علم الوراثة الدكتور وولتر إدوارد لامبرنس في نقده لفكرة الطفرات التطورية: «لكن دعنا نسلّم جدلًا بحدوث طفرات نادرة تصحبها تحسينات، فكم تحتاج مثل هذه الطفرات من الأجيال لكي تتراكم ويظهر أثرها وينتج عنها نوع جديد؟!!

لقد أوضح باتو في كتابه «التحليل الرياضي لنظرية التطور» أن تعميم صفة من الصفات عن طريق الطفرة في سلالة من السلالات لا يمكن أن يستغرق أقل من مليون جيل من الأجيال المتتابعة، وحتى لو سلمنا بقدم الأحقاب الجيولوجية كما يقدرها الجيولوجيون، فمن الصعب أن نتصور كيف أن حيوانًا حديثًا نسبيًّا ـ مثل الحصان ـ قد نشأ من سلفه الذي كان عدد أصابعه خمسة، في الفترة من العصر الحجري الحديث حتى الآن»[2].

وكذلك الحال في التطورات التي وقعت للنوع الإنساني، فقد درس عدد من العلماء طبيعة التطورات الحاصلة للنوع الإنساني، وقاموا بمقارنتها بمدة وجوده في الأرض، فاكتشفوا فجوة ضخمة بينها، وظهر لهم أن طبيعة التغيرات

---

(١) داروين ونظرية التطور، شمس الدين آق بلوت (١٩)، وانظر أمثلة تطبيقية أخرى: المرجع نفسه (٢٠ ـ ٢١).

(٢) الله يتجلى في عصر العلم (٧٣)، وانظر: خديعة التطور، هارون يحيى (٦٦).

الحاصلة له لا تتناسب مع مقدار زمن وجوده، حتى اضطر بعض التطوريين أن يزعم بأن تطور الإنسان كان أسرع مما يفترضه الانتخاب الطبيعي وأسرع مما عداه من الأنواع الأخرى![1].

• **الأمر الثاني**: **فقدان التناسق الزمني**؛ وذلك أن التطور البطيء بالصورة التي أوضحها داروين يتطلب وقتًا طويلًا جدًّا لحدوثه، وكلما تعقدت المكونات الحياتية ازدادت المدة الزمنية طولًا، والزمن الذي يتطلبه حدوث ذلك التغير يبلغ درجة عالية من الضخامة بحيث إنه لا يمكن للعقل البشري أن يتصوره، ولا يمكن لعمر الكون أن يستوعبه.

وقد شعر داروين نفسه بهذا المأزق الجوهري، فقال عند تأمله في حقيقة العين: «لكي يفترض أنه من الممكن أن تكون العين ـ بكل ما فيها من أجهزة فذة من أجل ضبط الطول البؤري للمسافات المختلفة، ومن أجل السماح بدخول كميات مختلفة من الضوء، ومن أجل تعديل الزيغ الكروي واللوني ـ قد تكونت عن طريق الانتقاء الطبيعي، فإن ذلك يبدو ـ وأنا أعترف بذلك ـ كشيء مناف للعقل إلى أعلى درجة»[2]، ومع ذلك لم يجد بدًّا من التعويل على طول الزمن.

ولكن الحسابات الرياضية التي أبطل بها العلماء القول بالصدفة هي نفسها تدل على بطلان حدوث التعقيد البيولوجي عن طريق الانتخاب الطبيعي البطيء؛ وذلك أن تلك الحسابات تثبت أمرين أساسين: **الأول**: استحالة حصول التعقيد بطريق الصدفة، **والثاني**: استحالة حدوث التعقيد عن طريق طول الزمن؛ لأن الأرقام الزمنية التي كشفت عنها بلغت من الضخامة درجة لا يمكن للعقل الإنساني تصورها، ولا يمكن أن تتناسب مع عمر الكون.

ويعد الاعتراض الرياضي بهذه الصورة من أقدم الاعتراضات التي أثيرت ضد فرضية التطور ومكوناتها، وذلك من قبل العالم الرياضي الفيزيائي المعاصر لداروين وليام طومسون، فقد كتب في عام ١٨٦٦م ورقة بحثية مبنية على حسابات الزمن منذ وجد الكون وحتى حالته الطبيعية، وأثبت من خلالها أن تلك

---

(١) انظر: نظرية التطور الداروينية خرافة باسم العلم، طالب الجنابي (١٨١ ـ ١٨٢)، وخلق لا تطور، نخبة من العلماء (٨٩ ـ ٩٢).

(٢) أصل الأنواع (٢٩٣).

المدة لا يمكن فيها حصول التطور الذي يدعيه داروين، وقد شعر داروين بقوة اعتراضه وعمقه، واضطر إلى إضافة بعض التعديل في الطبعات اللاحقة لكتاب «أصل الأنواع»، وقد سمى بعض الدارسين اعتراض طومسون بـ«شبه كومسون الكريه» ضد داروين[١].

وقد أقر داروين أنه إذا استطاع أحد أن يثبت بأن التعقيد في الحياة حصل بغير الانتخاب فإن نظريته تنهار بالكامل، فقال: «إنه إذا كان من الممكن إثبات وجود أي عضو جسدي مركب ليس من المحتمل أنه تم تكوينه عن طريق تعديلات بسيطة عديدة ومتتالية، فإن ذلك من شأنه أن يجعل نظريتي تنهار تمامًا»[٢].

والحسابات الرياضية تثبت ذلك بقوة؛ لكونها أثبتت أنه ليس من المحتمل ولا من المقبول في العقل والعلم الرياضي أن يحدث التعقيد في المدة الزمنية التي تمثل عمر الكون.

٤ ـ العجز عن التفسير البيولوجي:

تقوم الفرضية الداروينية على أن الحياة البيولوجية كلها قائمة على الانتخاب الطبيعي، وعلى أنه يمكن تفسير جميع مظاهر الحياة وأشكالها المختلفة بذلك الانتخاب، وعلى أنه لا يخرج شيء من ظواهر الحياة عن قانونه.

إلا أنها مع ذلك عاجزة عن تفسير كثير من المظاهر الجوهرية في الحياة وقاصرة عن بيانها، وتقف حائرة أمام عدد من الأسئلة الملحة المتعلقة بنشأة الحياة وطبيعتها وقوانينها، وتعلن قصورها عن إدراك كثير من أشكالها المنتشرة.

وهذا العجز يعد من أقوى ما ينقض فرضية التطور من أساسها؛ لأن تلك الدعوى من قبيل القضية الكلية الموجبة، والمقرر في قوانين المنطق أن نقض هذا النوع من القضايا يتحقق بالقضية الجزئية السالبة[٣]، فمجرد إثبات عجز فرضية التطور عن تفسير حالة واحدة من مظاهر الحياة البيولوجية يدل على نقض دعواها من أساسها.

---

(١) انظر: داروين مترددا، ديفيد كوامن (١٩٨ ـ ١٩٩).

(٢) المرجع السابق (٢٩٩).

(٣) انظر: البصائر النصيرية، الساوي (١٢٤).

وقد أقر داروين بخطورة هذا المعنى على فرضيته، وذكر أن وجود عضو واحد لم يتشكل عن طريق الانتخاب كاف في انهيار فرضيته، حيث يقول: «إذا ثبت وجود عضو معقد يستحيل تشكله بعدد هائل من التعديلات الطفيفة المتدرجة الناجحة فستنهار نظريتي بكل تأكيد»[١].

والاعتراضات التي أقيمت ضد فرضية التطور منذ ظهورها أكثرها راجع إلى إثبات عجز الفرضية عن تحقيق دعواها الأساسية، وهي التفسير الكامل لكل مظاهر الحياة البيولوجية بالانتخاب الطبيعي فحسب[٢]، وأكثر الاعتراضات التي أوردها داروين في كتابه على نظريته هي من هذا القبيل أيضًا.

وقد قام عدد من الدارسين بتتبع المظاهر والأشكال والأسئلة التي عجز أتباع فرضية التطور عن حلها، ورصدوا قدرا كبيرا منها، وقاموا بحسابات رياضية ومنطقية كشفوا من خلالها استحالة تفسير مظاهر الحياة بالفرضية التطورية، وأكدوا أن محاولة إرجاعها إلى الانتخاب الطبيعي مجرد دعوى خالية من الدليل والبرهان.

ومع تطور علم البيولوجيا الحيوية ازداد قوة هذا الدليل، وانكشف الخلل الكبير في فرضية التطور، وتأكد بشكل قوي جدًّا بأنها عاجزة عن تفسير الظواهر البيولوجية بالاعتماد على الصدفة والانتخاب الطبيعي طويل الأمد.

ويقوم مجموع الدراسات المعارضة لفرضية التطور على إثبات أمر مشترك ثابت في الحياة، وهو التعقيد الشديد جدًّا في جميع مظاهرها، ويعد العالم الأمريكي المعاصر مايكل بيهي ـ أستاذ البيولوجيا الجزيئية ـ من أشهر العلماء المعاصرين الذين تصدوا لإثبات هذه القضية، وألف كتابه الشهير: «صندوق داروين الأسود»، وتقوم فكرته على أن الظواهر البيولوجية متصفة بالتعقيد والتركيب، وأن حالتها هذه لا يمكن أن تكون ناتجة من الصدفة أو الانتخاب الطبيعي، واستعرض في كتابه شواهد بيولوجية كثيرة على ذلك.

وقد اعتمد في كتابه على مبدأ «التعقيد غير القابل للاختزال»، والمراد به

---

(١) تصميم الحياة، ويليام ديمبسكي وجوناثان ويلز (٣٢٥)، وانظر: العلم ودليل التصميم في الكون، مايكل بيهي وآخرون (١٢٧).

(٢) انظر مثلًا: خلق لا تطور، جماعة من العلماء (٢٤ ـ ٣٢).

النظام المركب المكون من أجزاء شديدة التداخل والترابط، بحيث إنها تساهم جميعها في أداء الوظيفة الأساسية لها، وأي تغير فيها يؤدي إلى فساد النظام وانحرافه عن مساره[1].

وذكر: «أن الأنظمة المعقدة غير القابلة للاختزال صداع لنظرية داروين؛ لأنها عصية على أن تنتج بالتدرج، على طريقة خطوة خطوة طبقًا لتصور داروين»[2].

وقال بعد أن ذكر أمثلة متعددة يستحيل تفسيرها بناء على فرضية التطور: «لقد ثبت عجز النظرية الداروينية عن تفسير الأسس الجزئية للحياة، ليس مقابل التحليل المقدم في هذا الكتاب فقط، بل بسبب الغياب التام لأي نموذج مفصل يمكن من خلاله تفسير نشوء الأنظمة البيوكيمائية الحديثة في الأدبيات العلمية الاختصاصية... يصاب الوسط العلمي بالشلل التام عند مواجهة المذهل الذي كشفت عنه الكيمياء الحيوية الحديثة في الخلية، لا يستطيع أحد في جامعة هارفارد، ولا أحد في المعهد الوطني للصحة، ولا أحد في الأكاديمية الوطنية للعلوم، ولا أي حاصل على جائزة نوبل، أن يعطي تفسيرًا مفصلًا وفق الطراز الدارويني لتطور محتمل لعملية الإبصار أو شلال عمليات التخثر أو الأهداب البكتيرية أو أية عملية بيوكيميائية معقدة أخرى.

ولكننا نوجَد على الأرض، وكذلك توجد النباتات، والحيوانات موجودة هنا، والأنظمة الحيوية المعقدة هنا، لقد وصلت كل هذه الكائنات إلى هنا بطريقة ما، إن لم تكن عبر الطراز الدارويني فكيف وصلت إذا؟!»[3].

وقد أكثر الدارسون المعاصرون لفرضية التطور من ذكر الشواهد البيولوجية التي يستحيل حدوثها بالصدفة والانتخاب الطبيعي طويل الأمد[4].

---

(١) انظر: صندوق داروين الأسود (٨٢).

(٢) العلم ودليل التصميم في الكون، مايكل بيهي وآخرون (١٤٢).

(٣) المرجع السابق (٣٠٧).

(٤) انظر مثلا: العلم ودليل التصميم في الكون، مايكل بيهي وآخرون (٧٦ ـ ١٣٣)، والعلم وأصل الإنسان، آن جوجر وآخرون (٤٦، ٦١)، وأقوى براهين جون لينكس، جمع أحمد حسن (٤١٩، ٤٣٩)، وخرافة التطور، روبرت جميس غالغي (١١٥ ـ ١٥٤)، ووهم الشيطان، ديفيد بيرلنسكي (٢٠١، ٢٣٩)، ومختارات من أفضل ما كتب برتراند رسل (٣٩).

ومن أهم المظاهر البيولوجية التي تعجز فرضية التطور عن تفسيرها:

* **المظهر الأول: نشأة الحياة؛** فقد اضطرب الماديون ـ ومنهم التطوريون ـ اضطرابا شديدا في الجواب على سؤال: كيف نشأت الحياة في الأرض؟!! ووقفوا عاجزين عن تقديم جواب منضبط قابل للاستدلال والبرهنة، وتبنى كثير منهم مواقف في تفسير نشأة الحياة لا تخرج عن دائرة الخيال والاقتراح العقلي المجرد، فمنهم من يرى أن الحياة نشأت في الكون بالصدفة المجردة، ومنهم من يرى أنها جاءت من كوكب آخر إلى الأرض، ومنهم من يرى أنها كانت نتيجة تفاعلات كيميائية، ومنهم من يرى أنها كانت نتيجة ضربة من البرق، ومنهم من يرى غير ذلك[١].

وأما داروين ـ مؤسس النظرية ـ فقد اضطرب موقفه من هذه القضية، فمرة أبدى حيرته وتوقفه، فإنه حين عرّج عن أصل بزوغ الحياة، وذكر قول سبنسر بالتولد الذاتي، قال معقبا: «ولكن بما أنه لا توجد لدينا أي حقائق لإرشادنا، فإن التخمين في هذا الموضوع هو بلا فائدة تقريبًا»[٢]، ومرة أقر بأن الحياة كانت نفحة من الله، حيث يقول عن الحياة في آخر أسطر كتابه: «قد تم نفحتها بواسطة الخالق بداخل العدد القليل من الأشكال أو في شكل واحد»[٣].

وقد أقر عدد من العلماء التطوريين بأن سؤال نشأة الحياة يعد من أصعب الأسئلة التي تواجههم، ومن أعقد القضايا التي تقف في طريقهم، وفي التصريح بذلك يقول ألكساندر أوبارين ـ وهو أحد أبرز المختصين في البيولوجيا الجزيئية ـ: «لسوء الحظ ما زال أصل الخلية سؤالًا يشكل ـ في الواقع ـ أكثر نقطة مظلمة في نظرية التطور بأكملها»[٤].

ومنذ زمن مبكر أجرى دعاة التطور عددًا لا يحصى من التجارب

---

(١) انظر في أهم فرضيات نشأة الحياة ونقضها: طبيعة الحياة، فرانسيس كريك (١٥)، ومواقف حاسمة في تاريخ العلم، جيمس كونانت (٤٠٥ ـ ٤٠٨)، والعلم ووجود الله، هل قتل العلم الإيمان بوجود الله؟ جون لينكس (٢١٩ ـ ١٣٠)، والتطور نظرية علمية أم أيديولوجيا، عرفان يلماز (٣٨ ـ ٤٢)، وخديعة التطور، هارون يحيى (١٠٤، ١٢٠)، وعلم التطور، ليث عبد الجليل الحصان (٢٥ ـ ٢٨).

(٢) أصل الأنواع (٢٢٠).

(٣) المرجع السابق (٧٧٧).

(٤) خديعة التطور، هارون يحيى (١٠٦).

والبحوث، وسجلوا الملاحظات الكثيرة لكي يثبتوا أن الخلية كان يمكن تكوينها بمحض المصادفة، ومع ذلك كله فقد فشلت جميع محاولاتهم وأدت إلى زيادة انكشاف التعقيد في الخلية الحية، وفي التصريح بذلك يقول كلاوي روز ـ رئيس معهد الكيمياء الحيوية بجامعة جوهانز ـ: «لقد أدت أكثر من ثلاثين سنة من إجراء التجارب عن أصل الحياة في مجالات التطور الكيميائي والجزيئي إلى الوصول إلى إدراك أفضل لضخامة مشكلة أصل الحياة على الأرض بدلًا من حلها، وفي الوقت الحالي فإن المناقشات الدائرة حول نظريات وتجارب أساسية في هذا المجال إما أن تنتهي إلى طريق مسدود أو إلى اعتراف بالجهل»[1].

وفي تأكيد هذا المعنى يقول جيفري بادا ـ وهو عالم كيميائي جيولوجي ـ: «ونحن ندرك القرن العشرين اليوم نواجه أكبر مشكلة لم يتم حلها، استمرت معنا منذ دخولنا القرن العشرين، ألا وهي: كيف بدأت الحياة على الأرض؟!!»[2].

وأما مايكل ريوس ـ وهو ملحد من أتباع فرضية التطور ومن المعجبين بداروين كثيرًا ـ فإنه يقول: «ولا يدَّعي أحد بأننا نعرف بالضبط الطرق التي تشكلت بها الحياة طبيعيا، ويبدو في الواقع وفي بعض الأحيان أن المشاكل تزداد مع كل يوم يُتدارس فيه الموضوع»[3].

وفي الكشف عن محورية سؤال نشأة الحياة يقول فيليب جونسون: «إذا كان ينبغي على أتباع داروين أن يبعدوا الخالق عن الصورة فينبغي أن يقدموا تفسيرا طبيعيا لأصل الحياة»[4]، ويعلق أستاذ الفلسفة والتر برادلي على هذا الكلام بقوله: «إنهم لم يكونوا قادرين على القيام بهذا، ورغم كل جهودهم إلا أنهم حتى الآن لم يأتوا باحتمال واحد معقول ولو على نحو ضئيل، ولا يوجد توقع بأنهم سيأتون به، في الحقيقة يشير كل شيء إلى الطريق الآخر في الاتجاه الذي لا يحتمل الخطأ: الله»[5].

وكثيرًا ما يقف الباحث في هذه القضية على التصريح بأن أصل الحياة في

---

(١) المرجع السابق (١٠٦)، وانظر أيضا: القضية الإيمان، لي ستروبل (١٣٩).

(٢) المرجع السابق (١٠٦).

(٣) داروين، مايكل ريوس (١٢٣).

(٤) القضية الإيمان، لي ستروبل (١٤٣).

(٥) المرجع السابق (١٤٣).

الأرض لغز لم يتمكن أحد من حله ولا الوقوف على كنهه[١].

وقد أوضح عالم الرياضيات والفلك الإنجليزي البروفيسور هويل ـ وهو من دعاة التطور ـ أن احتمال ظهور أشكال الحياة العليا بطريق المصادفة يقارن بفرصة قيام إعصار جارف يمر بساحة خردة بتجميع طائرة بوينغ من طراز ٧٤٧ من المواد الموجودة في تلك الخردة![٢].

ويقول العالم التطوري لورناإيزيله في كتابه «الشفرة الواسعة»: «إن فشل الجهود التي بذلت في هذا المجال ـ تفسير الحياة في الخلية ـ تركت العلماء في وضع مضطرب، وجعلتهم يلحون في تقديم النظريات بشأن أصل الحياة من غير أن يقدروا على إثبات نظرياتهم، وبعد أن اتهم العلماءُ رجالَ الدين بأنهم يعتمدون في أقوالهم على الأساطير والخوارق، عادوا مضطرين واخترعوا لأنفسهم أساطير جديدة هي أن ما لا يستطيع العلم أن يوجده اليوم قد استطاع إيجاده عند خلقه للعالم»[٣].

* **المظهر الثاني: تعقد الخلية الحية؛** فمع تقدم تكنولوجيا العلم في القرن العشرين تعمقت الدراسات في أصغر جسيمات الحياة «الخلية»، وكشفت عن أن الخلية عالم معقد غاية التعقيد، وأنها من أكثر النظم تداخلًا ودقة وحساسية على الإطلاق، وفي وصف ذلك يقول ثورب ـ أحد علماء التطور ـ: «إن أبسط نوع من أنواع الخلايا يشكل آلة أعقد بكثير من أية آلة صنعها الإنسان حتى الآن، أو حتى تخيل صنعها»[٤]، وكتبت مجلة لوك في عددها الصادر في ١٦ كانون الثاني عام ١٩٦٢م تقول: «إن الخلية لا تقل تعقيدا عن مدينة نيويورك!»[٥].

---

(١) انظر: صندوق داروين الأسود، مايكل بيهي (٢٨٣)، وتصميم الحياة، ويليام ديمبسكي وجوناثان ويلز (٤١٢)، والعلم ودليل التصميم في الكون، مايكل بيهي وآخرون (٨٣، ٨٤، ٨٨)، والعلم ووجود الله، جون لينكس (٢١٩)، وأقوى براهين جون لينكس، جمع أحمد حسن (٣٤٩)، وخرافة التطور، روبرت جميس غالغي (١٧، ٢١)، والعلم أسراره وخفاياه، مجموعة مؤلفين (١/ ٢٦٥، ٣٠٥، ٣١١، ٣١٤)، والعلم يدعو إلى الإيمان، كريسي موريسون (٩٣، ٩٧، ١٠٤)، ورحلة عقل، عمرو شريف (١٠٣).

(٢) انظر: القضية الإيمان، لي ستروبل (١٣٠)، وخديعة التطور، هارون يحيى (١٠٩).

(٣) خلق لا تطور، جماعة من المؤلفين (٤٠). وانظر دراسة علمية في بيان ذلك: رحلة البروتين قانون الصدفة وأيديولوجيا العشوائية، هيثم طيب، مجلة براهين (١/ ٥ ـ ١٢).

(٤) خديعة التطور، هارون يحيى (١٠٧)، وانظر: داروين ونظرية التطور، شمس الدين آق بلوت (٢٢ ـ ٢٩).

(٥) خلق لا تطور، جماعة من المؤلفين (٣٧).

ولم يكتف العلم بذلك، فمع تطوره المستمر تعمق العلماء في دراسة الخلية نفسها، واكتشفوا كثيرًا من مكوناتها، وبانَ لهم قدر هائل من التعقيد الكامن فيها.

فمن المكونات الأساسية للخلية: البروتين، وهو عبارة عن جزيئات عملاقة تتكون من وحدات صغيرة جدًّا تسمى: الأحماض الأمينية، تنتظم في وحدة متجانسة معقدة، ويتكون كل أصغر بروتين من خمسين حمضًا أمينيًّا، وبعضها يتكون من آلاف الأحماض الأمينية.

واكتشف العلماء أن غياب حمض أميني واحد أو إضافته أو استبداله يحول البروتين إلى كومة جزيئية عديمة الفائدة.

وقد قام عدد من الباحثين بعمل حسابات رياضية، وبصور مختلفة لاختبار إمكان تكوين البروتين بالصدفة، وخرجوا بأرقام حسابية ضخمة جدًّا[١]، كشفت عن استحالة أن يكون للصدفة أثر في تكوين بروتين واحد فقط، فكيف بالملايين منها؟!

وقد قام العالم الرياضي السويسري تشارلز بوجين بحساب العوامل التي يمكن من خلالها تكوّن بروتين واحد بالصدفة، فوجد أن ذلك يتطلب نسبة ١ : ١٠ ١٦٠؛ أي: بنسبة واحد إلى رقم عشرة مضروب في نفسه مائة وستين مرة، وهو رقم لا يمكن النطق به أو التعبير عنه، وهذه النسبة عند علماء الرياضيات تساوي الصفر؛ لأن أقل نسبة للاحتمال عندهم ١ : ١٠ ١٥٠، واكتشف أن كمية المادة التي تلزم لحدوث هذا التفاعل بالمصادفة أكثر مما يتسع له كل هذا الكون بملايين المرات، واكتشف أيضًا أن تكوين هذا الجُزَيء على سطح الأرض بالمصادفة يتطلب بلايين لا تحصى من السنوات، قدّرها بأنها عشرة مضروبة في نفسها ٢٤٣ مرة من السنين، وهذا شيء لا يمكن أن يتصور[٢].

وقام روبرت شايير ـ أستاذ الكيمياء بجامعة نيويورك ـ بحساب احتمال

---

(١) انظر: داروين ونظرية التطور، شمس الدين آق بلوت (٣١ ـ ٤٠)، وخديعة التطور، هارون يحيى (١٠٩ ـ ١١٩)، والتطور نظرية علمية أم إيديولوجيا، عرفان يلماز (٣٣٠ ـ ٣٣٥)، والإسلام يتحدى، وحيد الدين خان (٧٠).

(٢) انظر: القضية الإيمان، لي ستروبل (١٣٠)، والله يتجلى في عصر العلم، تحرير جون كلوفر مونسيما (١٦).

التكوين لألفي نوع من أنواع البروتينات الموجودة في بكتيريا واحد فقط، فجاءت نتيجة الحساب كالآتي: ١ : ١٠ ٤٠٠٠٠؛ أي: رقم واحد أمامه أربعون ألف صفر[(١)].

وهذا رقم هائل جدًّا يفوق عمر الكون كله بأضعاف مضاعفة، وهو لم يتعلق إلا ببكتيريا واحدة فقط، وهي من أصغر الأنواع الحيوانية، فكيف بما هو فوقها؟!!

وقد علق شاندرا ويكراماسينغ ـ أستاذ الرياضيات التطبيقية والفلك ـ على العملية الحسابية السابقة فقال: «تتجسد احتمالية التكوين العفوي للحياة من مادة غير حية من احتمال واحد ضمن احتمالات عدد مكون من الرقم واحد وبعده ٤٠٠٠٠ صفر، وهو رقم كبير بما يكفي لدفن داروين ونظرية التطور بأكملها، وإذا لم تكن بدايات الحياة عشوائية فلا بد أنها نتجت عن طريق عقل هادف»[(٢)].

ويقول العالم الشيوعي أوربارين ـ وهو من كبار أنصار فرضية التطور ـ مقررا استحالة نشوء البروتينات عن طريق الصدفة: «إن أبسط هذه المواد ـ البروتينات ـ التي يحتوي كل نوع منها على آلاف من ذرات الكاربون والهيدروجين والأكسجين والنتروجين يملك تركيبا معقدا غاية التعقيد، وإن الشخص الذي يقوم بتدقيق تركيب البروتينات يرى أن اجتماع هذه المواد وتكونها من نفسها خارج عن الاحتمال والإمكان، وبعيد عنه كبعد ظهور ملحمة الشاعر الروماني المشهور وركل من مجرد تناثر حروف الكتابة تناثرًا عشوائيًّا»[(٣)].

إن هذه الأرقام الحسابية تدل على نتيجة واحدة محققة، وهي أنه يستحيل أن يكون للصدفة أو طول الأمد أي أثر في تكون الحياة على كوكب الأرض؛ فما كشفت عنه من أرقام يتجاوز ما حدده المتخصصون فيما يعرف بمقدار الاحتمال الملزم، الذي يستحيل بعده حدوث أمر بالصدفة وحدها، ويبلغ هذا الاحتمال ١ : ١٠ ١٥٠؛ أي: رقم واحد وبعده ١٥٠ صفرًا.

وازداد انكشاف استحالة تكون الخلية الحية بالصدفة مع ظهور الاكتشافات

---

(١) انظر: خديعة التطور، هارون يحيى (١١٢).

(٢) المرجع السابق (١١٣).

(٣) داروين ونظرية التطور، شمس الدين آق بلوت (٥٩).

الجديدة عن طبيعة التعقيد العميق الموجود في الجينات الوراثية، وما فيها من أنظمة معقدة ومتداخلة، وما تملكه من قدرات هائلة لحفظ المعلومات[١]، جعلت كثيرًا من العلماء يقف مبهورًا أمامها، ويصفها بالإعجاز المبهر.

وفي تصوير شيء من ذلك يقول الدكتور الأمريكي كازو موراكامي ـ وهو عالم مشهور مختص في المجال الجيني، وهو ليس من أتباع الأديان ـ: «غالبًا ما يستولي علي شعور بالخشية والتساؤل خلال دراستي للمعلومات الجينية، أتساءل: من يمكن أن يكون قد كتب مثل هذه الطبعة الزرقاء الرائعة للحياة؟! وكيف فعل ذلك؟!! يبدو مستحيلًا أن تكون معلومات على هذه الدرجة من التعقيد والشمول في المعنى قد حدثت بمحض الصدفة، وبالتالي أنا مجبر لأن أعترف بها على أنها معجزة تتجاوز إلى أبعد الحدود فهم البشر أو استيعابهم، وهذا يقودني إلى استنتاج وجود الله جلّ جلاله...

كلما ازدادت معرفتي بالجينات كلما كنت مجبرًا أكثر لأن أعترف بعظمتها، فهذه الجينات المحتواة داخل خلايا متناهية في الصغر إلى حد أنها غير منظورة تحتوى على ثلاثة مليارات مجموعة مؤتلفة مكونة من أربعة حروف كيمائية تقترن بصورة مثالية: A مع T، وC مع G، وهذا الحجم من المعلومات هو ما يبقينا أحياء، وليس نحن فقط، ولكن كل كائن حي على الأرض، من الكائنات المجهرية إلى النباتات والحيوانات والإنسان، هناك ما يقدر بمليوني إلى مائتي مليون نوع من الكائنات الحية على هذا الكوكب، والتي تدين جميعا بحياتها لموجِد نفس الشيفرة الجينية.

يبدو لي هذا شيئًا لا يصدق، ومع ذلك فهو حقيقة لا تقبل الجدال، وبالنسبة لي فإن هذه الحقيقة هي دليل فعلي على وجود الله جلّ جلاله»[٢].

* **المظهر الثالث: الوعي والذكاء**؛ وذلك أن الانتخاب الطبيعي يقتضي

---

(١) انظر: كسر شيفرة المورثات (الجينوم)، كيفن ديفس (٥٧).

(٢) الحياة وشيفرتها الإلٰهية، كازو موراكامي (١٣٨ ـ ١٤٠)، وانظر في تعقد الخلية واستحالة وجودها بالتطور: صندوق داروين الأسود، مايكل بيهي (٣٧٥)، والعلم ودليل التصميم في الكون، مايكل بيهي وآخرون (١٤٢ ـ ١٤٥)، وخرافة التطور، روبرت غالغي (٢٨، ٢٩، ٥٢)، والعلم ووجود الله، هل قتل العلم الإيمان بوجود الله؟ جون لنيكس (٢١٤)، وأقوى براهين جون لينكس، جمع أحمد حسن (٣٤٩)، وخلق لا تطور، نخبة من المؤلفين (٨٥ ـ ٨٨).

بالضرورة أن الوعي والذكاء الإنساني نتج جراء التطور، وأنه ليس إلا أداة للبقاء وتحسين الوجود، ولكن العقل الإنساني يناقض ذلك تمام المناقضة، لكونه يقوم بأعمال أعمق من مجرد طلب البقاء والتحسين، فهو يشكل تمثيلات ذهنية دقيقة عن الكون، تزيد من فهمنا له وتبصرنا بمجرياته، وتلك التمثيلات لا يلزم منها تحسين البقاء، بل قد تكون مضرة لقدرتنا على البقاء والتكاثر، ولا تلازم بين فهم الواقع والقصد إلى البقاء والتكاثر، فلو كان الهدف منه البقاء فقط ـ كما يقتضيه الانتخاب الطبيعي ـ لما لزم منه دقة الفهم للعالم.

وفي إثارة هذه الإشكالية يقول ويليام ديمبسكي: «إن الذكاء حين ننظر إليه كمنتج للانتخاب الطبيعي لا أكثر، ليس إلا أداة للبقاء والتكاثر، إن أداة بهذه المثابة لا تحمل أي التزام بأن تمنحنا فهما دقيقا للعالم، إن العملية التطورية ـ وكما فهمها داروين ـ لا تضفي أي امتياز على فهم الواقع بشكل دقيق، وإنما تضفي امتيازًا على وظيفتي البقاء والتكاثر فقط، بما أن التمثيل المشوه للواقع قد يعزّز في أحوال من فرصنا في البقاء والتكاثر أكثر من التمثيل الدقيق له»[1].

* **المظهر الرابع: عمل الأنظمة البيولوجية؛** ومما يزيد من الدلالة على عجز فرضية التطور عن التفسير في المجال البيولوجي: أن الحياة أشمل وأعقد من مجرد نشأة الأجسام أو الخلايا الحية، فهناك زيادة على ذلك الأجهزة العضوية المعقدة، التي تقوم بأعمال في غاية التداخل والإبهار، وهناك علاقات متداخلة ومتشعبة وحساسة بين الكائنات الحية وبين الطبيعة التي تعيش فيها[2].

فهذه الموضوعات كلها داخلة في صميم ظاهرة الحياة على الأرض، وهي تدل على أن التعقيد غير القابل للاختزال ليس خاصًا بنشأة الكون والحياة فقط، وإنما هو شامل لطبيعة الحياة وطريقة عملها وتشكلها في الوجود، ولا يحق لفرضية تدَّعي أن لديها التفسير الكلي والشامل للحياة إلا أن تقدم تفسيرًا معقولًا ومقبولًا وقابلًا للتصديق لكل تلك المظاهر.

يعلق الدكتور سيسل هارمان ـ وهو عالم في البيولوجيا ـ على طريقة عمل

---

(١) تصميم الحياة (٦٢)، وانظر: أقوى براهين جون لينكس، جمع أحمد حسن (١٥٨)، واختراق عقل، أحمد إبراهيم (١٨٥ ـ ١٨٧).

(٢) انظر أمثلة على ذلك: داروين ونظرية التطور، شمس الدين آق بلوت (١٠٣ ـ ١٠٨).

الخلايا في الجسد بقوله: «لقد كشفت قوانين الكيمياء الحيوية من أسرار الحياة وظواهرها ما لم تكشفه القوانين في أي ميدان آخر من ميادين الدراسات العلمية، لقد كان الناس ينظرون إلى خفايا عمليات الهضم والامتصاص، ويستدلون لها على وجود التدبير المقدس، أما في الوقت الحاضر فقد أمكن شرح هذه العمليات ومعرفة التفاعلات الكيمياوية التي تنطوي عليها، والخميرة التي تقوم بكل تفاعل، ولكن هل يدل ذلك على أنه لم يعد لله مكان في كوكبه؟! فمن إذن الذي دبر لهذه التفاعلات أن تسير، وأن تسيطر عليها الأنزيمات تلك السيطرة الدقيقة والمحكمة؟!!

إن نظرة واحدة إلى إحدى الخرائط التي تبين التفاعلات الدائرة العديدة، وما يدور بين كل منها والآخر من تفاعلات أخرى كفيلة بأن تقنع الإنسان بأن مثل هذه التفاعلات لا يمكن أن تتم بمحض الصدفة»[1].

إن تعقيد أجهزة الكائنات الحية ذات الخلايا الكثيرة دعا العالم التطوري كارتر إلى أن يقول في كتابه «تطور الحيوانات»: «لا يستطيع إنسان أن يتأمل في جسم كثير التعقيد لحشرة أو لذوات فقار دون أن يدرك بأن نظرياتنا البسيطة نسبيًّا غير قادرة على أن تفسر بصورة كاملة أصل مثل هذا التعقيد»[2].

ويقول الدكتور الأمريكي المعاصر كازو موراكامي ـ وهو من العلماء المشهورين في المجال الجيني، وهو ليس من أتباع الأديان ـ: «يتحدث الناس عن الحياة كما لو كانت أمرًا بسيطًا، ولكن لا يمكن لإنسان واحد أن يبقى حيًّا بواسطة الجهد الواعي وحده، بتنظيمها بواسطة الوظيفة المستقلة التلقائية للهرمونات والجهاز العصبي المستقل، فإن جميع وظائفنا الحيوية بما في ذلك التنفس والدورة الدموية تعمل على مدار الساعة لتبقينا أحياءً بدون أي جهد خاص أو مداخلة من جهتنا.

إن جيناتنا هي التي تتحكم بهذه الأجهزة الحيوية، ومن أجل القيام بذلك هي تعمل بتناغم مثالي، عندما يبدأ أحدها بالعمل يستجيب آخر بالتوقف أو العمل بكدّ أكبر، مناغما ومنظما الجهاز ككل.

---

(١) الله يتجلى في عصر العلم، جماعة من الأساتذة الأمريكان (١٤٧).

(٢) خلق لا تطور، جماعة من العلماء (٤٥).

يبدو من غير المعقول على الإطلاق أن نظامًا ممتازًا كهذا قد حدث مصادفة، لا بد من أن هناك قوة أعظم وراء تناغم عالمنا، وهو الله الخالق الذي يؤمن به معتنقو الديانات السماوية»[١].

نقض موقف الملاحدة الجدد ـ ريتشارد دوكنز ـ من الصدفة:

حين أخذت الدلائل والبراهين تنهال بكثرة من كل حدب وصوب مؤيدة للتصميم الذكي، وكاشفة عن التعقيد غير القابل للاختزال في الكون، ودالة على عدم إمكان حدوث ذلك بالصدفة شعر عدد من الملاحدة المعاصرين بشدة المأزق الذي حلّ بهم، وبضخامة الإشكال الذي نزل بساحتهم، فأخذ بعضهم في البحث عن المخارج التي يمكن أن تخلصهم من تلك الورطة، وفي التنقيب عن الوسائل التي تساعدهم على تقوية موقفهم المتهالك.

ويعد الملحد المعاصر ريتشارد دوكنز ـ وهو عالم بيولوجي إنجليزي ـ من أشهر الملاحدة الذين سعوا إلى تقديم رؤى جديدة في محاولة الانفكاك عما بات مستقرًّا من دلالة التعقيد غير القابل للاختزال والحسابات الرياضية على بطلان الصدفة، ويعد ما قدمه من أجوبة ومبررات من أوسع التبريرات انتشارًا في واقعنا المعاصر بين أتباع التيار الإلحادي.

ويتلخص جوابه فيما أسماه: «الانتخاب التراكمي»، فقد أقر دوكنز بالتعقيد الواقع في الكون وبضخامته وعمقه، وذكر أنا «نحن الحيوانات أكثر الأشياء تعقيدًا فيما يعرف من الكون»[٢]، وأكد أن «أعظم التحديات للذكاء الإنساني عبر القرون كان شرح التعقيد الكبير واللااحتمالية العظيمة التي تظهر في الكون»[٣].

وأقر بأن ذلك التعقيد لا يمكن أن يقع بالصدفة، وأن احتمالية وقوعه عن طريقها مستبعد جدًّا، وغير قابل للاعتبار، واستدل على ذلك بالأرقام نفسها التي استدل بها العلماء الذين نقضوا فرضية التطور، وضرب أمثلة قريبة من أمثلتهم، وأقر بدلالتها على استبعاد حدوث شيء من ذلك التعقيد بسبب الصدفة[٤].

---

(١) الحياة وشيفرتها الإلٰهية (١١).
(٢) صانع الساعات الأعمى (٢١).
(٣) وهم الإله (١٦٠).
(٤) انظر: صانع الساعات الأعمى (٧٨ ـ ٧٩).

وقال بعد ذكره لبعض مظاهر التعقيد في الكون: «لكن الحلان المرشحان للمعضلة ليسا التصميم والصدفة كما هو شائع، بل التصميم والانتخاب الطبيعي، الصدفة ليست حلًّا؛ نظرًا لكبر قيمة اللااحتمالية التي نراها في الكائنات الحية، وليس هناك من عالم أحياء يمتلك كامل قواه العقلية يقترحها، والتصميم ليس حلًّا حقيقيا أيضًا كما سنراه لاحقًا»[1]، ووصف كلًّا من حل الصدفة والتصميم الذكي بأنهما «حلان فاشلان لتلك اللااحتمالية المنطقية»[2].

وذكر أن من مهامه الأساسية «أن أدمر هذه الأسطورة التي يُؤمَن بها بحماس، وهي أن الداروينية نظرية الصدفة»[3].

والحل الذي يراه دوكنز صحيحًا ومناسبًا لفك معضلة التعقيد في الحياة هو ما أسماه: «الانتخاب التراكمي»، والمراد به: الانتقاء الطبيعي الذي يحتفظ بالتحسين الحاصل في الأنواع، ويستخدمه كأساس للبناء عليه في المستقبل، وهو بهذا المعنى يفترق عن الانتخاب بالصدفة المباشرة؛ لأن ما يدعو إليه يقوم على التراكب وتفتيت التطور إلى مراحل بطيئة وصغيرة جدا.

وفي بيان مفهوم الانتخاب التراكمي والفرق بينه وبين الانتخاب المباشر يقول دوكنز: «هناك إذن فارق كبير بين الانتخاب التراكمي حيث يستخدم كل تحسين مهمًّا كان صغيرًا كأساس للبناء في المستقبل، والانتخاب بخطوة واحدة حيث كل محاولة جديدة هي محاولة حديثة»[4].

وقد وصف دوكنز الانتخاب الطبيعي التراكمي، وذكر أنه يشبه صانع الساعات الأعمى الذي لا يبصر وليس له هدف ولا رؤية فيقول: «صانع الساعات الحقيقي له تبصر للأمام، فهو يصمم تروسه وزنبركاته، ويخطط ما بينها من ترابطات، وقد وضع نصب عينيه هدفا مستقبليًّا، وأما صانع الساعات في الطبيعة، وهو الانتخاب الطبيعي، تلك العملية الأتوماتيكية العمياء غير الواعية، التي اكتشفها داروين، والتي تعرف الآن أنها تفسير بيولوجيا الحياة، فليس له

---

(١) وهم الإله (١٢١).

(٢) المرجع السابق (١٢٢).

(٣) صانع الساعات الأعمى (١٦).

(٤) المرجع السابق (٨١).

عقل فيه هدف، إنه بلا عقل، وبلا عين العقل، ولا يبصر على الإطلاق، وإذا كان من الممكن أن يقال عنه: إنه يلعب دور صانع الساعات في الطبيعة، فهو صانع ساعات أعمى»[١].

ومع ذلك يصر دوكنز على أن عمل الانتخاب التراكمي الذي وصفه بذلك الوصف ليس عشوائيًّا، وليس عديم المعنى، فيقول: «هناك الخلط المعتاد ـ والذي يجب أن أقول: إنه خلط مستفز ـ بين الانتخاب الطبيعي والعشوائية، إن الطفرة عشوائية، وأما الانتخاب الطبيعي فهو على العكس تمامًا من العشوائية»[٢].

وذكر «أن التسلسل الكلي للخطوات التراكمية يتكون من أي شيء إلا أن يكون عملية من الصدفة»[٣]، ويقول: «الاعتقاد أن التطور الدارويني عشوائي ليس مجرد اعتقاد زائف، إنه عكس الحقيقة بالضبط، فالمصادفة عنصر ضئيل في الوصفة الداروينية، أما أهم عنصر لها فهو الانتخاب التراكمي الذي هو في جوهره لا عشوائي»[٤].

وكثيرًا ما يؤكد دوكنز أن الانتخاب التراكمي قائم على طول الزمن، وأن الطول الزمني كفيل بإحداث جميع التغيرات البيولوجية التي تمثل التعقيد الواقع في الحياة، وذكر على ذلك مثلًا شهيرًا عنده سماه: «الصعود إلى جبل الاحتمال»، وقال فيه: «تخيل جبلًا أحد طرفيه منحدر بشكل حاد من المستحيل تسلقه، والطرف الآخر منحدر بشكل مندرج لطيف إلى القمة، وفي القمة يجلس نظام معقد، كالعين مثلًا أو البكتيريا ذات المحرك المروحي، الفكرة السخيفة بأن تعقيدًا كهذا يتجمع بشكل آني يرمز بالانتقال من وادي الجبل لقمته بقفزة واحدة، التطور ـ على العكس من ذلك ـ يذهب حول الجبل من الناحية الأخرى، ويصعد المنحدر البطيء زحفًا، ويتطور في الصعود حتى يصل إلى ذلك النظام المعقد»[٥].

---

(١) المرجع السابق (٢١)، وانظر أيضًا (٤٤).
(٢) المرجع السابق (٧١).
(٣) المرجع السابق (٧٣).
(٤) المرجع السابق (٨١).
(٥) انظر: وهم الإله (١٢٣).

وحاول دوكنز إثبات صحة الانتخاب التراكمي عن طريق الحساب الرياضي، فذكر أننا لو أتينا بقرد، وحددنا نوع المهمة التي يقوم بها، وافترضنا أنها كتابة جملة: «أظنها تشبه ابن عرس»، ووضعناه أمام لوحة المفاتيح، فإن احتمال كتابته لها عن طريق الصدفة المباشرة غير التراكمية مستبعد وغير داخل في الإمكان.

ولكنه ذكر أننا لو أعدنا التجربة من جديد مع إضافة خاصية جديدة، وهي أن جهاز الكمبيوتر يحتفظ بالكتابات المقاربة لأي شيء من الحروف المكونة لجملة: «أظنها تشبه ابن عرس»، فإنه بعد عمليات كثيرة نسبيًّا يمكن الوصول إلى كتابة الجملة نفسها، وقد قام بالعملية نفسها فتوصل إلى النتيجة الصحيحة في زمن قليل[1].

فأخذ من هذه التجربة الحسابية دليلًا على أن الانتخاب التراكمي الذي يقوم على استبقاء الأمور النافعة وجعلها أساسًا للبناء عليها في المستقبل أمر ممكن وغير مستحيل.

تقويض محاولة الملاحدة الجدد:

وهذا الجواب الذي أتى به دوكنز وأراد به إثبات صحة الانتخاب الطبيعي، والتخلص من مأزق الصدفة والعشوائية الذي أضحى كابوسًا عظيمًا على عقول أتباع التيار الإلحادي غير صحيح؛ لأنه مبني على كم كبير من المغالطات، وقائم على عدد من المصادرات التي لا دليل عليها ولا برهان يسندها، فضلًا عن أن دوكنز نفسه ناقض تقريره في مواطن متعددة، واعتمد على بيانات ومعطيات غير صالحة للاستدلال، وركب بين عدد من المصادرات والمغالطات التي توهم في ظاهرها صحة ما توصل إليه، وتشعر الناظر بأنه تخلص من مأزق الصدفة.

إن الكشف عما في كلام دوكنز من خلل منطقي واستدلالي لا يحتاج إلى استدلالات طويلة ولا براهين موسعة، وإنما يحتاج إلى وقفات مختصرة تكشف عن حجم المصادرات التي وقع فيها والتناقضات التي خالطت جوابه والمغالطات التي تشبع بها كلامه، ويمكن أن نجمل كل ذلك **في الأمور التالية**:

---

(١) انظر: صانع الساعات الأعمى (٧٧ ـ ٧٨).

• **الأمر الأول**: أن الناظر في كلام دوكنز يدرك أنه وقع في تناقض صارخ؛ وذلك أنه ذكر أن الانتخاب التراكمي ليس له عقل ولا هدف ولا رؤية للمستقبل، وأنه يشبه صانع الساعات الأعمى الذي يعتمد على التجربة المحضة غير المخطط لها، ثم في الوقت نفسه يؤكد أن الانتخاب التراكمي ليس عشوائيا، وأنه ينتقي الصفات النافعة ويستبقيها ويجعلها أساسًا يبني عليها في التطورات الآتية في المستقبل، وهذه التصرفات تدل على أن الانتخاب التراكمي عملية واعية وموجهة، ولها هدف وغاية، وهذا الحال يتناقض مع ما وصفه به دوكنز[١].

وأما المثال الذي ذكره دوكنز ليعضد به رؤيته، وهو أن الحصى على الشاطئ يترتب بصورة نمطية، بحيث يكون الحصى الصغار في مناطق منفصلة على الشاطئ والقطع الأكبر منها تكون في مناطق أخرى بسبب حركة الأمواج، مع «أن الأمواج ليس لها أهداف ولا نوايا ولا عقل مرتب، وليس لها عقل على الإطلاق، وهي فحسب ترمي الحصى بنشاط فيما حولها، وتستجيب قطع الحصى الكبيرة والصغيرة لتناولها بطريقة مختلفة، وبذا تنتهي إلى مستويات مختلفة من الشاطئ، لقد نشأ من لا ترتيب قدر صغير من الترتيب لم **يحفظه عقل**»[٢].

فهذا المثال مبني على مغالطة، وهي أن ترتب الحصى على الشاطئ ليس حاصلًا بحركة الأمواج وحدها، وإنما هو خاضع لحجم الحصى ووزنه، وهي قوانين فيزيائية ثابتة، فمن الطبيعي أن تكون حركة الحصى الصغيرة مختلفة عن حركة الحصى الأكبر، كمن رمى بأوراق متفاوتة في الحجم والوزن في الهواء، فإن ذات الوزن الأكبر ستسقط في المكان نفسه أو قريبًا منه والأخف وزنًا ستطير بعيدا مع الهواء، وهذا لا يدل على أن عشوائية الهواء هي التي أحدثت هذا الأمر فقط، وإنما يدل على أن ثمة نظامًا مؤثرًا في ترتيبها.

والمثال الصحيح المطابق لصورة الانتخاب الطبيعي هو أن يكون على الشاطئ أحجار متقاربة في الحجم والوزن ثم ينشأ من حركة الأمواج العشوائية قصر كبير مكون من عدة طوابق من تلك الأحجار مع مرور الزمن.

• **الأمر الثاني**: أن بناء دوكنز لموقفه من الانتخاب التراكمي اعتمد على

---

(١) انظر: صندوق داروين الأسود، مايكل بيهي (٣٥٤ ـ ٣٥٦).
(٢) صانع الساعات الأعمى (٧٣).

مصادرات غير مبرهن عليها؛ وذلك أنه ادعى أن الأمر الذي يحتفظ به الانتحاب الطبيعي يبقى ثابتًا على الدوام، ويتحول إلى وصف يتوارثه أفراد النوع الحي، وتنبني عليه التطورات الحاصلة في المستقبل.

وهذه الدعوى غير مبرهن عليها، ولم يقِم عليها أي دليل يثبت صحتها، وإنما ذكرها وبنى عليها نظريته من غير أن يقيم ما يؤيد صدقها الواقعي.

ثم إذا كان المعيار في حدوث تلك الصفات هو التكيف مع الظروف الحياتية المحيطة بها، فإن الظروف الحياتية قابلة للتغير، وهذا يستلزم بالضرورة إمكان تغير تلك الصفات الحاصلة بالانتخاب الطبيعي، وبذلك ينخرط نظم التراكم المزعوم.

إن دوكنز يبني كلامه على أن ما وقع بالانتخاب التراكمي يبقى ثابتًا على الدوام، ويتحول إلى قاعدة تبنى عليها التطورات اللاحقة، وهذا يعني أن ما يحصل يتحول بالانتخاب الطبيعي إلى قانون ونظام، وحصول القانون بالصدفة أكثر استحالة من حصول الأحداث المجردة؛ لأن القانون ليس مجرد الحدوث، إنما هو الحدوث المنظم لغاية وقصد.

• **الأمر الثالث**: أن العملية الحسابية التي اعتمد عليها دوكنز لإثبات صحة الانتخاب التراكمي غير صحيحة، وهي ليست متطابقة مع صورة القضية التي أراد إثباتها؛ وذلك أن جهاز الكمبيوتر الذي وضعه دوكنز مبرمج على اختيار الكلمات والحروف المشابهة لجملة: «أظنها تشبه ابن عرس»، فالكمبيوتر إذن لديه خطة مسبقة، وهو منظم للوصول إلى علم مستقبلي، بحيث إنه يتعرف على الحروف والكلمات المقاربة لما هو مبرمج عليه، فهو يعمل لأجل غاية وهدف محدد ومرسوم بدقة.

وهذا الحال لا يتطابق مع الانتخاب الطبيعي التراكمي الذي وصفه دوكنز بأنه لا عقل له ولا هدف ولا رؤية للمستقبل[1].

وقد شعر دوكنز بهذه المفارقة، وأقر بأن المثال غير متطابق مع ما يريد إثباته، وأن فيه التباسًا وتمويها، فقال: «ورغم أن نموذج القرد/ سلسلة شكسبير يفيد في تفسير الفرق بين الانتخاب بالخطوة الواحدة والانتخاب التراكمي، إلا

---

(١) انظر: أقوى براهين جون لينكس، جمع: أحمد حسن (٤١٤).

أنه يؤدي إلى اللبس في طرائق هامة»[1]، ثم ذكر المعنى السابق.

الأمر الرابع: أما المثال الذي ذكره، وهو الصعود إلى جبل الاحتمال، فهو مبني على مغالطات متراكمة[2]:

الأولى: أنه يتعامل مع القدرة الإلٰهية بمقياس القدرة البشرية؛ ولهذا جعل انتقال الأمر من العدم إلى الوجود مباشرة أمرًا مستعبدًا في العقل، وانتقل من ذلك إلى تفضيل الانتقال بالتدرج البطيء، وهذا التصور لا يصح إلا إذا كانت قدرة الله مثل قدرة البشر، ولكن الأمر ليس كذلك.

والثانية: أنه ادعى أن جهة الجبل الأخرى متدرجة بصورة منظمة، بحيث كل جزء سفلي يكون أدنى وبصورة مترتبة مع الجزء الذي أعلى منه حتى يسهل صعوده ببطء، وهذا يدل على أنه مرتب بحيث يكون قابلًا للصعود من خلاله ويوصل إلى نهاية محددة، وهذه الصورة غير متطابقة مع الانتخاب الطبيعي الذي لا هدف له ولا غاية ولا رؤية للمستقبل، والحال فيها كحال الحجة الحسابية التي ساقها دوكنز لإثبات صدق فرضيته لكون لا يسير وفق خطة مرسومة ولا هدف محدد[3].

• **الأمر الخامس**: من المغالطات التي وقع فيها دوكنز في بنائه للانتخاب التراكمي تبسيط التعقيد الواقع في الحياة، فإنا لو افترضنا أن الانتخاب يحتفظ بالخيارات الصحيحة النافعة ويتخلص من الضارة ببطء شديد ـ كما يقول ـ، فإنه مع ذلك لا يمكن أن يقدم تفسيرًا معقولًا لمجموع التعقيد في الحياة؛ فإن مقداره وحجمه في كل مكونات الحياة وجزيئاته ومجرياته وقوانينه بلغ حدًّا عاليًا جدًّا من الضخامة والاتساع، فكل جزء من أجزاء الحياة يتطلب وحده كمًّا هائلًا من الأزمان والطاقة، فلو افترضنا صحة الانتخاب التراكمي كما يصوره دوكنز؛ فإنه لا يمكن أن يتحقق ذلك التعقيد أبدا بمجرده.

ولأجل ظهور ذلك خالف عدد من أتباع فرضية التطور دوكنز فيما وصل إليه، ورأوا أن التعقيد الواقع في الحياة البيولوجية لا يمكن أن يقع إلا بالطفرات فقط، ولا يمكن أن يتحقق بالتراكم البطيء.

---

(١) المرجع السابق (٨٢).

(٢) انظر: العلم ووجود الله، هل قتل العلم الإيمان بوجود الله؟ جون لينكس (٢٨٨).

(٣) انظر: أقوى براهين جون لينكس، جمع أحمد حسن (٣٩٩).

• **الأمر السادس**: يتحدث دوكنز وكأن التعقيد ليس واقعًا إلا في الحياة البيولوجية فقط، وكأن الأرقام الحسابية لا تبطل الصدفة إلا في ذلك المجال، ولكن الأمر ليس كذلك، فالتعقيد غير القابل للاختزال أمر عام وشامل لمظاهر الكون وقوانينه، فالكون مليء بالشواهد المعقدة غاية التعقيد، سواء في أسباب نشأته أو في قوانينه أو في تركيبه ومقاييسه.

فلو افترضنا أن الحياة البيولوجية تطورت عن طريق الانتخاب الطبيعي التراكمي، فإن ذلك لا يعني الاستغناء عن الإلٰه وعن المصمم الذكي؛ إذ إن السؤال ما زال قائمًا: من الذي أنشأ الكون المعقد الذي يقع فيه الانتخاب الطبيعي؟!! وفي التأكيد على هذا المعنى يقول فيلسوف العلوم ريتشارد سوينبرن: «تصوِّر الداروينية الكون باعتباره مصنعًا لإنتاج كل هذه الكائنات المتنوعة، لكننا ما زلنا في حاجة لتفسير: كيف نشأ هذا المصنع؟ وكيف يدار؟!»[1].

• **الأمر السابع**: مع أن دوكنز ينكر الصدفة ويصفها بالسخف والعجز عن تفسير مظاهر الحياة، إلا أنه مع ذلك لم يستطع التخلص من القول بها، ويعتمد عليها في كثير من كلامه وجدالاته واستدلالاته، فقد اعتمد عليها في الجواب على إشكال من أضخم الإشكالات التي تواجه فرضية التطور، وهو قضية نشأة الحياة في الكون، فإنه أقر بأن أصل الحياة في الأرض إنما جاء بضربة حظ وبالصدفة، حيث أكد أن الانتخاب الطبيعي لا يمكن أن يفسر أصل الحياة، «فأصل الحياة يقع خارج حدود هذا التفسير؛ لأن الانتخاب الطبيعي لا يمكن أن يبدأ بدونه»[2].

ثم قال: «بإمكاننا معالجة فكرة أصل الحياة بافتراض عدد هائل من الفرص الكوكبية، وبمجرد أن نحصل على ضربة الحظ، والمبدأ الأنثروبي يضمن حصولها بشكل كبير، يبدأ الانتخاب الطبيعي في العمل، والانتخاب الطبيعي بالتأكيد ليس ضربة حظ أبدًا!!»[3].

ومع أنه يؤكد في كل حين أن الانتخاب الطبيعي التراكمي لا يقوم على

---

(١) كيف بدأ الخلق، عمرو شريف (١٨٩).
(٢) وهم الإلٰه (١٤٢).
(٣) المرجع السابق (١٤٢).

الصدفة، فقد جعل تطور العقل الإنساني ـ وهو مظهر من مظاهر الحياة البيولوجية ـ مبنيًّا على الصدفة، حيث يقول في حوار معه: «تطورت لنا عقول بالصدفة، لديها القوة الكافية للنظر في المستقبل وتقييم العواقب البعيدة»[(١)].

• **الأمر الثامن**: كثيرًا ما يكرر دوكنز بأن حرص المتدينين على إثبات التعقيد غير القابل للاختزال ليس طريقة علمية، وأنه مجرد حالة خاصة للمحاجة تعتمد على الجهل ومشابهة لمنطق مزور يسمى: «إستراتيجية إلٰه الثغرات»[(٢)]، ويدَّعي أن المتدينين «يبحثون بشغف عن فراغات في معارف ومفاهيم العصر، وبمجرد ظهور ما يبدو كحلقة مفقودة، فإنه يفترض بأن الله يجب أن يملأها بطبيعة الحال»[(٣)].

وهذه في الحقيقة مغالطة فجة من دوكنز؛ فإن المتدينين حين قرروا التعقيد غير القابل للاختزال بنوا قولهم على حسابات رياضية دقيقة، وعلى استدلالات معمقة اضطر دوكنز نفسه إلى الإقرار بها، فليس من العقل ولا المنطق أن يصور موقفهم بأنه مجرد طريقة للمحاجة غير العلمية، ومن أراد أن ينقض عليهم قولهم فعليه أن يثبت ذلك بالطريقة العلمية الحسابية، وليس بمجرد رمي الدعاوي الفارغة مما يثبتها.

ثم إن تأكيد المتدينين على الإيمان بوجود الخالق جاء نتيجة لضرورة البراهين العقلية التي تقتضيها المبادئ الفطرية والعقلية، وتفرضها الحسابات الرياضية، وليس رغبة منهم في ملء فراغات الجهل في العلم كما يصور دوكنز.

ولو أردنا أن نعتمد على المنطق الذي يسير عليه دوكنز، فإننا يمكن أن نقلب الاستدلال عليه ونقول: إن الملاحدة يصرون على الانتخاب الطبيعي ويبحثون بشغف عن كل ما يمكن أن يدل على صحته؛ حتى يثبتوا للآخرين وجاهة موقفهم في إنكار الإلٰه الذي دلت على وجوده البراهين الكثيرة، فهم في الحقيقة لا يبحثون عن الحقيقة، وإنما عن تأييد رغباتهم، وأي جواب يقدمونه علىٰ هذا الاعتراض فإن المتدينين يمكن أن يجيبوا به عليهم.

---

(١) ميليشيا الإلحاد، عبد الله العجيري (١٥٣).
(٢) انظر: وهم الإلٰه (١٢٧).
(٣) المرجع السابق (١٢٧).

وبانكشاف هذه الأغاليط التي وقع فيها دوكنز وظهور حجم المصادرات التي وقع فيها يظهر بجلاء أنه لم يأت بجواب صحيح يخلصه من مأزق بطلان الصدفة والعشوائية، بل تأكد للناظر بأنه ما زال معتمدًا على الصدفة، ولكنه حاول أن يتخلص من اسمها، وحاول أن يفتت الصدفة الكبيرة إلى صدف صغيرة يحصل التتابع فيما بينها في تكوين التطور.

٥ ـ انتهاك فرضية التطور للامتيازات الإنسانية:

فضلًا عن أن فرضية التطور مشحونة بالأغلاط المنطقية والاستدلالية، وعاجزة عن إثبات دعواها أن كل المظاهر البيولوجية ناتجة عن الانتخاب الطبيعي القائم على الصدفة وطول الأمد، فإنها مع ذلك لها آثار عميقة على حياة الإنسان وطبيعة وجوده في الحياة.

فحين تعاملت فرضية التطور مع الإنسان على أنه مجرد كائن حي، جاء نتيجة الصدفة العمياء الصماء التي لا إرادة لها ولا قصد ولا غاية، فإنها أنهت بذلك الامتياز الإنساني، وحقرت من منزلته، وأفسدت حقيقته وتصوراته، وأضرت بأخلاقه ومبادئه وقوانين حياته.

فمن أعمق المسالك في محاكمة فرضية التطور والنظر في الحكم عليها: الكشف عن آثارها المدمرة لحياة الإنسان، فإن كل نظرية تفسد حياة الإنسان وتدخل الخلل في مبادئه وأخلاقه وتبطل أصول معرفته وعلمه، فهي لا محالة نظرية باطلة لا يمكن قبولها.

وقد لاحظ عدد من الدارسين تضمن فرضية التطور لعدد من المعاني التي تؤدي إلى احتقار الإنسان، وإفساد طبيعته وأخلاقه ومعرفته ومبادئه، وهتك امتيازاته، ويقول عالم الأحافير جورج سيمبسون من جامعة هارفارد: «إن الإنسان نتيجة العمليات الطبيعية غير الهادفة، التي لم تكن تفكر يوما بإيجاده»[١]، ووفقًا لعالم الأحافير من جامعة هارفارد ستيفن جي جولد فإن علم الأحياء الداروينى: «قد نزع منا منزلة المخلوقات المثالية، المصنوعة على صورة الإله»؛ لذا ووفقا للنظرة الداروينية فلسنا سوى «فكرة طائرة بالصدفة على العالم»[٢].

---

(١) العلم وأصل الإنسان، آن جوجر وآخرون (١٧).

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

ويعبر بيتر سينجر المختص في أخلاقيات البحث الحيوي ـ وهو مناصر لقتل الأجنبة المعوقين ـ عن وجهة نظر مماثلة، فيؤكد على أن الداروينية تزودنا بأسس النظرة الدونية للكائن البشري[1]، ويؤكد كارل جيبرسون ـ وهو أحد الداعمين لنظرية التطور ـ أن الوجود البشري شر منذ بدايته؛ لأن التطور تقوده الأنانية[2].

ويقول ويليام ديمبسكي: «عندما يلاحظ علماء التطور بعض التشابهات بين الإنسان والحيوان فإنهم لا ينوون بذلك رفع مرتبة الحيوانات بحيث تجد بعض سماتها الآخذة في التطور أكمل في تعبير لها في البشر، لا، بل الأمر ليس كذلك، وإنما يقصدون الحط من قدر الإنسان عبر تجاهل الهبات البديعة، وإرجاع حقيقتها إلى عمليات التطور العمياء التي لا تفعل أكثر من تزيين ملكات موجودة مسبقا عند أسلافنا الحيوانية، هذا هو التفسير التطوري للغة والذكاء، بدلًا من التأكيد على تفرد الإنسان، فإنهم يؤكدون على شبهه بالحيوان»[3].

ويمكن إثبات شواهد احتقار الداروينية للإنسان وانتهاك مبادئه وأخلاقه وقيمه بالأمور التالية[4]:

• **الأمر الأول**: أن أسباب التغير التي تعتمد عليها فرضية التطور مجرد مصادفات وتفاعلات كيمياوية عشوائية، وطفرات عارضة صماء، لا قصد لها ولا غاية ولا هدف، ومثل هذا التصور له آثار عميقة في حياة الإنسان ونفسه، حيث يؤدي إلى أن يكون عيشه في الحياة خاليًا من الهدف، وتغلب عليه العشوائية والشهوانية والفوضوية، وأما بناءً على الإيمان بالخلق الإلٰهي فإنه لا شيء يقع في الكون إلا لهدف ولغاية محددة، ولا مكان في الكون للصدف، وكل شيء مخطط له من قبل حكيم عليم.

والعشوائية وعدم الهدف والغاية تؤثر أيضًا على معرفة الإنسان ويقينه بما يدركه بعقل؛ فإنه إذا كان ما ينتجه العقل مجرد أفكار ناتجة عن الصدفة ولا

---

(١) انظر: المرجع السابق (١٨).

(٢) انظر: المرجع السابق (١٩).

(٣) تصميم الحياة (٦٣).

(٤) انظر: ذكرنا قدرًا من تلك الأمور في مبحث النزعة الإنسانية في الفصل الأول من الباب الثاني، وانظر مزيدًا من المراجع: التطور نظرية علمية أم إيديولوجيا، عرفان يلماز (٥٣ ـ ٦٢).

هدف لها ولا غاية وراءها، فما المسوغ الموضوعي للثقة في تلك الأفكار؟!

• **الأمر الثاني**: أنه وفقًا لفرضية التطور الطبيعي فالعالم والإنسان يعيشان في حالة صراع دائم مرير، وأنه لا بقاء للإنسان ما لم ينتصر في هذا الصراع الذي لا ينقطع، وتصور فرضية التطور أن كل من حول الإنسان ينافسه في عيشه، ويصارعه في حياته؛ لينتزع منه البقاء، ويفضي به إلى الفناء، وهذا التصور فيه قتل فظيع لكل المشاعر الروحية النبيلة، فلا مكان للعاطفة ولا الرحمة ولا الإيثار، فبدلًا من التحلي بصفتي التعاون والإيثار، يكون المنطق السائد التفكير في أنفسنا فقط، ويسود قانون الجشع والأنانية المقيتة؛ لأن كل واحد يسعى للانتصار في ذلك الصراع، إلى درجة أن بعض أتباع الداروينية الاجتماعية يرون أن تدخل الدولة لحماية الفقراء يؤدي إلى إضعاف المجتمع الإنساني، ويقلل من فرص تقدمه![1].

وأما مع الإيمان بالخلق الإلٰهي، فإن الأمر ليس كذلك، حيث إن الصراع من أجل البقاء موجود في الحياة، ولكنه ليس العامل الوحيد المؤثر في مسيرتها، ولا هو أيضًا العامل الأقوى والأكثر تأثيرًا، بل للعوامل التعاونية ـ كالحب والإيثار والتعاون والرحمة والعطف وغيرها ـ آثار عميقة في مجريات الحياة ومسيرتها.

• **الأمر الثالث**: أن فرضية التطور تؤمن بإمكان التغير والتبدل في كل شيء، ولا تعترف بالثبات لأي مكون من مكونات الإنسان حتى المبادئ والقيم الكبرى، فالصدق قد يكون مذموما مع تطور الزمن، وكذلك الكذب قد يكون محمودًا، وكذلك الخيانة والخداع وأكل لحوم البشر، جميع هذه القبائح قد تكون محمودة مع تطور الزمن، ولا شك أن مثل هذا من أكبر ما يفتك بالحياة الإنسانية ويحولها إلى الحياة البهيمية المتوحشة.

وكذلك المبادئ المعرفية التي يؤمن بها الإنسان قد تتغير ولا يكون لها قيمة مع الزمن، فلا مسوغ للثقة بالعلوم التي تبنى عليها إذن.

وأما بالإيمان بالخلق الإلٰهي، فإنه يقوم على أن الله خلق الإنسان وفطره

---

(١) انظر في تعزيز نظرية التطور لمبدأ الصراع في الحياة الإنسانية: اختراق عقل، أحمد إبراهيم (٢٠٧)، والصراع في الفكر الغربي، عطية الويشي (١١٢ ـ ١١٩).

على استحسان المبادئ والقيم النبيلة كالصدق والوفاء والكرم وغيرها، وعلى استقباح المبادئ القبيحة كالكذب والخيانة والخداع.

• **الأمر الرابع**: وفقًا لفرضية التطور لا يتميز الإنسان عن سائر أنواع الحيوانات في أصل نشأته ولا في طبيعته، وإنما الخلاف ينحصر في أن الطبيعة الصماء العميان أضفت إليه صفات زائدة على غيره، انتهت به إلى أن يكون أرقى منها في تفكيره وعقله، فالاختلاف إذن اختلاف في الدرجة فقط[1]، وقد يتطور الأمر فيكون الإنسان أقل منزلة من بعض الحيوانات الأخرى، بل قد تكون بعض الحيوانات أفضل منه في مستقبل الأيام، وهذا ما صرح به جوليان هكسلي، حيث يقول: «من المسلم به أن الإنسان في الوقت الحاضر سيد المخلوقات، ولكن قد يحل محله القطة أو الفأرة»[2]، ويقول مؤكدًا النتائج المنطقية لفرضية التطور: «وظهر ما بدا أنه النتائج المنطقية لفروض داروين، فالإنسان ـ في رأي داروين ـ حيوان كغيره؛ ولذلك فإن آراءه في معنى الحياة الإنسانية، والمثل العليا لا تستحق بالنسبة لباقي الكائنات تقديرا أكثر من آراء الدودة الشريطية، أو بكتيريا الباشلس، والبقاء هو المقياس الوحيد للنجاح التطوري؛ ولذلك فكل الكائنات الحية الموجودة متساوية القيمة»[3].

لكن الإيمان بالخلق الإلٰهي يؤكد أن الإنسان خلق خلقا خاصا، وأن الله ميز الإنسان وأكرمه وأعلى من شأنه، ومنحه صفات كثيرة تفصله عن جميع أنواع الحيوانات الأخرى، ونفح فيه من الروح المتعالية، وجعله منفردًا عن غيره، ودعاه عن طريق أنبيائه إلى أن يحافظ على هذا التمايز في كل لحظة وحين.

• **الأمر الخامس**: لم تكتف فرضية التطور بالادعاء أن الإنسان تطور وارتقى من أصل حيواني متدنٍ، وإنما تقرر أن الأعراق الإنسانية متفاوتة في التطور وفي الحصول على الارتقاء الإنساني الحيواني، وأن بعضها أرقى من بعض في الإنسانية، وأن الأعراق غير المتحضرة ستزول، يقول داروين: «عند أحد الفترات المستقبلية التي ليست بعيدة جدًّا عند قياسها بالقرون، فإن الأعراق

---

(١) انظر: نشأة الإنسان، داروين (١/ ٣٥٧).

(٢) الإنسان في العالم الحديث (٣) نقلًا عن: دراسات في النفس الإنسانية، محمد قطب (٣٥).

(٣) الإنسان في العالم الحديث (٣) نقلًا عن: دراسات في النفس الإنسانية، محمد قطب (٣٤).

المتمدنة ـ المتحضرة ـ من الإنسان سوف تُبِيد بشكل مؤكد تقريبًا وتحل محل الأعراق غير المتمدنة في جميع أرجاء العالم»[1]، ويرى بعض أتباع الداروينية الاجتماعية أن الجنس الأوروبي أرقى من بعض الأجناس الإنسانية الأخرى في الإنسانية[2].

وقد قَدمَت هذه الرؤية العنصرية مفتاحًا سحريًّا للمجرمين والسفاحين، وفتحت لهم الأبواب مشرعة للتوسع في قتل الشعوب وإبادتهم، وأعطت لهم دعمًا علميًّا لجرائمهم، وقد قاموا بذلك بحجة أن تلك الشعوب المقهورة أعراق متدنية لا بد من إزالتها.

وفي تصوير ذلك يقول داونز في أثناء عرضه لمذهب داروين: «ومن جهة أخرى نشأت تطبيقات أخرى لنظرياته، لا نظن أن داروين كان يرضاها لو كان حيًّا، فمثلًا اتخذت الفاشية نظرية الانتخاب الطبيعي والبقاء للأصلح مبررًا للقضاء على بعض الأجناس البشرية؛ لأنها تقضي على العناصر الضعيفة وتستبقي العناصر القوية»[3].

وذكر عدد من الدارسين أن هتلر كان مؤمنًا بفرضية التطور، ويعتمد عليها في أن البقاء يجب أن يكون للأصلح فقط، وجعل هذه الفكرة مستندًا له في الإبادة الجماعية التي قام بها في حق البشر الأبرياء[4].

ويؤكد إسحاق أزيموف تأثير فرضية التطور على تعميق النظرة العنصرية المقيتة على بعض المفكرين، فيقول: «بالطبع كان هناك أناس آمنوا بذلك، واعتنقوا هذا اللون من التفكير التطوري؛ ليقيموا حجة على أن الجماعات الإنسانية تتفاوت فيما بينها، وأن بعضها أفضل من بعض، وكان من الواضح أن أمثال هؤلاء الناس من المفكرين والدعاة كانوا لا يقصدون بالجماعة الأفضل إلا جماعتهم هم أو الأمة التي يعيشون فيها...

---

(١) نشأة الإنسان (١/ ٣٧٣).

(٢) انظر: تصميم الحياة، ويليام ديمبسكي وجوناثان ويلز (٤٥٧)، وخديعة التطور، هارون يحيى (٣٢).

(٣) كتب غيرت وجه العالم (٣٠٤).

(٤) انظر: وهم الشيطان، ديفيد بيرلنسكي (٥٨)، والوجه الحقيقي للإلحاد، رافي زكراياس (٧٠)، والإلحاد يسمم كل شيء، هيثم طلعت (١٥٣، ١٥٦، ١٦٣)، وخديعة التطور، هارون يحيى (٩ ـ ١٢)، وانظر مقابلة مع مؤلف كتاب: من داورين إلى هتلر، في فيلم المطرودون، الدقيقة (٧١)، وهو منشور في اليوتيوب.

وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر أخذ بعض الناس يبررون هذه الفكرة الشريرة القديمة ـ العنصرية ـ بقولهم: إن العلم الحديث يؤيدها ويقف إلى جانبها»[١].

وأما مع الإيمان بالخلق الإلٰهي، فإن البشر كلهم متساوون في الإنسانية، وجميعهم مشتركون في التكريم الإلٰهي لأصل خلقة الإنسان، ولا يكون التفاضل بينهم إلا بتقوى الله تعالى، وقد تجلى هذا المعنى في غاية الوضوح في قول النبي ﷺ: «**يا أيها الناس، ألا إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على أعجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا لأحمر على أسود، ولا أسود على أحمر، إلا بالتقوى**»[٢].

إن العاقل الحصيف إذا قارن بين الأمور التي تقتضيها فرضية التطور في حياة الإنسان وتؤثر على مستقبله وبين ما يقتضيه الإيمان بالخلق الإلٰهي للإنسان يدرك الفرق بينهما، ويستشعر حجم الكوارث التي يمكن أن تحل بالبشرية جراء فرضية التطور، وقد صرح الملحد المعاصر ريتشارد دوكنز بشيء من ذلك، فقال: «أنا دارويني بشغف عندما يتعلق الأمر بتفسير الحياة، وأنا ضد الداروينية بشغف عندما يتعلق الأمر بترتيب حياتنا»[٣]، وأشار الفيلسوف المعاصر جارودي بأن الكرامة الإنسانية ضُربت في العصر الحديث ثلاث ضربات قاتلة، وذكر منها فرضية التطور والادعاء أن الإنسان نشأ نتيجة عمل الطبيعة العمياء، وليس نتيجة الخلق الإلٰهي الخاص[٤].

وذكر وليام بروفين ـ وهو من أشد المؤمنين بنظرية التطور ـ أنه إذا ما كانت الداروينية صحيحة فإن هناك خمسة مقتضيات لا يمكن الهروب منها أبدًا: ١ ـ لا يوجد دليل في صالح الله، ٢ ـ لا توجد حياة بعد الموت، ٣ ـ لا يوجد معيار مطلق للصواب والخطأ، ٤ ـ لا يوجد معنى نهائي للحياة، ٥ ـ لا يملك الناس إرادة حرة في أفعالهم[٥].

---

(١) منابع الحياة (٦٨)، ثم أخذ المؤلف يدافع عن نظرية التطور.
(٢) أخرجه أحمد في المسند، رقم (٢٣٤٨٩)، وهو حديث صحيح.
(٣) اللقاء الذي أجرته قناة الجزيرة الإنجليزية مع ريتشارد دوكنز، دقيقة (٤٢).
(٤) انظر: نظرات حول الإنسان (٢٩٤)، وانتحار الغرب، ريتشارد كوك (١٠٢).
(٥) انظر: القضية الإيمان، لي ستروبل (١١٥).

وهذا الإقرار من أفضل ما يكشف عن النهايات القبيحة الخطيرة التي يمكن أن تترتب على الإلحاد ونظرية التطور إذا شاع في الحياة الإنسانية، فمع الإلحاد والإيمان بنظرية التطور يكون الإنسان متنكرًا لأعظم حقيقة في الوجود، وهو الإيمان بالخالق للكون، ومع ذلك يفقد كل المعايير التي يمكن أن يميز بها بين الصواب والخطأ، ويفقد كل الدوافع التي تؤسس الوازع الداخلي لفعل الخير وترك الشر، ويجمع مع ذلك فقدان كل المعاني في الحياة، فتصبح حياة الإنسان بلا معنى، ثم يجمع مع ذلك كله الاعتقاد بأنه مجبور على أفعاله وجرائمه التي يقوم بها، وأنه غير مسؤول عنها؛ لأنه لا يملك إرادة حرة حيالها.

٦ ـ تناقض فرضية التطور مع العلوم التجريبية الأخرى:

مع أن فرضية التطور غير متماسكة في بنيانها، ولا تقوم على براهين صادقة، فهي في الوقت نفسه تتصادم مع عدد من التطورات العلمية في مجالات مختلفة.

وكثيرًا ما يصور التطوريون بأن المخالفين لفرضيتهم ينحصرون في أتباع الأديان وفي المشتغلين بعلم اللاهوت، ولكن مع التطورات العلمية الحديثة تبين أن الأمر ليس كذلك، وانكشف بأن فرضية التطور لا تتناقض مع الأديان فقط، وإنما مع علوم تجريبية مختلفة، وأن المخالفين لها ليسوا أتباع الأديان فقط، وإنما هناك عدد من المشتغلين بالعلوم التجريبية مازالوا معارضين لها غاية المعارضة؛ لكونها تتعارض مع مقتضيات علومهم.

وقد قام عدد من الدارسين برصد العلوم ـ كعلم الفيزياء والكيمياء وغيرهما ـ والمجالات التي تتعارض قوانينها ونتائجها مع فرضية التطور، وكشفوا عن أوجه التعارض والتصادم بينها ببحوث علمية مطولة ومفصلة.

وليس من غرض البحث في هذا السياق تتبع كل التفاصيل المتعلقة بهذا الأمر، وإنما غرضه الأساسي إعطاء صورة مجملة تكشف عن هذه الإشكالية العميقة التي تواجه فرضية التطور.

ومن أشهر العلوم التي تعارضت بعض قوانينها ونتائجها مع فرضية التطور علم الفيزياء، وذلك في أحد فروعه الأساسية، وهو علم الديناميك الحرارية، وهو العلم الذي في سلوك المادة ويصف مساراتها ويتتبع متغيرات حالتها

وانتقالاتها، ويركز على دراسة الطاقة والحرارة التي تحتويها المادة[1].

وقد اكتسبت الديناميك الحرارية منزلة عالية بعد أن اكتشف أينشتاين أن المادة ما هي إلا شكل من أشكال الطاقة، فأضحت قوانين الديناميك الحرارية أشمل القوانين على الإطلاق في هذا الكون، وباتت شاملة لكل شيء موجود فيه، ولا يخرج عنها شيء من الموجودات الكونية، وقد أمست مقبولة على نطاق واسع جدًّا من العلماء[2].

وترجع قوانين الديناميك الحرارية إلى قانونين أساسيين، **هما**:

القانون الأول: أن مجموع الطاقة في الكون ثابت لا يتغير، ولكن يمكن تحويله من شكل إلى آخر.

وأما القانون الثاني: فقد عُبر عنه بتعبيرات عديدة، ويمكن أن يقال في بيان حقيقته: إن الطاقة الحرارية لا تنتقل إلا من الأجسام الحارة إلى الأجسام الأقل منها حرارة، ولا يمكن أن يحدث العكس[3]، وهذا يدل على أن الطاقة في الكون لا تسير إلا في اتجاه واحد فقط، وهو الانتقال من الأعلى حرارة إلى الأقل حرارة.

فقد اكتشف علماء الفيزياء أن الأجسام الأكثر حرارة في الكون تفقد كمية كبيرة من حرارتها وطاقتها، وتنتقل إلى الأجسام الأكثر برودة، وأكدوا أن الأمر سيصل إلى حالة تتساوى فيها درجات الحرارة في كل الأجسام في الكون، وعندئذ لم يحث أي انتقال للحرارة، حيث تساوت كل الأجسام في حرارتها، وهذا يعني أن الحركة ستتعطل في كل أجزاء الكون، وحينئذ لن تنمو النباتات لعدم وجود جسم ساخن يمدها بالضوء، ولن تعمل المحركات لعدم وجود مكان بارد يمكن تصريف الحرارة إليه، ويصل الكون إلى ما يسمى: «الموت الحراري»[4].

ويشرح العالم الأمريكي المعروف إسحاق أزيموف ما يعنيه القانون الثاني

---

(١) انظر: أساسيات الفيزياء، بوش (٣٥٣).

(٢) انظر: مناقضة علم الفيزياء لفرضية التطور، أورخان محمد علي (١٥، ٢٣، ٢٤).

(٣) انظر: أساسيات الفيزياء، بوش (٣٢٧ ـ ٣٤٤).

(٤) انظر: مناقضة علم الفيزياء لفرضية التطور، أورخان محمد علي (١٩ ـ ٢٠).

للديناميك الحرارية فيقول: «هناك طريقة أخرى لشرح القانون الثاني، وهي أن الكون يسير بوتيرة ثابتة نحو زيادة الأنثروبيا ـ الفوضى ـ، ونحن نرى تأثير القانون الثاني حوالينا في كل شيء... والحقيقة أن ما يتعين علينا عمله هو لا شيء، فكل شيء يسير ذاتيًّا نحو التلف، ونحو الانهدام، ونحو الانحلال والتفكك والبلى، وهذا هو ما يعنيه القانون الثاني»[1].

إذن؛ فإن علم الفيزياء يؤكد أن جميع التغييرات والتحولات والتفاعلات الجارية في الكون تسير نحو الفوضى والتفكك والانهدام، وأن كل ما فيه من مكونات ستصل إلى الموت الحراري، وهذه النتيجة تتعارض تمام المعارضة مع فرضية التطور؛ لأنها تدعي أن الحياة البيولوجية تتطور نحو النظام الأفضل والأعقد والأرقى، وأن التطور يسير نحو الأحسن، ويتخلص من الحالات الضارة والضعيفة وغير النافعة.

وقد أكد عدد من العلماء والباحثين هذه الحقيقة، وحكموا على فرضية التطور بالبطلان؛ لكونها مخالفة لما هو أقوى منها في الثبوت والاشتهار، يقول عالم الفيزياء والفلك الأمريكي هارولد سسلوشر: «إن ادعاء النظرية التطورية بأن عدم النظام والفوضى تحول إلى نظام، وأن حالة الكون المختلفة والمشوشة تحولت إلى كون منظم، يناقض ويصادم وبشكل مباشر مبدأ أساسيًّا ورئيسيًّا للفيزياء يدعى: القانون الثاني للديناميك الحرارية»[2].

وفي تأكيد المعنى نفسه يقول العالم الأمريكي البروفيسور هنري موريس: «إن القانون الثاني لا يشير إلى الخلق فحسب، بل هو يتناقض بشكل مباشر مع التطور، فالمنظومات لا تتجه بشكل طبيعي إلى مراتب أعلى من النظام، بل تتجه إلى مستويات أقل من النظام»[3].

وقد أقر عدد من العلماء التطوريين بالتعارض بين فرضيتهم وبين القانون الثاني في الديناميك الحرارية، ومن هؤلاء: جيرمي رفكن، حيث يقول: «نحن نعتقد بأن التطور يقوم بطريقة ما وبشكل سحري بخلق لقيم أكبر من النظام على

---

(١) المرجع السابق (٢١)، وسيكون الاعتماد في الإحالات القادمة على هذا المرجع.
(٢) المرجع السابق (٢٦).
(٣) المرجع السابق (٣١).

سطح هذه الأرض. والآن فإن البيئة التي نعيش فيها تسير نحو التبدد والفوضى إلى درجة أن الأمر أصبح واضحًا حتى للعين المجردة، وبدأنا ولأول مرة نتبنى أفكارًا أخرى حول نظرتنا نحو التطور، ونحو عمليات التقدم، ونحو خلق الأشياء ذات القيم المادية... إن التطور يعني خلق جزر أكبر وأكبر من النظام على حساب بحار أكبر وأكبر من الفوضى في العالم. وليس هناك عالم بيولوجي واحد ولا عالم فيزياء واحد يستطيع إنكار هذه الحقيقة المركزية، ومع ذلك فمن يرغب بالقيام في الصف أو في منبر عام وجماهيري لكي يعترف بهذا الأمر؟!»[1].

ويقول جي. هـ. رش ـ وهو أحد التطوريين ـ مقرًّا بذلك التعارض: «في النمط المعقد لتطور الحياة فإنها ـ أي: الحياة ـ تبدي تناقضًا واضحًا مع الميل والنزعة التي يبديها القانون الثاني للديناميكا الحرارية. فهذا القانون الثاني يظهر ميلًا لا يمكن عكسه أو إرجاعه نحو زيادة الأنثروبيا ـ الفوضى ـ ونحو زيادة الفوضى، بينما تتطور الحياة بشكل دائم نحو مستويات أرقى من النظام، والحقيقة الملفتة للنظر هي أن السير نحو زيادة النظام أكثر فأكثر هو أيضًا عملية غير قابلة للتراجع؛ لأن عملية التطور لا تسير إلى الخلف»[2].

ويقول روجر لسيوبن ـ وهو أحد المؤمنين بفرضية التطور ـ: «تتمثل إحدى المشكلات التي واجهها علماء البيولوجيا في التناقض الصريح بين نظرية التطور والقانون الثاني من قوانين الديناميك الحرارية؛ ذلك أن النظم ـ سواء الحية أو غير الحية ـ يجب أن تبلى بمرور الوقت لتصبح أقل تعقيدًا وانتظامًا، وليس أكثر كما تزعم النظرية»[3].

موقف التطوريين من هذه الحقيقة:

شعر أكثر علماء التطور بخطورة النتائج التي يدل عليها قانون الديناميك الثاني على مستقبل نظريتهم، وأدركوا عمق أثره على صحة فرضيتهم، فأخذ عدد

---

(١) المرجع السابق (٤٣).
(٢) المرجع السابق (٥٣).
(٣) خديعة التطور، هارون يحيى (١٤١)، وانظر مزيدًا من مثل هذه الإقرارات: المرجع نفسه (١٤٠ ـ ١٤٢).

منهم في محاولة العثور على حل يزيل به تلك المعضلة الخانقة التي نزلت بساحتهم، وقد قدموا حلولًا عديدة، **منها**:

الحل الأول: أن هناك فرقا بين النظام المغلق والمعزول الذي لا تأتيه الطاقة من خارجه ولا تخرج منه أي طاقة، وبين النظام المفتوح الذي تأتي إليه الطاقة من خارجه، ونظام الكون بأجمعه نظام مغلق، وأما نظام الأرض فهو نظام مفتوح؛ لأن هناك طاقة تأتي إليه من خارجه من الشمس وغيرها، وأكدوا أن قوانين الديناميك الحرارية إنما تعمل في الأنظمة المغلقة فقط، وبناء عليه فإنها لا تتعارض مع فرضية التطور؛ لكونها تعمل في الأرض، وهي ذات نظام مفتوح[١].

ولكن هذا الجواب غير صحيح؛ لأن الخاصية التي تتميز بها قوانين الديناميك الحرارية أنها قوانين شاملة لكل ما في الكون، ولا يخرج عنها شيء، ولا فرق فيها بين قانون مفتوح وقانون مغلق، فالأرض جزء من الكون، والحرارة التي بها تنتقل إليها من الشمس؛ لكونها أقل منها حرارة، وهي جزء آخر من الكون، فاستثناء الأرض من شمولية قوانين الديناميك الحرارية وتسمية نظامها نظامًا منغلقًا غير صحيح، وهو مجرد دعوى لا دليل عليها البتة.

الحل الثاني: أن قوانين الديناميك الحرارية لا تسري على الأجسام الحية، وإنما على الأجسام الجامدة فقط[٢].

ولكن هذا الحل وقع في المغالطة نفسها التي وقعت في الحل السابق، وذلك أن الأجسام الحية جزء من الكون، وهي مشتركة مع الأجسام الجامدة في كثير من الخصائص الفيزيائية والكيميائية، فهو بالتالي مجرد دعوى لا دليل عليها.

٧ ـ الوقوع في التناقضات العميقة:

من أقوى البراهين الدالة على اضطراب المواقف وبعدها عن الاتساق والانضباط البنائي وقوع أتباعها في التناقضات المنهجية، وهي في الأصل تدل على فساد الموقف نفسه وكساد بنيته الاستدلالية.

---

(١) انظر: خديعة التطور، هارون يحيى (١٤٢)، ومناقضة علم الفيزياء لفرضية التطور، أورخان محمد علي (٤٤).

(٢) انظر: مناقضة علم الفيزياء لفرضية التطور، أورخان محمد علي (٥٣).

وقد وقع ذلك بشكل ظاهر من أتباع فرضية التطور، فإنهم في تعاملهم مع فرضيتهم وتأسيسهم لها وقعوا في حزمة من التناقضات المعيبة، **ومن ذلك**:

* **التناقض الأول**: أنهم كثيرًا ما يعيبون على أهل الأديان بأنهم يؤمنون بعقائد لا تخضع للتجربة والمشاهدة، ولم يملكوا عليها دليلًا تجريبيًّا مباشرًا، ومع ذلك فإنهم وقعوا فيما ذموا به غيرهم، فهم يؤمنون بفرضية التطور ويدعون أن التطور والانتقالات بين الأنواع الحيوانية لا يمكن أن يرى ولا يدرك بالنسبة لنا؛ لكونه يعتمد على طول الزمن، ولم يستدلوا عليه إلا بآثاره التاريخية والبيولوجية، كالحفريات وعلم الوراثة وغيرها.

وهذه الأدلة ليست من قبيل الأدلة التجريبية المباشرة على حصول التطور، وإنما هي من قبيل الاستدلال على الشيء بالوقوف على آثاره.

وهذا الحال لا يختلف عن طريقة أهل الأديان في استدلالهم على وجود الخالق، فإنهم يستدلون بالأدلة الموجودة في الكون على وجود الخالق باعتبارها أثرًا من آثار قوته وعلمه، ولا فرق بين طريقتهم هذه وطريقة التطوريين في الاستدلال على نظريتهم.

ويزيد من وضوح هذا الأمر وتأكيد صحته أن عددا من علماء التطور صرحوا بأن فرضيتهم لا تعتمد على التجريب والمشاهدة، وإنما تعتمد على التسليم والاعتقاد، وأنهم إنما يتمسكون بها لأن البديل عنها هو الإيمان بالخلق الإلٰهي للأحياء، وهم لا يريدون ذلك.

وفي التصريح بأن فرضية التطور تقوم على التسليم والاعتقاد المجرد من الدليل يقول الدكتور إبرفنج وليام ـ أخصائي وراثة النبات وأستاذ العلوم الطبيعية في جامعة ميتشيجان ـ: «لا شك أن النظرية التي تدعي أن جميع صور الحياة الراقية قد وصلت إلى حالتها الراهنة من الرقي بسبب حدوث بعض الطفرات العشوائية والتجمعات والهجائن نقول: إن هذه النظرية لا يمكن الأخذ بها إلا عن طريق التسليم، فهي لا تقوم على أساس المنطق والإقناع»[١].

وقد كانت أهم الحجج التي اعتمد عليها فيلسوف العلم الشهير كارل بوبر في رفضه لفرضية التطور والحكم عليها بالبطلان: أنها فرضية لا يمكن التحقق

(١) الله يتجلى في عصر العلم، تحرير جون كلوفر مونسيما (٥٤).

منها تجريبيًّا، وأنها قائمة على أبعاد ميتافيزيقية عميقة[1].

* **التناقض الثاني**: أن أتباع فرضية التطور يعيبون على أتباع الأديان بأنهم يسلمون عقولهم للغيب، وأن منظومتهم الدينية فيها كميات كبيرة من الغيب الخارجة عن التجربة والعلم، ولكنهم في الحقيقة لا يختلفون عن أتباع الأديان في هذه القضية، بل يزيدون عليهم؛ وذلك أن طريقة تفكيرهم واستدلالاتهم وما يذكرونه من الأزمان التاريخية التي تبلغ ملايين السنين اعتمادًا على التحليل والتخمين كل ذلك يتطلب إيمانًا كبيرًا بالأمور الغيبية، وتسليمًا عظيمًا للخيال والحدس، وهو يفوق بمراحل كثيرة ما ينقمونه على أتباع الأديان في إيمانهم بالمعجزات الثابتة وغيرها من الأمور الغيبية.

وقد لاحظ عدد من الدارسين أن كمية الإيمان والتسليم التي يحتاجها المصدق بفرضية التطور أكبر بكثير من كمية الإيمان والتسليم التي يحتاجها المصدق بالخلق الإلٰهي، يقول والتر برادلي ـ أحد الفلاسفة المعاصرين ـ: «أعتقد أن الناس الذين يؤمنون بأن الحياة نشأت بشكل طبيعي يجب أن يكون لديهم إيمان عظيم أكبر من الناس الذين يستنتجون أن هناك مصممًا ذكيا»[2].

ويقول أنتوني فلو مؤكدًا المعنى السابق نفسه: «إن الأمر يحتاج لإيمان أعمى بالمادة، يفوق كثيرًا إيمان المؤمنين بالإلٰه، حتى نتصور أن المادة غير الحية يمكن أن ينشأ عنها حياة وعقل ووعي وتفكير وإدراك للذات!»[3].

ويقول ل. أ. بينيت: «إن الإيمان بأن خالقًا حكيمًا أبدع الكون من العدم وسيره لبلوغ غاية واضحة وهدف محدد هو أمر يقبله العقل بسهولة، ولكن الذي لا يقبله العقل هو الإيمان بأن كل ما يراه في هذا الكون ليس إلا تراكمًا لمجموعة لا نهائية من الصدف العمياء»[4].

ولو قمنا بموازنة منهجية بين الأدلة الدالة على الخلق الإلٰهي للحياة وبين فرضية التطور، فإننا سنجد مفارقة غريبة، فمع وجود أدلة ملء الكون تشهد

(١) انظر: التطور نظرية علمية أم إيديولوجيا، عرفان يلماز (٢٣٤).
(٢) القضية الإيمان، لي ستروبل (١٤٠).
(٣) رحلة عقل ـ وهو ترجمة لكتاب: هناك إلٰه ـ عمرو شريف (١٢٢).
(٤) خرافة التطور، روبرت جميس غالغي (١٠٦).

بوجود الخالق ﷻ القدير، خالق كل شيء ومدبره، وتدل على إحكامه وقدرته على وضع كل شيء في موضعه، ومع أن العلم في كثير من نتائجه أخذ يؤكد تلك الدلائل ويعززها، مع ذلك كله تترك كل تلك الأدلة جانبًا وتعرض الأعين عنها بكل عناد، وتصرف جهودًا مضنية لاختراع أدلة مصطنعة وتفسيرات بعيدة كل البعد العقلي والرياضي لشرح وجود الكون ونشأة الحياة فيه بمفهوم الصدفة الخالية من العقل والشعور!!

ثم يراد إيهام الناس بأن العلم والعقل يدلان على أن الصدفة الخرافية أو المادة الجامدة الصماء التي لا إرادة لها ولا قصد ولا غاية هي التي أحدثت ما في هذا الكون من تعقيد وإبداع!![١].

* **التناقض الثالث**: أن أتباع فرضية التطور كثيرًا ما يعيبون على أتباع الأديان بأنهم يؤمنون بإله الثغرات، بحجة أنهم يلجؤون إلى الإيمان بوجود الله عند الجهل بمعرفة أسباب الحوادث، ويجعلون ذلك مبررًا لوجودها! ومع أن وصفهم هذا غير صحيح؛ لكون الإيمان بوجود الخالق ضرورة عقلية ومنطقية وليس لمجرد سد ثغرة الجهل كما سيأتي بيانه في أثناء البحث، فإن أتباع فرضية التطور وقعوا فيما ذموا به أهل الأديان، فإنهم كثيرًا ما يعجزون عن تفسير بعض الظواهر الطبيعية والبيولوجية فيلجؤون إلى القول بأن العلم سيكشفه في المستقبل، فصيروا العلم إلها للثغرات.

وقد فعل داروين نفسه هذا الأمر كثيرًا في كتابه «أصل الأنواع»، وما زال أتباعه يفعلون ذلك في التهرب من الأسئلة الملحة الكثيرة التي تواجههم[٢].

والغريب حقا أن أتباع الداروينية كثيرًا ما ينتقدون الأديان بأن فيها أسئلة لا تملك عليها أجوبة واضحة، ولكنهم في المقابل يتغافلون عن الأسئلة التي لا تملك فرضية التطور الجواب عليها، ويعدون ذلك مجرد نقص في المعلومات فقط.

* **التناقض الرابع**: أن أتباع فرضية التطور مع قولهم بأن الانتخاب الطبيعي ليس له هدف ولا غاية، وأنه لا يعمل وفق خطة مسبقة، إلا أنهم يتنبؤون عن

---

(١) انظر: داروين ونظرية التطور، شمس الدين آق بلوت (٦٥).

(٢) انظر: خرافة الإلحاد، عمرو شريف (٢٤٠).

مستقبل كثير من الأمور، ويؤكد بعضهم ـ مثلًا ـ أن الإيمان بالله وبصدق الأديان سيختفي، وكأنها أمر واقع لا محالة، وهذا يتناقض غاية التناقض مع مبدئهم في الانتخاب الطبيعي، وقد أشار الفيلسوف الإنجليزي الملحد برتراند رسل إلى هذا التناقض، فقال: «تصطدم الفلسفة القائمة على النشوء والتطور بعدة صعاب، تجعل الإيمان بها أمرًا لا يبعث على الرضا، وربما كان أهم هذه الصعاب ـ حتى تتفادى مذهب الحتمية ـ هي قولها باستحالة التنبؤ بوقوع أي شيء، ومع ذلك ترى أصحاب هذه النظرية يتنبؤون بالوجود المستقبلي لله!»[1].

* **التناقض الخامس**: يرجع تصور أتباع الداروينية عن الإنسان إلى الإيمان بالجبرية البيولوجية؛ لأنهم يعتقدون أن كل ما يحدث للإنسان إنما هو راجع إلى الانتقاء الطبيعي، ولا يملك أي اختيار في تجاوز ذلك، ومع هذا الاعتقاد تراهم في كل لحظة وحين يدعون إلى مذهبهم، ويسعون إلى تقبيح الأديان ومطالبة الناس بتركها، وهذه الدعوة تتعارض مع أصل إيمان فرضية التطور، فإنه إذا كانت كل تصرفات الإنسان خاضعة لاختيار الطبيعة، فكيف يطالب بترك شيء منها؟! وكيف يدعى إلى فعل شيء لا يملك فيه اختيارا؟!

* **التناقض السادس**: ينقم كثير من أتباع التيار الإلحادي المؤمن بفرضية التطور على الأديان بأنها تضر بالنفس البشرية، وتجعلها في حالة من التوتر النفسي؛ بحجة أنها تكثر من الحديث عن غضب الله وعقابه للعصاة والمذنبين، وفضلًا عن أن الوصف غير صحيح، ولا ينطبق على كل الأديان، فالقرآن مثلًا لا يتحدث عن عقاب الله فقط، وإنما يتحدث عن نعيم الله ورحمته، ويفصل فيما أعده لله لعباده من الثواب والنعيم بصورة كبيرة جدًّا قد تفوق الحديث عن العقاب والعذاب، ومع ذلك فإن أتباع الداروينية يؤمنون بالصراع من أجل البقاء، ويعتقدون بأن الأنواع الحيوانية تعيش حالة من الصراع الدائم المرير في الحياة من أجل الحفاظ على استمرار حياتها، وأنها إن لم تنتصر في الصراع ستؤول إلى الفناء، وهذا الاعتقاد أولى أن يحدث الضر في النفس البشرية، ويجعلها في حالة من التوتر الدائم، فكيف ينقمون على أتباع الأديان أمورًا هم واقعون فيما هو أشد منها وأعظم؟!

---

(١) العلم والدين (٢١٣).

٨ ـ انفكاك التلازم بين فرضية التطور وإنكار الخالق:

على التسليم بصحة فرضية التطور وسلامتها من المعارضات والإشكالات، فإنها لا تقتضي في أصل فكرتها التطورية إنكار وجود الخالق؛ لأنها في أصل ظهورها عند داروين لم تكن متعلقة بمصدر الخلق، وإنما بتفسير طبيعة الخلق وطريقة حدوثه، وهذا ما يدل عليه صريح كلام داروين حيث يقول: «لا يمر بي خلجة من الشك في أن ما كنت أقطع به ـ كما قطع الطبيعيون ـ من القول بأن كل نوع من الأنواع قد خلق مستقلًّا بذاته خطأ محض، وإني اليوم لعلى تمام الاعتقاد بأن الأنواع دائمة التغير، وأن الأنواع التي نعتبرها من توابع الأجناس هي أعقاب متسلسلة عن أنواع طواها الانقراض»[(١)].

وهذا القول منه يدل على أن فرضية التطور عنده لا تتعارض مع كون الله خالقًا للأنواع الحيوانية، وإنما مع كونه خالقا لكل نوع بطريقة مستقلة عن الأنواع الأخرى.

بل إن داروين نفسه لم يكن يرى في فرضيته أي معارضة لوجود الخالق، وحين اعتُرِض عليه بأنه يجعل الانتخاب الطبيعي كأنه في مقام الخالق، اعتذر عن ذلك بقوله: «ولكن من الذي يقوم باعتراض على مؤلف يتحدث عن التقارب بالجاذبية على أساس أنه المسيطر على حركات الكواكب؟! كل إنسان يعلم ما الذي يعنيه وما الذي ينطوي عليه استخدام مثل هذه التعبيرات المجازية، وهذه التعبيرات غالبًا ما تكون ضرورية بغرض الإيجاز»[(٢)].

وذكر أن ما قرره في كتابه لا يؤدي إلى صدمة المشاعر الدينية؛ لكونه يتحدث عن طريقة الخلق، وليس عن مصدر الخلق[(٣)].

وذكر مايكل ريوس ـ وهو من الملاحدة المعجبين بداروين كثيرًا ـ بأن الحجج الواردة في «أصل الأنواع» لا تقتضي الإلحاد، فيقول: «ونعلم أن الحجج الواردة في أصل الأنواع لم يجعل منها داروين نفسه ملحدًا، فقد كان يعتقد أن هناك مصمما»[(٤)].

---

(١) أصل الأنواع، داروين (٦٠).

(٢) أصل الأنواع (١٦١).

(٣) المرجع السابق (٧٦٥).

(٤) داروين (٢٩٠).

وعلى القول بأن داروين انتقل في آخر حياته من الدين الربوبي إلى الإلحاد الارتيابي، فإن سبب انتقاله لم يكن راجعًا إلى فرضية التطور، وإنما هو راجع إلى أسباب أخرى؛ إما إلى مشكلة الشر في الكون، وإما إلى تأثره بفلسفة هيوم، فهذان السببان هما الدافع الأقوى لبلوغه إلى تلك المرحلة[١].

ووقوع هذا الأمر من داروين دليل كافٍ على إثبات عدم التلازم بين أصل فرضية التطور وإنكار وجود الخالق؛ إذ إن صاحب النظرية نفسها ـ وهو أعلم بها من غيره ـ لم ير فيها ما يستلزم إنكار الخالق.

ومع ذلك فإن اعتقاد عدم التلازم بين فرضية التطور وإنكار الخالق ليس خاصًّا بداروين، بل قد شاركه فيه عدد من أتباعه المقتنعين بصحة فرضية التطور، فقد كان كثير منهم مؤمنا بأن الكون مخلوق من قبل خالق عظيم[٢].

ومن أشهر التطوريين المعاصرين الذين يرون أن لا تعارض بين فرضية التطور والإيمان بوجود الخالق: ستيفن جي كولد، فإنه ألف كتابًا خاصًّا في هذه القضية أسماه: «صخرتا الزمن: الدين والعلم في امتلاء الحياة»، وصرح فيه بأنه ليس من أتباع الأديان[٣]، ودعا فيه إلى فرضية التوازي بين العلم والدين؛ بحيث إن كل واحد منهما له مجال خاص لا يتدخل فيه غيره، ولا يتدخل هو في غيره، وأنكر على من يعتقدون بالصراع بين الدين والعلم، ووجه نقدًا خاصًّا لأصحابه من أتباع فرضية التطور[٤].

ولم يقتصر الأمر على أتباع فرضية التطور فقط، بل إن بعض العلماء المسيحيين ذهبوا إلى أن فرضية التطور لا تعارض الإيمان بالخالق، وصرحوا بقبولهم لها بشرط أن تتخلص من الصدفة والعشوائية، وذكروا أنه لا مانع من الإيمان بأن الله خلق الخلق عن طريق التطور البطيء[٥].

وانتشر هذا الموقف في العقود الأخيرة، وبرز في صورة أضحت تسمى

---

(١) انظر: داروين مترددا، ديفيد كوامن (١١٠، ١١٢، ٢٢٨).

(٢) انظر: الدين والعلم، برتراند رسل (٦٦ ـ ٦٩).

(٣) انظر: صخرتا الزمن (٦١).

(٤) انظر: المرجع السابق (٦٥، ٦٦، ٦٩، ٩١، ٩٢، ٢٢٧).

(٥) انظر: الدين والعلم، برتراند رسل (٧٣ ـ ٧٥)، وداروين، مايكل ريوس (٢٧٩)، وعقائد المفكرين في القرن العشرين، عباس محمد العقاد (٥٨ ـ ٦٠).

«التطور الموجه»، وهي فرضية تقوم على التسليم بأن الأنواع الحيوانية لم تخلق خلقًا مباشرًا، وإنما خلقت عن طريق التطور كما يقول الداروينيون، ولكن التطور فيها لا يعتمد على الصدفة والعشوائية، وإنما على إرادة الله وحكمته[١].

وتبنى هذه الفرضية عدد كبير من العلماء والمفكرين، وإن كان بعضهم لم يعبر باسمها، وفي بيان هذا الموقف يقول إدوارد لوثر كيسيل ـ وهو أخصائي في علم الحيوان والحشرات ـ: «إن الانتخاب الطبيعي هو أحد العوامل الميكانيكية للتطور، كما أن التطور هو أحد عوامل عملية الخلق، فالتطور إذن ليس إلا أحد السنن الكونية أو القوانين الطبيعية، وهو كسائر القوانين العلمية الأخرى يقوم بدور ثانوي؛ لأنه هو ذاته يحتاج إلى من يبدعه، ولا شك أنه من خلق الله وصنعه»[٢].

ويقول عالم البيولوجيا الجزيئية فرانسز كولنز في كتابه «لغة الإلٰه» شارحًا إبداع الخالق في خلق الخليقة: «لقد وجدتني منبهرًا ومدفوعًا إلى تصور لا أرى عنه بدلًا في هذه الأيام التي يكشف فيها العلم في كل لحظة الغموض عن معضلة من المعضلات، إن هذا التصور هو مفهوم التطور الإلٰهي، أو «التطور الموجه. . . وليس هذا المفهوم من ابتداعي، فهو فهم العديد من المتدينين المخلصين الذين تبنوا مفهوم التطور»[٣].

وأما عالم الأحياء كريستيان دي دون ـ الفائز بجائزة نوبل ـ فإنه يصر على القول بأنه «لا معنى في أن الإلحاد مجبر ومفروض بالعلم»[٤]، وهذا يعني أنه يرى أن فرضية التطور من حيث أصل فكرتها لا تستلزم إنكار وجود الخالق، وأعلن أستاذ الأحياء كينيث ميلر من جامعة براون أن نظرية التطور «ليست ضد الله»[٥]، وأجاب الفيلسوف مايكل روز ـ وهو من علماء التاريخ الطبيعي ـ عن سؤال: هل يمكن لمن يؤمن بنظرية التطور أن يكون مسيحيًّا؟! فقال: «نعم

---

(١) انظر: كيف بدأ الخلق، عمرو شريف (١٨٩، ٢٣٢ ـ ٢٣٤)، وأقوى براهين جون لينكس، جمع أحمد حسن (١٧٧ ـ ١٨١، ٣٤٧).

(٢) الله يتجلى في عصر العلم، تحرير جون كلوفر مونسيما (٣٥).

(٣) كيف بدأ الخلق، عمرو شريف (٢٣٤).

(٤) القضية الخالق، لي ستروبل (٢٧).

(٥) المرجع السابق (٢٧).

بكل تأكيد»، وذكر أنه «لم تثر حجة سليمة توضح أن الداروينية تشير إلى الإلحاد»[1].

وذكر الدكتور رالف لنتون أن «الاعتقاد بالتطور لا يتنافى أبدا مع الاعتقاد بوجود عقل إلهي خلاق، وما دراسة التطور إلا دراسة لآلية الخلق مع الاعتراف في نفس الوقت باستمرارية عمليته»[2].

٩ ـ نقض ربط فرضية التطور الموجه بالقرآن:

لم يقتصر تبني فرضية التطور الموجه على المفكرين الغربيين، وإنما تبناها عدد من المفكرين العرب المعاصرين، ورأوا فيها موقفا راشدًا جامعًا بين جميع الشواهد العلمية.

ومن أشهر أولئك الدكتور عمرو شريف، وهو يعد من أكثر من كتب في شرح هذه الفرضية والانتصار لها، وسيكون الحديث هنا مرتكزًا على أقواله واستدلالاته؛ لانتشارها وشيوعها في واقعنا.

فقد ذكر أن المعترضين على فرضية التطور الدارويني **صنفان**:

الأول: من ينكر التطور كلية، ويؤمن بمفهوم الخلق الخاص لكل نوع، وهؤلاء يسمون الخلقيون.

والثاني: من يقر بحدوث التطور، ويقر بأن الأنواع الحيوانية تشترك في أصل واحد، تطورت عنه إلى أنواعها الموجودة، ولكنه ينكر أن يكون حدوث ذلك راجعًا إلى العشوائية والصدفة، وهؤلاء يسمون: مدرسة التطور الموجه[3].

وجزم الدكتور عمرو شريف بأن كل الأدلة التي يستدل بها القائلون بالخلق الخاص لا تبطل أصل فكرة التطور، وإنما تبطل الداروينية القائمة على الصدفة والعشوائية فقط[4].

ويرى أن حدوث الأنواع الحيوانية عن طريق التطور حقيقة علمية ثابتة لا

---

(١) المرجع السابق (٢٧).

(٢) دراسة الإنسان (١٨)، وانظر مناقشة مطول لهذه القضية: العلم ووجود الله، هل قتل العلم الإيمان بوجود الله؟ جون لينكس (١٥٣ ـ ١٦١).

(٣) انظر: كيف بدأ الخلق (١٨٩).

(٤) انظر: المرجع السابق (١٩٠).

تقبل النقاش، وأن إنكارها يعد مخالفًا للمنهج العلمي، حيث يقول: «وقد جعلت منها الأدلة القوية حقيقة علمية ينبني عليها علم البيولوجيا بفروعه المختلفة»[١]، ويقول في نقده لمواقف من خالفه من علماء المسلمين: «لقد وضع هؤلاء القرآن في موضع الرافض لما يتوصل إليه العلم من حقائق»[٢].

ومع أنه يوافق أتباع الداروينية في قولهم بالتطور إلا أنه أبطل أكثر أدلتهم، ويذكر أنه «بالرغم من اقتناعنا بالتطور فقد فندنا بموضوعية ما في هذه الأدلة والرسومات الكلاسيكية من تجاوز وأخطاء، ووضعنا الصحيح منها في موضعه، ونكرر مرة أخرى أن معظم هذه الأدلة قد أصبحت في ذمة التاريخ، وانتقل التطور إلى ملعب البيولوجيا الجزيئية جملة وتفصيلًا»[٣].

وحين انتهى الدكتور عمرو شريف من عرض فكرة التطور الموجه انتقل إلى بيان العلاقة بين هذه الفرضية وبين دلالات القرآن الكريم في خلق الإنسان، فابتدأ بالهجوم على المخالفين له، وقدح في موضوعيتهم ومنهجهم العلمي، وادعى بأن هناك «حاجزًا ضخمًا يقف حائلًا بين المعترضين وبين التطور، حاجزًا ليس له علاقة بحقائق العلم وقوة أدلته، ولا بآيات القرآن الكريم المحكمة، إنه حاجز يتمثل في إصرار الكثير على التمسك بالتفسيرات التراثية لآيات الخلق في القرآن الكريم»[٤].

فهو إذن يرى أن دلالة نصوص القرآن على فرضية التطور الموجه محكمة ظاهرة، وأن من يخالف فيها ليس لديه حجة إلا الاعتماد على الآثار التراثية عن السلف والتمسك بها!! ثم ذكر بأن السلف إنما أخذوا بالخلق الخاص، وفسروا القرآن بذلك؛ لنقص علمهم بالتاريخ والبيولوجيا.

ولم يقتصر في تأثيره على عواطف القراء بالقدح في موضوعية المخالفين له، وإنما استحضر تاريخ الكنيسة الأسود في العصور الوسطى وأخذ يلوح به في وجه من يخالفه، فقال: «إن هذا الفصل صيحة نذير. . . فالليالي قد تتشابه، في

---

(١) المرجع السابق (٣٣٧).
(٢) المرجع السابق (٣٢٢).
(٣) المرجع السابق (٢٠٤).
(٤) المرجع السابق (٣٢١).

العصور الوسطى عذبت الكنيسة في أوروبا العلماء وحرقت بعضهم؛ لأنها رفضت كلمة العلم حول كروية الأرض ودورانها حول الشمس، وأصرت على فرض مفاهيم أرسطو وبطليوس باعتبارها من أمور العقيدة. . .

وفي هذا العصر نكاد نحيا في عالمنا الإسلامي ليلة تتشابه مع ليالي البارحة، فما زال بعض رموز علماء الدين المسلمين ممن لهم الكلمة المسموعة يحيون على علوم العصور الوسطى، وعلى فهم الأقدمين للآيات الكونية وآيات الخلق في القرآن وأحاديث الرسول»[1].

وما ذهب إليه الدكتور عمرو شريف في موقفه من فرضية التطور ودلالة القرآن عليها وطريقة تعامله مع تفسير القرآن غير صحيح، وهو مبني على مقدمات خاطئة وتوصيف غير دقيق لمواقف المخالفين له، ومبالغة في نعت قوة موقفه وحججه، **ويتبين ذلك بالأمور التالية:**

● **الأمر الأول**: ينطلق الدكتور عمرو شريف من أن فرضية التطور باتت نظرية علمية لا يقبل ثبوتها الشك أو الارتياب، وأن أمر صحتها محسوم باليقين، وجعلها الممثلة للعلم، وأنها لا تختلف عن النظريات العلمية الأخرى الثابتة، ووصف من يخالفها بأنه يخالف ما هو ثابت علميًّا.

وهذا الأمر مخالف للواقع؛ فإن فرضية التطور لم يحسم فيها الأمر بعد، وما زالت مثارًا للجدل والنقاش الحاد حتى يومنا هذا، وما زالت التيارات العلمية تتصارع حولها بشدة في كل محفل ونادٍ[2].

ومع أن عدد المتبنين لها أكثر من عدد الرافضين حتى وقتنا الحاضر، إلا أن عدد الرافضين ليس قليلًا، وشأنهم ليس ضعيفًا، فكثير منهم من العلماء المبرزين في تخصصاتهم، وهناك هيئات علمية كاملة أعلنت رفضها لنظرية التطور، وقد أنشئ موقع خاص على الشبكة الإلكترونية للعلماء المعارضين لفرضية التطور، وقد بلغ عددهم المئات، وهم مختلفون في توجهاتهم

---

(١) المرجع السابق (٣٢٢).

(٢) انظر في مناقشة تصورات الدكتور عمرو شريف عن فرضية التطور: الداروينية المتأسلمة، عمرو عبد العزيز، فقد خصصه لمناقشة ما جاء به من أفكار.

واختصاصاتهم العلمية[1]، ولا زالوا يقدمون من الأدلة والبراهين ما يضعف من فرضية التطور ويزيد من قوة موقفهم.

والغريب حقًّا أن الدكتور عمرو شريف صرح في بعض كتبه الأخيرة بأن فرضية التطور ما زالت في مرحلة الظن، حيث يقول: «وينبغي التأكيد على أن هذه الأدلة ليست قاطعة على حدوث التطور، لكنها مرجحة، ويؤازر بعضها بعضًا، ويعتبر القول بالتطور أفضل التفسيرات لوجودها!»[2].

• **الأمر الثاني**: أما ما حَكَم به الدكتور عمرو شريف من أن جميع الأدلة والبراهين التي نقض بها الخلقيون فرضية التطور لا تدل على إبطال مبدأ التطور وإنما غاية ما تدل عليه إبطال العشوائية والصدفة فهو توصيف غير صحيح، بل إن الأدلة والبراهين التي قدموها تدل على **أمرين أساسيين، هما**:

الأول: إبطال وجود أي أثر للصدفة والعشوائية في الكون والحياة؛ وذلك عن طريق إثبات التعقيد غير القابل للاختزال.

والثاني: إبطال حدوث التطور بالانتخاب الطبيعي البطيء؛ وذلك طريق حساب الاحتمالات، الذي أثبتوا من خلاله بأن الزمن الذي يتطلبه حصول التطور يفوق عمر الكون بأضعاف مضاعفة، وقد وافقهم على هذه الدلالة بعض أتباع فرضية التطور، ولجؤوا لأجل ذلك إلى القول بالطفرات والقفزات الانتقالية.

فتبين إذن أن توصيف الدكتور عمرو شريف لطبيعة دلالة براهين المعارضين لفرضية التطور غير صحيح، وثبت أنه اختزل دلالتها بصورة كبيرة جدًّا.

ومن أراد أن يثبت التطور الموجه فعليه مع إثبات بطلان الصدفة أن يقدم جوابًا مقنعًا على أن ما يدل عليه حساب الاحتمالات من إثبات أن التطور البطيء للأنواع الحيوانية يمكن أن ينسجم مع العمر المحدد للكون، وهذا ما لم يفعله الدكتور عمرو شريف.

• **الأمر الثالث**: أما إشارة الدكتور عمرو شريف إلى أن المخالفين له إنما

---

(١) انظر: هذا الرابط:

http://www.discovery.org/scripts/viewDB/filesDB-download.php?command = download&id = 660

(٢) خرافة الإلحاد (١٨١).

خالفوا فرضية التطور الموجه بناء على اعتبارات غير علمية، وأن ذلك راجع إلى التمسك بالتفسيرات التراثية، فهذا التوصيف هو الآخر غير صحيح، ولا يقوم على أسس علمية مستقيمة؛ فإن مخالفة فرضية التطور ليس خاصًا بأهل الإسلام، ولا أهل الأديان الأخرى، فإن هناك عددا من المخالفين لفرضية التطور التدريجي ـ سواء كان موجهًا أو مبنيًا على الصدفة ـ ليسوا من أتباع الأديان، وكانوا يعتمدون على أسس علمية محضة، ولا علاقة لهم بتفسيرات النصوص الدينية[1].

ثم إن ما ذكره الدكتور عمرو مجرد دعوى لا دليل عليها، ويمكن للمخالفين له أن يقلبوا عليه الدعوى فيقولون: إن المدعين أن القرآن يدل على فرضية التطور الموجه ليس الدافع لهم قوة دلالة النصوص الشرعية على ذلك ولا كثرتها، وإنما هو محاولة الخروج من ضغط الجو العلمي المتبني لفرضية التطور، ومحاولة الانفكاك عن مصادمته الظاهرة لدلالة النصوص القرآنية، وأي جواب يقدمه للخروج من هذا الدعوى فهو يصح أن يكون جوابا للمخالفين له.

● **الأمر الرابع**: أن الدكتور عمرو شريف وقع في خلل منهجي ظاهر في تفسير القرآن وفهم دلالاته، فإنه لم يسلك الطريقة العلمية المتعمدة على قواعد التفسير وأصوله، فلم يلتزم بدلالات السياق ولا بمقتضيات اللغة العربية، ولم يحرص على تحرير فهم الصحابة وعلماء التفسير للآيات، بل إنه أشار إلى ذم التمسك بتلك التفسيرات التراثية ـ كما يقول ـ وأخذ يبني فهومًا للنصوص الشرعية لم يذكرها أحد من العلماء المتقدمين، بل تتناقض مع ما يقولونه.

وفضلًا عما في هذا الموقف من نسبة عموم الأمة الإسلامية إلى الجهل وعدم معرفة مراد الله من كلامه مدة القرون الماضية، فإن عمرو شريف لم يتكئ على نظرية علمية مستقرة، ولم يصل إلى درجة اليقين والقطع، والغريب أنه نفسه يصرح بذلك في بعض كلامه فيقول: «وينبغي التأكيد على أن هذه الأدلة ليست قاطعة على حدوث التطور، لكنها مرجحة، ويؤازر بعضها بعضًا، ويعتبر القول بالتطور أفضل التفسيرات لوجودها»[2].

---

(١) انظر في بعض أسماء هؤلاء: التطور نظرية علمية أم إيديولوجيا، عرفان يلماز (٢٣٤)، والحياة وشيفرتها الإلهية، كازو موراكامي (١٣٨ ـ ١٤٠)، وانظر: خلق لا تطور، نخبة من المؤلفين (٨٥ ـ ٨٨).

(٢) خرافة الإلحاد (١٨١).

إن الطريقة التي سار عليها الدكتور عمرو شريف في التعامل مع القرآن تؤدي إلى العبث بالقرآن ومعانيه، فكما أنه يخشى من الوصول إلى الحالة التي وصلت إليها الكنيسة في معارضة العلم، فإن منهجه في فهم النصوص يخشى منه أن يصل إلى حالة العبث بالقرآن وإضعاف قوته وثبوته، وذلك حين لا نلتزم في فهم نصوصه بالقواعد العلمية المنهجية، وحيث نصر على ربطه بنظريات لم تصل إلى درجة اليقين بعد، وما زال الجدل محتدما حولها بين علماء الاختصاص ذاته.

نقص استدلالات الدكتور عمرو بالنصوص القرآنية على التطور الموجه:

حرص الدكتور عمرو على إثبات أن القرآن الكريم لا يعارض فرضية التطور الموجهة في خلق الإنسان، بل إنه تجاوز ذلك وادعى أن القرآن يدل عليها ويؤيدها، وأكد أنه لا يمكن الجمع بدقة بين كل ما جاء في القرآن الكريم عن خلق آدم إلا من خلال مفهوم التطور الموجه[1]، وحاول أن يجيب عن كل الآيات التي تتعارض مع قوله.

ولأجل أن يكون الحديث واضحا فإنا سنعرض أولا النصوص الدالة على الخلق الخاص لآدم، ونكشف عن وجه معارضتها لفرضية التطور الموجه، ونجيب عن تأويلات الدكتور عمرو لها، ثم نعرض ثانيا الآيات التي استدل بها على صحة فرضيته، ونكشف عن وجه الخلل الذي وقع فيه.

أولًا: النصوص الشرعية الدالة على الخلق الخاص لآدم:

هناك أدلة شرعية عديدة تدل دلالة ظاهرة قوية على أن الله خلق آدم ـ أبا البشر والإنسان ـ خلقًا خاصًا، وأن وجوده في الأرض لم يكن نتيجة تطور بيولوجي من أنواع حيوانية أخرى سابقة عليه، ومن أهم تلك النصوص الشرعية:

* **الدليل الأول**: قوله تعالى مخاطبا إبليس: ﴿قَالَ يَٰٓإِبۡلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ أَسۡتَكۡبَرۡتَ أَمۡ كُنتَ مِنَ ٱلۡعَالِينَ ﴿٧٥﴾﴾ [ص: ٧٥]، وهناك نصوص أخرى تدل على المعنى نفسه، ومنها: حديث الشفاعة الطويل، وفيه أن الناس يأتون إلى آدم

(١) انظر: المرجع السابق (٣٦٤).

فيقولون له: «يا آدم، أنت أبو البشر، خلقك الله بيده»[1].

فهذه النصوص تدل بوضوح على أن الله خلق آدم ـ أبا البشر والإنسان ـ خلقًا خاصًا؛ حيث إنه خلقه بيديه مباشرة، وميزه على غيره من المخلوقات بهذه الطريقة في الخلق، ولو لم يكن لخلق آدم بيد الله ميزة لما ذكره الله في سياق الإنكار على إبليس في بيان فضل آدم، ولما كان لذكر الناس له يوم القيامة أي معنى.

وقد حاول الدكتور عمرو الجواب عن دلالة هذه النصوص فذكر أن الخلق باليد ليس خاصًا بآدم، وإنما هناك أشياء أخرى خلقها الله بيده، فالله ـ كما يقول ـ خلق الأنعام بأياد كما في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَـٰمًا فَهُمْ لَهَا مَـٰلِكُونَ ﴿٧١﴾﴾ [يس: ٧١]، وبنى السماء بأيد، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيْنَـٰهَا بِأَيْيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ ﴿٤٧﴾﴾ [الذاريات: ٤٧]، واستدل بهذا على أن اليد المستعلمة في الخلق ترجع إلى معنى القدرة التي أوجدت كل المخلوقات[2].

ولكن هذا الجواب غير صحيح:

أما أولًا: فلأن كلامه ليس فيه نفي الخلق المباشر لآدم، فعلى القول بأن الخلق باليد ليس خاصًا بآدم، فإن ذلك لا يدل على أنه خلق بالتطور؛ لكون دلالة تلك الآيات قائمة على إثبات الخلق باليد مباشرة، وليست قائمة على إثبات خصوصية آدم بذلك، فسواء ثبتت خصوصيته بذلك أو لم تثبت فإن دلالتها على الخلق المباشر ما زالت قائمة.

وأما ثانيًا: فلأنه سلك في فهم النصوص فهما منحرفا عن الطريقة الصحيحة، وذلك أنه فهم اليد المنسوبة إلى الله تعالى فيها على أنها بمعنى القدرة، وهو فهم خاطئ معتمد على التأويل الكلامي لصفات الله المخالف لطريقة القرآن والسُّنَّة وفهم الصحابة الكرام وتلاميذهم.

وقد أثبت علماء السلف من خلال دلالات النصوص الشرعية الكثيرة على أن لله تعالى يدين حقيقيتين تليق بجلاله وكماله، وأثبتوا أنها ليست بمعنى القدرة والنعمة[3].

---

(١) أخرجه البخاري، رقم (٧٥١٨)، ومسلم، رقم (٢٨٢٩).

(٢) انظر: كيف بدأ الخلق (٣٢٨).

(٣) انظر: التوحيد وإثبات صفات الرب، ابن خزيمة (١/١٤٦ ـ ٢٠٠)، ونقض الإمام الدارمي على المريسي (١/ ٢٣٠، ٢٤٣، ٢٦٦، ٢٨٥، ٢٩٩).

بل أثبتوا أن لفظ اليدين الذي جاء في آية خلق الله لآدم يستحيل أن يكون المراد به القدرة، وأن المراد القطعي به اليد الحقيقة، وذلك من عدة أوجه: منها: أن الله أضاف الخلق إلى اليد مباشرة وعداها بحرف الباء، وهذا التركيب في لغة العرب يدل على المباشرة باليد، ومنها: أن الله ذكرها في سياق إظهار فضل آدم على الخلق وتميزه عن غيره، ولو كان المراد باليد القدرة لما كان لآدم أي تميز على غيره؛ لأن كل المخلوقات مخلوقة بقدرة الله[١].

وأما استدلال الدكتور عمرو بقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَٰمًا فَهُمْ لَهَا مَٰلِكُونَ ﴿٧١﴾﴾ [يس: ٧١] على نفي اختصاص آدم بالخلق باليد، فهو فهم غير صحيح؛ وذلك لأن الله لم يذكر أنه خلق الأنعام بيديه، ولم يعدِها بالباء كما ذكر في خلق آدم، وإنما أضاف العمل إلى الأيدي، وهذا أسلوب معروف في لغة العرب، يعبر به عن نسبة العمل إلى صاحبه، سواء باشره بيده أو بغيرها، وقد جاء هذا الأسلوب كثيرًا في القرآن، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا عَن كَثِيرٍ ﴿٣٠﴾﴾ [الشورى: ٣٠]؛ أي: بما فعله الناس من أعمال، سواء بأيديهم أو بأرجلهم أو بألسنتهم أو بغيرها.

وعلى هذا فما ذكره الله من خلق الأنعام فإن المراد به نسبة خلقها إلى الله تعالى من غير تحديد طريقة الخلق، وآية خلق آدم تدل على أن الأنعام لم تخلق بيد الله مباشرة؛ إذ لو كانت كذلك لما كان لآدم ميزة على غيره[٢].

وأما استدلاله بقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيْنَٰهَا بِأَيْيدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ ﴿٤٧﴾﴾ [الذاريات: ٤٧] فهو غير صحيح أيضا؛ لأن الصحيح أن المراد بالأيد هنا القوة، وليس اليد الحقيقية[٣]؛ لكون لفظ الأيد في هذه الآية ليس جمع اليد، وإنما هو لفظ عربي آخر يعبر به عن القوة، ومما يؤكد ذلك أن الله لم يضف الأيد إلى نفسه، وإنما ذكرها من غير إضافة.

* **الدليل الثاني**: قوله تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُۥ

---

(١) انظر: التوحيد في إثبات صفات الرب، ابن خزيمة (١١٩٩)، ومجموع الفتاوى، ابن تيمية (٦/ ٦٠٥)، وبيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية (١/ ٤٠).

(٢) انظر: القواعد المثلى، محمد العثيمين (١٣٠ ـ ١٣١).

(٣) انظر: تفسير ابن جرير الطبري (٢٢/ ٤٣٨).

﴿مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ۝٥٩﴾ [آل عمران: ٥٩]، وهذه الآية ظاهرة في الدلالة على أن الله تعالى خلق آدم خلقا خاصا من تراب، وأنه خلقه له لم يكن نتيجة تطور من أنواع أخرى؛ وذلك أن هذه الآية جاءت في سياق الرد على النصارى ونقض قولهم في عيسى ابن مريم ﷺ، ومن المعلوم أن النصارى ظنوا أن مجيء عيسى من غير أب دليل على أنه ابن الله، فبين الله لهم أن آدم جاء من غير أب ولا أم، ومع ذلك فهو ليس ابنا لله، فلأن لا يكون عيسى ابنا لله من باب أولى وأحرى.

وتفسير الآية بهذا المعنى هو المستقر عند المفسرين، اعتمادًا منهم على السياق الذي جاءت فيه وعلى الغرض الأساسي منها، وفي بيان ذلك يقول الطاهر بن عاشور: «وهذا شروع في إبطال عقيدة النصارى من تأليهِ عيسى، وردّ مطاعنهم في الإسلام، وهو أقطع دليل بطريق الإلزام؛ لأنهم قالوا بإلاهية عيسى من أجل أنه خلق بكلمةٍ من الله وليس له أب، فقالوا: هو ابن الله، فأراهم الله أنّ آدم أوْلَى بأن يُدّعَى له ذلك، فإذا لم يكن آدم إلهًا مع أنه خلق بدون أبوين، فعيسى أولى بالمخلوقية من آدمَ.

ومحل التمثيل كون كليهما خُلق من دون أب، ويزيد آدمُ بكونه من دون أم أيضًا؛ فلذلك احتيج إلى ذكر وجه الشبه بقوله: ﴿خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ﴾ الآية؛ أي: خلقه دون أب ولا أم، بل بكلمة: كن، مع بيان كونه أقوى في المشبه به على ما هو الغالب. وإنما قال: ﴿عِندَ ٱللَّهِ﴾؛ أي: نسبته إلى الله لا يزيد على آدم شيئًا في كونه خلْقًا غيرَ معتاد»[(١)].

وقد حاول الدكتور عمرو أن ينفك عن دلالة هذه الآية، فذكر أنها «تنص على أن عيسى كآدم خلق من تراب بكلمة: كن، ونحن نعلم أن عيسى ولد من مريم العذراء، فإذا عيسى من تراب، ونحن من تراب رغم وجود آباء لنا، فلم لا نفهم من القول بأن آدم من تراب أنه هو الآخر له آباء وأجداد بدؤوا من التراب»[(٢)].

---

(١) التحرير والتنوير (٣/ ٢٦٣)، وانظر: تفسير ابن كثير (٢/ ٤٩)، والجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ابن تيمية (٤/ ٥٥).
(٢) كيف بدأ الخلق (٣٣٠).

ولكن هذا الفهم للآية خطأ ظاهر؛ وذلك لأن فيه قفزًا متعسفًا لسياق الآية، وتجاوزًا كبيرًا للغرض الأساسي الذي جاءت من أجله، فالله تعالى لا يريد أن يخبرنا خبرًا مجردًا بكيفية خلق آدم وعيسى فقط، وإنما يريد أن ينقض دعوى النصارى في استدلالهم بوجود عيسى بغير أب على أنه ابن لله، فأثبت الله لهم بأنه لو كان استدلالهم صحيحًا لكان الأولى أن يكون آدم ابنا لله؛ لأنه وجد بغير غير أب ولا أم، ومع ذلك فهم لا يقولون ببنوة آدم لله.

ولو كان معنى الآية كما تصوره الدكتور عمرو لما كان فيها إلزام للنصارى ولا إبطال لقولهم؛ لأن غاية ما يدل عليه ـ بناء على فهمه ـ إخبار الله عن خلق آدم وعيسى من تراب، وهذا الإخبار ليس فيه حجة عقلية ملزمة للمخالفين.

* **الدليل الثالث**: النصوص التي أوضحت شكل المادة التي خلق منها آدم، فالله تعالى ذكر في القرآن الكريم المادة التي خلق منها آدم بأوصاف متعددة، مثل التراب والطين والحمأ المسنون والصلصال، وقد أوضح عدد من المفسرين أن هذا الاختلاف راجع إلى اختلاف المراحل التي مر بها تشكل المادة التي خلق منها أبونا آدم، وفي بيان دلالتها يقول محمد الأمين الشنقيطي: «اعلم أن الله جلَّ وعلا أوضح في كتابه أطوار هذا الطين الذي خلق منه آدم، فبين أنه أولًا تراب بقوله: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ﴾ [آل عمران: ٥٩]، وقوله: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّنَ ٱلْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن تُرَابٍ﴾ [الحج: ٥]، وقوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ﴾ الآية [غافر: ٦٧]، إلى غير ذلك من الآيات، ثم أشار إلى أن ذلك التراب بلَّ فصار طينًا يعلق بالأيدي في مواضع أخر، كقوله: ﴿إِنَّا خَلَقْنَـٰهُم مِّن طِينٍ لَّازِبٍۭ﴾ [الصافات: ١١]، وقوله: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن سُلَـٰلَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٢﴾﴾ [المؤمنون: ١٢]، وقوله: ﴿وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلْإِنسَـٰنِ مِن طِينٍ﴾ [السجدة: ٧]، إلى غير ذلك من الآيات، وبين أن ذلك الطين أسود وأنه متغير بقوله هنا: ﴿حَمَإٍ مَّسْنُونٍ﴾، وبين أيضًا أنه يبس حتى صار صلصالًا؛ أي: تسمع له صلصلة من يبسه بقوله: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن صَلْصَـٰلٍ﴾ الآية [الحجر: ٢٦]، وقوله: ﴿خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ مِن صَلْصَـٰلٍ كَٱلْفَخَّارِ ﴿١٤﴾﴾ الآية [الرحمن: ١٤]»[1].

---

(١) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن (٣/١٠٧ ـ ١٠٨).

وهذا التوضيح والتفصيل يدل بجلاء على أن خلق الإنسان كان مختلفا عن غيره من المخلوقات، وأنه مر بمراحل مختلفة كل الاختلاف عن المراحل التي يدعيها له أتباع فرضية التطور الموجه.

ثانيًا: النصوص التي استدل بها أتباع فرضية التطور الموجه:

جمع الدكتور عمرو شريف عددًا من الآيات ليثبت من خلالها أن القرآن متفق مع فرضية التطور الموجه، وأنه يدل على صحتها، وقد ذكر ذلك من خلال وقفات مطولة، ويتحصل أهم ما استدل به في **ستة أدلة هي**:

* **الدليل الأول**: التفريق بين البشر والإنسان في القرآن، ويقوم هذا الدليل على أن القرآن يفرق بين زمن خلق الإنسان وزمن خلق البشر؛ لكونه يعبر عن خلق الإنسان بالفعل الماضي، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن صَلْصَـٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ۝٢٦﴾ [الحِجر: ٢٦]، ويعبر عن خلق البشر باسم الفاعل الذي يدل على الحاضر والمستقبل، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ إِنِّى خَـٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن صَلْصَـٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ۝٢٨﴾ [الحِجر: ٢٨].

وفي الاستدلال بهذه الآيات يذكر عمرو شريف أن هذه الآيات تبين «أن الإنسان كان قد خلق فعلا قبل أن يخبر الله ﷻ ملائكته بأنه سيخلق بشرًا من نفس مادة الإنسان، كلاهما من صلصال من حمأ مسنون، بل هو منه متطور عنه»[١].

فالإنسان وجد قبل البشر، ولم يتحول الإنسان إلى بشر إلا بعد أن نفخ الله فيه من روحه، ويؤيد هذا الفهم ـ في نظر عمرو شريف ـ أن الله ﷻ لم يطلق على أي من رسله وأنبيائه لفظ إنسان، بل تحدث عنهم دائمًا بلفظ البشر فقط[٢].

ولكن هذا الاستدلال غير صحيح، وهو في غاية البعد عن الصواب؛ لأنه قائم على تفريق مدّعى لا حقيقة له، فنحن لا ننكر أن هناك فرقا بين معنى لفظ الإنسان ولفظ البشر من حيث الاشتقاق اللغوي، ولا ننكر أن القرآن غاير بين اللفظين في الاستعمال، ولكن هذه المغايرة لا تدل بحال على تنوع الحقيقة الوجودية التي يعبران عنها.

---

(١) كيف بدأ الخلق (٣٥٢).

(٢) انظر: المرجع السابق (٣٥٢).

وهذا الأسلوب شائع الاستعمال في القرآن ولغة العرب، ففي التعبير عن حقيقة كلام الله يعبر تارة بلفظ: الكتاب، وتارة بلفظ: القرآن، وتارة بلفظ: الذكر، ولا شك أن هذه الألفاظ مختلفة في مدلولها اللغوي، ولا شك أن القرآن لا يعبر بأحدها إلا وهو يقصد المعنى الذي يدل عليه في محله الذي ورد فيه، ولكن ذلك كله لا يدل بحال على تنوع الحقيقة الوجودية لكلام الله.

وكذلك الحال في التعبير عن حقيقة آدم ونسله، فإن القرآن يعبر عنها بألفاظ مختلفة؛ كلفظ: البشر والإنسان والناس وبني آدم، وكل لفظ من هذه الألفاظ يؤدي معنى مقصودًا لا يؤديه غيره، ولكن ذلك لا يعني الاختلاف في الحقيقة الوجودية للإنسان.

ومما يدل على أن التغاير بين لفظي الإنسان والبشر في القرآن لا يعني الاختلاف في الحقيقة الوجودية أنه عبر بهما عن أصل خلقة بني آدم، كما في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِيٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَيۡءٍ خَلَقَهُۥۖ وَبَدَأَ خَلۡقَ ٱلۡإِنسَٰنِ مِن طِينٖ ٧﴾ [السجدة: ٧]، وقوله تعالى: ﴿إِذۡ قَالَ رَبُّكَ لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي خَٰلِقُۢ بَشَرٗا مِّن طِينٖ ٧١﴾ [ص: ٧١].

ومما يدل على ذلك أيضًا: أن القرآن استعمل لفظ الإنسان في التعبير عن المرحلة التي يسميها عمرو شريف مرحلة البشرية مرات كثيرة بلغت العشرات، ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿أَيَحۡسَبُ ٱلۡإِنسَٰنُ أَن يُتۡرَكَ سُدًى ٣٦﴾ [القيامة: ٣٦]، وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡإِنسَٰنُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلۡكَرِيمِ ٦﴾ [الانفطار: ٦]، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِيٓ أَحۡيَاكُمۡ ثُمَّ يُمِيتُكُمۡ ثُمَّ يُحۡيِيكُمۡۗ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَكَفُورٞ ٦٦﴾ [الحج: ٦٦]، وقوله تعالى: ﴿أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ أَن يُتۡرَكُوٓاْ أَن يَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا وَهُمۡ لَا يُفۡتَنُونَ ٢﴾ [العنكبوت: ٢].

بل إن القرآن لم يستعمل في التعبير عن تكليف بني آدم بالرسالات إلا لفظ الإنسان، فلو كان القرآن يغاير بين لفظي الإنسان والبشر في الدلالة على الحقائق الوجودية، فيكف يصح أن يعبر بالإنسان عن المرحلة البشرية كما يعتقد عمرو شريف؟!

وأما الاعتماد على التفريق بين استعمال فعل الماضي واسم الفاعل فهو خطأ ظاهر؛ لأن ذلك التفريق ليس راجعًا إلى اختلاف زمن الخلق، ولا إلى اختلاف حقيقة الإنسان عن حقيقة البشر، وإنما راجع إلى طبيعة السياق الذي جاءت فيه تلك الصيغ، فالتعبير بالماضي جاء في سياق إخبار الله لنا عن خلق

آدم، فمن الطبيعي أن يكون بلفظ الماضي؛ لأن خلق آدم بالنسبة لنا أمر ماضٍ، واستعمال اسم الفاعل جاء في سياق إخبار الله للملائكة عن إرادته خلق الإنسان، فمن الطبيعي أن يكون بصيغة اسم الفاعل.

ومما يدل على ذلك أيضًا أن الله أخبر الناس في عصر النبوة - وهم في طور البشرية عند عمرو شريف - عن أصل خلقتهم بلفظ الماضي أيضًا، كما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّنَ ٱلْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ﴾ [الحج: ٥]، وكما في قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَزْوَٰجًا ۚ وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِۦ ۚ وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٍ وَلَا يُنقَصُ مِنْ عُمُرِهِۦٓ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ ﴿١١﴾﴾ [فاطر: ١١].

ما سبق تقريره يدل على أن الاختلاف في صيغ التعبير عن خلق آدم وذريته ليس دليلًا على اختلاف الحقيقة الوجودية التي تتحدث عنها.

* **الدليل الثاني**: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمْرَٰنَ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٣٣﴾ ذُرِّيَّةًۢ بَعْضُهَا مِنۢ بَعْضٍ ۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٣٤﴾﴾ [آل عمران: ٣٣، ٣٤]، وقد ذكر الدكتور عمرو أن هذه الآية تدل على صحة التطور الموجه **من جهتين**:

الأولى: من جهة أن الله أخبر أنه اصطفى آدم، «أي: اختاره وفضله، ولا يكون الاصطفاء إلا من بين أقران له»(١).

والثانية: أن الآية ذكرت «أن آدم ذرية؛ أي: أنه ذرية لإنسان يسبقه، مثل نوح وآل إبراهيم وآل عمران»(٢).

ولكن هذا الاستدلال غير صحيح:

أما الجهة الأولى: وهي الاعتماد على معنى الاصطفاء، والادعاء بأن الاصطفاء لا يكون إلا من بين الأقران: فهذه دعوى غير صحيحة، فإن معنى الاصطفاء يرجع في اللغة إلى التصفية والاختيار، سواء كان من جنس الشيء أو من غيره، يقول ابن فارس: «الصفي: ما اصطفاه الإمام من المغنم لنفسه»(٣)،

---

(١) كيف بدأ الخلق (٢٥٣).

(٢) المرجع السابق (٢٥٣).

(٣) مقاييس اللغة (٣/ ٢٩٢).

ومن المعلوم أن الغنائم قد تكون من أصناف مختلفة: سيوف ورماح وخيل ودراهم وسبايا وغيرها.

وهذا يدل على أن القول بأن الاصطفاء لا يكون إلا من بين الأقران فقط غير صحيح، وغير معروف في لغة العرب.

وقد ذكر عدد من المفسرين أن معنى اصطفاء آدم أن الله فضله على أجناس العالم من الملائكة والجن وغيرهم بأن خلقه بيده ونفخ فيه من روحه وأسجد له ملائكته وعلمه أسماء كل شيء وأسكنه جنته[1].

أما الجهة الثانية: هي كون آدم ذرية لإنسان سبقه، فهذا الفهم غير مستقيم؛ لأن الصحيح الذي عليه كثير من المفسرين أن قوله تعالى: ﴿ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنۢ بَعْضٍۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٣٤﴾﴾ [آل عمران: ٣٤] راجع إلى آل إبراهيم وآل عمران؛ لأنهم الذين يصدق عليهم معنى الذرية في لغة العرب[2].

وعلى القول بأن لفظ الذرية يشمل الأربعة ـ آدم ونوحًا وآل إبراهيم وآل عمران ـ فإنه لا يصح الاستدلال بها على أن آدم كان ذرية لغيره ممن سبقه؛ لأن الآية لم تصفهم بأنهم ذرية فقط، وإنما وصفتهم بأنهم ذرية بعضهم من بعض، وهذا يدل على أن القصد من الآية إثبات أن كل هؤلاء بينهم صلة قوية؛ إما في الدين أو في النسب، فهي شبيهة بقول الله تعالى: ﴿ٱلْمُنَٰفِقُونَ وَٱلْمُنَٰفِقَٰتُ بَعْضُهُم مِّنۢ بَعْضٍۚ﴾ [التوبة: ٦٧]؛ ولهذا لم يفهم أحد من المفسرين قاطبة من تلك الآية بأنها تدل على أن آدم كان ذرية لغيره، لا من جهة اللغة ولا من جهة الشرع.

* **الدليل الثالث:** قوله تعالى: ﴿وَرَبُّكَ ٱلْغَنِىُّ ذُو ٱلرَّحْمَةِۚ إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِنۢ بَعْدِكُم مَّا يَشَآءُ كَمَآ أَنشَأَكُم مِّن ذُرِّيَّةِ قَوْمٍ ءَاخَرِينَ ﴿١٣٣﴾﴾ [الأنعام: ١٣٣]، فالآية كما يقول عمرو شريف: «تبين أن الخالق الكريم قد أنشأنا نحن البشر من ذرية قوم آخرين (الإنسان)، وهذا أقرب من القول بأن القوم الآخرين هم آدم أو أنهم أجدادنا، فأجدادنا لا يوصفون بالآخرين»[3].

ولكن الاستدلال بهذه الآية على أن آدم تطور عن مخلوقات سابقة عليه غير

---

(١) انظر: تفسير ابن كثير (٢/ ٣٣)، والمحرر الوجيز، ابن عطية (٣/ ٨٢).

(٢) انظر: تفسير ابن جرير الطبري (٦/ ٣٢٧)، والتحرير والتنوير، الطاهر بن عاشور (٣/ ٢٣١).

(٣) كيف بدأ الخلق (٣٥٤).

صحيح؛ لأن الصحيح أن المراد بالقوم الآخرين في الآية هم الأجداد الذين كانوا سابقين على كفار قريش، وهذا القول ذهب إليه كثير من المفسرين، اعتمادًا منهم على السياق الذي جاءت فيه؛ وذلك أن الآية جاءت في سياق تهديد الله للمشركين الذين كانوا يستخفون بعذاب الله ويستعجلونه، فبين الله لهم بأنه متصف بالرحمة، وأنه لو شاء لأهلكم واستخلف من بعدهم قومًا آخرين لا يكونون مثلهم في العناد والعصيان، كما أنه سبحانه أنشأهم من قوم كانوا سابقين عليهم، ثم بين لهم بأن ما يوعدون من العذاب قريب منهم، فقال: ﴿إِنَّ مَا تُوعَدُونَ لَآتٍ وَمَآ أَنتُم بِمُعْجِزِينَ ﴿١٣٤﴾ قُلْ يَٰقَوْمِ ٱعْمَلُواْ عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ إِنِّى عَامِلٌ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مَن تَكُونُ لَهُۥ عَٰقِبَةُ ٱلدَّارِ إِنَّهُۥ لَا يُفْلِحُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿١٣٥﴾﴾ [الأنعام: ١٣٤، ١٣٥][(١)].

فسياق الآية إذن يدل على أن الخطاب متعلق بأقوام الأنبياء، وتهديدهم بإفنائهم واستخلاف غيرهم بهم، وليس متعلقًا بأصل جنس بني آدم.

ومع ذلك فقد فسر ابن جرير الطبري قوله تعالى: ﴿كَمَآ أَنشَأَكُم مِّن ذُرِّيَّةِ قَوْمٍ ءَاخَرِينَ﴾ [الأنعام: ١٣٣] بقوله: «كما أحدثكم وابتدعكم من بعد خلق آخرين كانوا قبلَكم»[(٢)]، ولكنه عقب تفسيره هذا بكلام يدل على أنه يعتقد أن بني آدم لم يولدوا من أنواع حيوانية أخرى فقال: «ومعنى (مِنْ) في هذا الموضع التعقيب، كما يقال في الكلام: أعطيتك من دينارك ثوبًا، بمعنى: مكانَ الدينار ثوبًا، لا أن الثوب من الدينار بعضٌ، كذلك الذين خوطبوا بقوله: ﴿كَمَآ أَنشَأَكُم﴾، لم يرد بإخبارهم هذا الخبر أنهم أنشئوا من أصلاب قوم آخرين، ولكن معنى ذلك ما ذكرنا من أنَّهم أنشئوا مكان خَلْقٍ خَلَف قوم آخرين قد هلكوا قبلهم»[(٣)].

فابن جرير يحمل الآية على أن الله يخبر أنه خلق بني آدم من ذرية قوم آخرين، ولكن ذلك على جهة الإبدال في المكان والحال، وليس على جهة التولد والتطور البيولوجي كما يقول أتباع التطور الموجه.

وأما الاعتماد على أن أجدادنا لا يوصفون بالآخرين فهو مخالف لاستعمال

---

(١) انظر: الكشاف، الزمخشري (٢/ ٦٤)، ومعالم التنزيل،البغوي (٣/ ١٩١)، وزاد المسير، ابن الجوزي (٣/ ١٢٧)، والمحرر الوجيز، ابن عطية (٥/ ٣٥٥)، وتفسير ابن كثير (٣/ ٣٤٣)، وتفسير البيضاوي (١/ ٤٥٤).

(٢) تفسير ابن جرير الطبري (١٢/ ١٢٦).

(٣) المرجع السابق (١٢/ ١٢٧).

كلمة الآخرين في القرآن نفسه، فإنها كثيرًا ما تستعمل في التعبير عن الأصناف المختلفة من بني آدم أنفسهم، كما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ لَا يَحْزُنكَ ٱلَّذِينَ يُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْكُفْرِ مِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا بِأَفْوَٰهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِن قُلُوبُهُمْ ۛ وَمِنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ ۛ سَمَّٰعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّٰعُونَ لِقَوْمٍ ءَاخَرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ ۖ﴾ [المائدة: ٤١]، وكما في قوله تعالى: ﴿وَكَمْ قَصَمْنَا مِن قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا ءَاخَرِينَ ﴿١١﴾﴾ [الأنبياء: ١١]، وقوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ ۖ وَأَوْرَثْنَٰهَا قَوْمًا ءَاخَرِينَ ﴿٢٨﴾﴾ [الدخان: ٢٨].

* **الدليل الرابع**: قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [البقرة: ٣٠]، يقول عمرو شريف مبينًا وجه استدلاله بهذه الآية: «كيف عرفت الملائكة أن البشر الذين لم يخلقوا بعد سيفسدون في الأرض ويسفكون الدماء؟! ثم ذكر الاحتمالات التي ذكرها المفسرون، وقال: «إن التفسير المباشر والأقرب من ذلك كله أن إنسانًا سابقًا للبشر كان يسكن الأرض ويقترف هذه الأفعال ـ قد يكون إنسان نياندرتال ـ، وقد رأته الملائكة مرأى العين»[١].

ولكن الاعتماد على هذه الآية في إثبات أن القرآن يدل على أن آدم خلق بالتطور من حيوان سابق عليه غير مستقيم، وذلك أنه لا يقوم على بينة ولا دليل مفيد للعلم ولا للظن الغالب، فإن سبب سؤال الملائكة قد اختلف فيه المفسرون كثيرًا، وذكروا احتمالات متعددة، والصحيح في التعامل مع هذه القضية أنها تبقى في خانة الاحتمال الذي لا يرجح فيها طرف على طرف؛ لأنها من الأمور المسكوت عنها في القرآن.

والدكتور عمرو شريف لم يقدم على فهمه أي برهان أو دليل، وإنما كان معتمدًا على الظن والتخمين، وحين حكم على الاحتمالات التي ذكرها المفسرون لم يقدم أي دليل على ذلك.

ثم إن الاحتمال الذي ذكره يمكن أن يقابل باحتمال آخر لا يقل عنه في المنزلة، فيمكن أن يقال: إنه كانت مخلوقات شبيهة بالإنسان في الشكل كانت

---

(١) كيف بدأ الخلق (٣٥٤).

تفسد في الأرض، فأهلكها الله عن بكرة أبيها، ثم خلق آدم خلقًا خاصًا مستقلًا عن ذلك النوع، فلما رأت الملائكة صورته المشابهة لتلك المخلوقات تبادر إليهم السؤال.

* **الدليل الخامس**: قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن سُلَـٰلَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَـٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَـٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَـٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَـٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَـٰلِقِينَ ﴿١٤﴾﴾ [المؤمنون: ١٢ ـ ١٤]، يقول عمرو شريف في بيان دلالتها على قوله: «تشير الآية إلى أن الإنسان لم يخلق من الطين مباشرة، بل من سلالة خلقت من طين، وهذه السلالة هي الكائنات الحية التي خلقت من مادة الأرض، وتسلسل ظهورها حتى وصلنا إلى الإنسان»، ويتوسع في إيضاح موقفه فيقول: «تأمل هذه الآيات ـ آيات سورة المؤمنون ـ مع الأخذ في الاعتبار أن حرف العطف (ثم) يفيد التتابع مع التراخي، بالتالي نفهمه على أنه عطف يشير إلى الانتقال من نوع من الكائنات إلى نوع آخر؛ إذ يستغرق ذلك وقتا طويلا قد يمتد إلا ملايين السنين»[(١)].

ولكن الاستدلال بهذه الآيات على أن القرآن يدل على أن آدم مخلوق من مخلوقات سابقة عليه بعيد كل البعد عن مدلول الآية ومرادها؛ وذلك أن معنى السلالة مأخوذ من قولهم: سل الشيء إذا انتزعه واستخرجه من غيره، والشيء المسلول هو المنتزع من شيء آخر، والآية نصت على أن الإنسان مستل ومستخرج من الطين، يقول ابن جرير في بيان معنى الآية: «قوله: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن سُلَـٰلَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٢﴾﴾ أسللناه منه، فالسلالة: هي المستلة من كلّ تربة؛ ولذلك كان آدم خلق من تربة أخذت من أديم الأرض»[(٢)].

فغاية ما تدل عليه الآية إذن هو إثبات أن أصل خلقة بني آدم وابتداءها كان من الطين، وهي متطابقة مع قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ ۖ وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلْإِنسَـٰنِ مِن طِينٍ ﴿٧﴾ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُۥ مِن سُلَـٰلَةٍ مِّن مَّآءٍ مَّهِينٍ ﴿٨﴾ ثُمَّ سَوَّىٰهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِۦ ۖ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۚ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴿٩﴾﴾ [السجدة: ٧ ـ ٩].

---

(١) كيف بدأ الخلق (٢٥٧ ـ ٢٥٨).

(٢) تفسير ابن جرير الطبري (١٩/ ١٤).

ثم إن ظاهر هذه الآية يتناقض تمام المناقضة مع تصور أتباع فرضية التطور الموجه؛ لأن تصورهم يقوم على أن آدم خُلق بطريق التطور عن كائنات أخرى، وأنه مولود لأبوين سابقين عليه، والآية تدل على أن الله استله واستخرجه من الطين، وليس فيها ذكر لتلك الأنواع الأخرى التي يدعي عمرو شريف أنها أصل لآدم.

وما ذكره لا يعدو أن يكون دعوى لا دليل عليها ولا برهان، ولو كان الإنسان مستلا من حيوانات أخرى سابقة عليه في الوجود لأشار إليها القرآن ولو مرة واحد، كما أشار مرارا إلى استلاله من الطين والتراب.

وأما اعتماده على استعمال أداة (ثم) التي جاءت في شرح تطور الجنين في بطن أمه، ودعواه أنها تدل على تطور الخلق الإنساني عبر الأنواع الحيوانية التي كانت قبله، فهو في غاية الشطط والتكلف؛ لأن الآية تتحدث عن خلق الإنسان في بطن أمه، وليس عن خلق أصل الإنسان وأوله الذي هو آدم، ثم إنها سمت المراحل التي تتعاقب على التراخي، وهي النطفة والعلقة والعظام واكتساء العظام لحمًا، وهذه الأوصاف معلومة المعنى في العربية، وهي في الوقت نفسه لا تتطابق مع المراحل التي يذكرونها في تطور النوع الإنساني، فهل يقولون مثلًا بأن الإنسان كان في مرحلة من مراحل خلقته عظامًا بدون لحم، ثم تطور وتحصل على اللحم في طور آخر؟!!

* **الدليل السادس**: قوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴿٤﴾﴾ [التين: ٤]، يقول عمرو شريف في بيان استدلاله بهذه الآية: «جاء في معجم ألفاظ القرآن الكريم أن قوله: ﴿فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾؛ يعني: كان معوجًا فقومه، فكلمة تقويم تعني تعديل وإزالة عوج، إذن يمكن أن نفهم من الآية الكريمة أن الإنسان لم يخلق خلقًا مباشرًا على صورته، بل خلق تعديلًا، ولا يكون التعديل إلا عن خلق سبقه»[1].

وأول ما يفاجئنا به الدكتور عمرو في هذا الاستدلال أنه ترك كل التفاسير المعتمدة عند أهل الاختصاص، واعتمد على معجم ألفاظ القرآن الكريم الذي أصدره مجمع اللغة العربية! وهذا خلل منهجي ظاهر في التعامل مع تفسير القرآن

---

(١) كيف بدأ الخلق (٣٢٨).

الكريم؛ لأن فيه قفزًا على المصادر الأصلية، وانتقالًا إلى المصادر الثانوية التي لا تهتم بتحديد المراد من الآية بدقة.

ونحن إذا رجعنا إلى كتب التفسير نجد أن المفسرين اختلفوا في معنى ﴿أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾، فقال أكثرهم: أي: في أحسن صورة وأفضل شكل وأعدل قامة، وقد قال بهذا التفسير ابن عباس وإبراهيم النخعي وأبو العالية ومجاهد وغيرهم، وقال بعضهم: أي: إن الإنسان يبلغ في شبابه إلى أعلى قوة واعتدال ثم ينحدر في شيخوخته إلى الضعف[1].

والصحيح القول الأول، يقول ابن جرير في بيان وجه صحته: «وأولى الأقوال في ذلك بالصوابأن يقال: إن معنى ذلك: لقد خلقنا الإنسان في أحسن صورة وأعدلها؛ لأن قوله: ﴿أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ إنما هو نعت لمحذوف، وهو في تقويم أحسن تقويم، فكأنه قيل: لقد خلقناه في تقويم أحسن تقويم»[2].

ثم إن معنى «تقويم» في لغة العرب لا يلزم منه أن يكون الشيء معوجا قبل ذلك، وإنما تعني جعل الشيء في قَوام؛ أي: في اعتدال واستقامة وكمال، يقول ابن فارس: «القاف والواو والميم، أصلان صحيحان، يدل أحدهما على جماعة ناس، وربما استعير في غيرهم، والآخر على انتصاب أو عزم»[3]؛ ولأجل هذا توارد جمهور المفسرين على تفسير الآية بكون الإنسان خلق في أحسن صورة واعتدال وانتصاب، ولم يذكر أحد منهم أن لازم ذلك أن أصله كان غير ذلك.

---

(١) انظر: تفسير القرآن الكريم، ابن كثير (٨/ ٤٣٥).

(٢) تفسير ابن جرير الطبري (٢٤/ ٥٠٤).

(٣) مقاييس اللغة (٥/ ٤٣).

الركيزة الثالثة

الاعتماد على مبدأ الحتمية الميكانيكية

مفهوم الحتمية الميكانيكية «الآلية»:

يقتضي الترتيب الزمني أن يكون بحث هذا الأصل سابقًا على بحث فرضية التطور؛ لكونه أقدم منه ظهورا في التاريخ، ولكنه أُخِّر لسببين: الأول: قصر الحديث في تفاصيله، والثاني: خفوت تأثيره في التيارات الناقدة للدين في المراحل المتأخرة.

وقد اختلفت عبارات الباحثين والدارسين في بيان مفهوم الحتمية، ففي الموسوعة المختصرة أن الحتمية تدَّعي «على وجه العموم أن كل حادثة أيًّا ما كانت ليست إلا جزئية من حالات ينطبق عليها أحد قوانين الطبيعة»[(١)].

وعُرِفت الحتمية بأنها «المبدأ الذي يقر أن كل الحوادث دون استثناء آثار حوادث حتمتها حوادث سابقة»[(٢)].

وقيل في تعريفها: «هي القول: إن كل ظاهرة من ظواهر الطبيعة مقيدة بشروط توجب حدوثها اضطرارا»[(٣)].

وقيل في بيان مفهومها: «هي وجهة النظر التي تقول: إن لكل حادث جملة شروط، فإن توافرت فلا يمكن إلا أن يقع هذا الحادث ولا شيء غيره»[(٤)].

وكل هذه التعريفات متقاربة في المعنى، ويمكن أن يصاغ مفهوم الحتمية

---

(١) الموسوعة الفلسفية المختصرة (١٨١).

(٢) دليل أكسفورد للفلسفة (١/ ٢٧٠).

(٣) المعجم الفلسفي، جميل صليبا (١/ ٤٤٣).

(٤) المعجم الفلسفي، عبد المنعم الحنفي (٩٠).

بصياغة مفصلة فيقال فيه: هي النزعة العلمية التي تذهب إلى أن كل حادث في الطبيعة مقيد بشروط توجب حدوثه بالضرورة، وأن الكون جميعه يسير وفق نظام طبيعي صارم لا يقبل الانخرام ولا الاستثناء، بحيث إن كل حادث فيه سيكون نتيجة ضرورية لحوادث أخرى سابقة عليه، وهو سيكون علة لحوادث لاحقة له.

وهذا المفهوم يدل على أن الحتمية تقوم على أن للكون نظامًا شاملًا مطردًا، كل ظاهرة من ظواهره مقيدة بشروط محددة يلزم من وجودها وجود الحدث بالضرورة، فلا فوضى في الكون، ولا مجال فيه للصدفة، بل هو بنيان مترابط متسق الأجزاء[1].

والإيمان بهذا المبدأ قديم في الفكر الإنساني، فقد وجدت له تشكلات متعددة فيما قبل العصر اليوناني، ثم ظهر بصورة أقوى في بعض مراحل عهد فلاسفة اليونان، واستمر حضوره القوي في العصور الوسطى، حتى وصل إلى العصر الذهبي لسيادة مبدأ الحتمية على الفكر الإنساني، وهو عصر الفلسفة الحديثة[2].

فقد شهد مبدأ الحتمية نشاطا قويًا في القرن السابع عشر، على يد علماء الفلك والفلاسفة المشهورين، خاصة ديكارت واسبينوزا، وتعد آراؤهما اللبنات الفلسفية الأولى التي دفعت الفكر الغربي نحو المادية، والمنبع الأقوى الذي نبتت على ضفافه شجرة الحتمية في الأراضي الأوروبية[3].

وازدادت سلطة الحتمية في القرن الثامن عشر مع نظريات نيوتن الفيزيائية، وبات مبدأ الحتمية جاثما على كثير من العقول والأفهام، وأما في القرن التاسع عشر فقد تغلغل مبدأ الحتمية في أعماق الفكر الغربي، وتجذر في مكوناته، وسيطر على النسق العلمي، وهي من على مجالاته، وأضحى القاعدة الأساسية التي تقوم عليها الأبحاث العلمية، والنافذة المعتمدة التي ينفذ من خلالها إلى دراسة جميع المجالات.

وشاع التصور الحتمي في كل صنوف العلم، فشمل علم الرياضيات

---

(١) انظر: فلسفة العلم من الحتمية إلى اللاحتمية، يمنى الخولي (٥٦).

(٢) انظر: المرجع السابق (٩٩ ـ ١٧٨).

(٣) انظر: المرجع السابق (١٤٩ ـ ١٧٣).

والفيزياء والكيمياء والبيولوجيا والمجالات الاجتماعية والمجالات التاريخية وغيرها، فقد «استطاعت الحتمية أن تحيط بالوجود من كل صوب وحدب، وأن تحكم قبضتها على الإنسان، ذلك الموجود الحائر من شتى مناحيه، واقعه الفيزيائي والبيولوجي والسيكولوجي، بل وحياته الاجتماعية، وحتى مسار تاريخه»[١].

يقول المؤرخ جون هرمان راندال في بيان شيوع الحتمية في الفكر الغربي: «لقد اعتقد جميع المفكرين من خلال القرن الثامن عشر أن مشهد الحياة الإنسانية يتم وسط نظام للطبيعة كبير وثابت، هندسي وآلي، وهو عبارة عن آلة ضخمة تكرر ذات الأدوار الثابتة في حوادثها... لم يعد الناس يرون في الكون فوضى وغموضا، بل آلة عقلية في أساسها ومتسقة كل الاتساق»[٢].

ويعد الفيلسوف الإنجليزي كلود برنار من أكثر الفلاسفة الذين تحدثوا عن أهمية مبدأ الحتمية وكشف عن مظاهر الغلو فيه حيث يقول: «فأما عن كونه الركيزة، فكما أن الإنسان في حالة المشي الطبيعي للجسم لا يستطيع السير إلا بوضع قدم أمام الأخرى، فإنه كذلك في حال السير الطبيعي للذهن، لا يستطيع التقدم إلا بوضع فكرة أمام الأخرى، وهذا معناه أنه لا بد للذهن من نقطة ارتكاز أولى، شأنه في هذا شأن الجسم، سواء بسواء، ونقطة الارتكاز هذه هي مبدأ الحتمية المطلقة، لولاها لكان قد قضي على الإنسان وعقله أن يدور في دائرة مفرغة، وأن لا يتعلم شيئًا قط»[٣].

ويجعل مبدأ الحتمية المقياس المعتمد في التفكير العلمي ويقول: «العلاقات الحتمية هي مقياس الحقيقة المنشودة»[٤]، ويؤكد ذلك قائلًا: «الحتمية الشاملة المطلقة التي تخضع لها الظواهر، والتي نشعر بها شعورًا قلبيًّا هي المحك الوحيد أو المبدأ الوحيد الذي يسندنا»[٥].

وأما الفيلسوف الفرنسي لابلاس فإنه من أشد من تحمس للأخذ بمبدأ

---

(١) المرجع السابق (٢٤٨).
(٢) تكوين العقل الحديث (١/ ٤١٩).
(٣) مدخل إلى دراسة الطب التجريبي (٤٣).
(٤) المرجع السابق (٥٥).
(٥) المرجع السابق (٧١).

الحتمية، ومن أقوى من عبر عنه بعبارة صريحة مباشرة، حيث يقول: «ينبغي علينا أن ننظر إلى حالة الكون الحاضرة على أنها نتيجة لحالة متقدمة سبقتها، وعلى أنها سبب لحالة قادمة ستتلوها، ولو أنه أتيح لعقل ما في لحظة من اللحظات أن يتعرف على سائر القوى المنتشرة في الطبيعة، وموقف كل موجود من الموجودات التي تتركب منها، وإذا كان هذا الفعل فضلًا عن ذلك من السعة بحيث يستطيع أن يخضع هذه الوقائع للتحليل، فإنه لا بد أن يكون قادرًا على التعبير في صيغة واحدة عن حركات أضخم الأجسام في الكون، وأضأل دائرة فيه، وعندئذ لن يكون ثمة مجهول لديه، بل سيكون المستقبل كالماضي، سواء بسواء، حاضرًا أمام عينيه»[١].

ونتيجة لحتمية لابلاس الصارمة فقد أنكر أي أثر للصدفة، وذكر «أن الصدفة ليست إلا مظهرًا فحسب، فهي جهل بعدد وأهمية العلل المركبة التي يصعب قياسها لبعض الحوادث، والحوادث تبدو متروكة للمصادفة، تخضع لقوانين يمكن التحقق منها تجريبيًّا بنسبة معينة، وعن طريق عدد كبير من الأمثلة»[٢].

ويقول جيفونز مدعمًا القول بالحتمية: «إننا يمكن أن نقبل بأمان تام كافتراض علمي مقنع النظرية التي قدمها لابلاس ببراعة، والتي تقول: إن المعرفة الكاملة للكون ـ كما هو عليه في لحظة معينة ـ لا بد أن تعطينا معرفة كاملة عما سوف يحدث من الآن فصاعدًا وإلى الأبد»[٣].

ويكشف لويس بروليه عن حجم انتشار الحتمية في الفكر الغربي، فيقول: «كان للحتمية في نظريات الفيزياء الكلاسيكية السيادة المطلقة، لقد كان يُظن أن كل الظواهر كبيرها وصغيرها تحكمها قوانين صارمة، بحيث أن تحدد بالكامل حالة العالم عند نقطة (ز) بحالته عند اللحظة الابتدائية (ب)، وكان يساند هذا التصور الذي لخصه لابلاس في عبارة ذائعة الصيت»[٤]، ويؤكد ذلك قائلًا:

---

(١) الجبر الذاتي، زكي نجيب (٤١١).
(٢) فلسفة المصادفة، محمود أمين العالم (١٤٤).
(٣) الجبر الذاتي، زكي نجيب (٤١٢).
(٤) الفيزياء والميكروفيزياء (٢١٩).

«أصبحت الحتمية بنجاح أحد المبادئ الراسخة في الفكر الغربي»[1].

مكانة مبدأ الحتمية في التيار الإلحادي:

وقد جعل الملاحدة المعترضون على الأديان في القرن التاسع عشر مبدأ الحتمية حجة لهم في إنكار الاحتياج إلى المخالف، والزعم بأن العلم كشف لنا عن كيفية انتظام الكون، وأنه مستغن بنفسه لا يحتاج إلى غيره، ومن أشهر من ذكر ذلك أوجست كونت، حيث يقول: «الظاهرات الطبيعية لا بد لها من أن تعود إلى سبب طبيعي، وأن يكون من المستطاع تعليلها تعليلًا علميًّا مبناه العلم الطبيعي، فلم يبق ثمة فراغ يسده الاعتقاد في وجود الله، ولم يبق من سبب يسوقنا إلى الإيمان بالله»[2].

وحين ألَّف لابلاس كتابه عن الفلك سأله نابليون بونابرت عن عمل القدرة الإلٰهية في تنظيم الأفلاك السماوية، فأجابه: «إنني لم أجد في نظام السماء ضرورة للقول بتدبير الإلٰه»[3].

ونقل وحيد الدين خان عن مؤلف كتاب «الدين من غير وحي» قوله: «لقد أثبت نيوتن أنه لا وجود لإله يحكم النجوم، وأكد لابلاس بفكرته الشهيرة أن النظام الفلكي لا يحتاج إلى أي سطوة لاهوتية»[4]، وقال هكسلي: «إذا كانت الحوادث تصدر عن قوانين طبيعية فلا ينبغي أن ننسبها إلى أسباب فوق طبيعية»[5].

وقد رتب الماديون على قولهم بالحتمية أن أي شيء لا يمكن تفسيره تفسيرًا ميكانيكيًّا آليًّا فهو لا حقيقة له، وقد أشار إلى ذلك الأستاذ إذنجتون حين عرض للنزعة الآلية التي كانت تسود العلم في القرن التاسع عشر؛ إذ كلما وجد العلماء حدثًا يجري وفقًا للقوانين الآلية هتفوا: «ها نحن ننفذ إلى الأساس

---

(١) المرجع السابق (٢١٩)، وانظر في هيمنة الحتمية على العلم في الفكر الغربي: فلسفة العلم من الحتمية إلى اللاحتمية، يمنى الخولي (٥٠ ـ ١٧٩).

(٢) ملقى السبيل، إسماعيل مظهر (٧٠).

(٣) انظر هذه المقالة في: تكوين العقل الحديث، جون راندال (١/ ٢٤٣)، وعلى أطلال المذهب المادي، محمد فريد وجدي (٢/ ٢٣).

(٤) الإسلام يتحدى (٢٧).

(٥) المرجع السابق (٢٧).

وندرك لباب الأمر، وهكذا ينبغي أن نذهب في تحليل الأشياء، هذه هي الحقيقة القصوى، فكان مضمون هذه النزعة ونتيجتها المنطقية أن كل ما استعصى على التحليل الآلي، فلم يمكن تفسيره بموجب القوانين الميكانيكية، كالقيم المعنوية والشعور بالواجب الأخلاقي والإيمان بالله، فهو مما لا يمكن أن يوصف بأنه شيء حقيقي»[(١)].

تقويض الاحتجاج بمبدأ الحتمية على إنكار الخالق:

قبل بيان الخلل المنهجي في اعتماد الملاحدة على مبدأ الحتمية في إنكار وجود الخالق ونقد الأديان لا بد من أن نميز بين **نوعين من الحتمية**:

النوع الأول: **الحتمية المطلقة**، والمراد بها الحتمية التي يدعي أتباعها بأن قانونا مطلقا مستقلا بنفسه شامل لكل الحوادث لا يقبل الانخرام ولا الخلل.

والنوع الثاني: **الحتمية المقيدة**، وهي الحتمية التي تعني أن العالم يسير وفق قانون مطرد قائم على طبائع الأشياء وخواصها، وهو قانون موضوع من قبل الله تعالى، ويمكن للقدرة والإرادة الإلٰهية أن تتحكم فيه.

والنوع الثاني من أنواع الحتمية هو الذي تقرره الأديان ويؤمن به المؤمنون، فالله تعالى ذكر أنه أحكم كل شيء في الكون وقدره تقديرا في نظام وقانون محكم، حيث يقول سبحانه: ﴿ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِى ٱلْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا ﴿٢﴾﴾ [الفرقان: ٢]، وذكر سبحانه أنه أحكم العالم بسنن لا تتغير ولا تتبدل، حيث يقول: ﴿فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ ٱلْأَوَّلِينَ ۚ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ [فاطر: ٤٣]، ويقول سبحانه: ﴿سُنَّةَ ٱللَّهِ فِى ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلُ ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ﴿٦٢﴾﴾ [الأحزاب: ٦٢].

ومع ذلك، فالله ﷻ قادر على أن يغير من تلك السنن، فالقدرة التي خلق الله بها تلك السنن ووضع بها تلك القوانين يستطيع بها تغييرها وتبديلها متى شاء، فالله تعالى إذا أراد شيئًا فإنما يقول له: كن، فيكون.

وأما الحتمية المطلقة، وهي التي ارتكز عليها الملاحدة في إنكار وجود

---

(١) منازع الفكر الغربي، جود (٧١).

الخالق واستندوا إليها في نقد الأديان، فهي مجرد دعوى خالية من أي دليل يسندها، وهي مشتملة على خلل منهجي عميق، ومتضمنة لأغلاط استدلالية متنافية مع المنهج العلمي الصحيح، وإثبات ذلك يمكن أن يتحصل **بالأمور التالية**:

١ ـ العجز عن الإثبات:

وذلك أن القول بأن كل الحوادث الوجودية ماضيها ومستقبلها خاضعة للحتمية المطلقة المستغنية عن أي مؤثر دعوى خبرية مندرجة ضمن القضايا الكلية الموجبة، وهذه القضية لا تخلو إما أن تكون من قضايا الضرورات العقلية التي لا تحتاج في إثبات صدقها إلى دليل، وإما أن تكون من القضايا النظرية التي يتطلب إثبات صحتها إلى إقامة الدليل.

ويستحيل أن تكون الحتمية من قبيل قضايا الضرورات العقلية؛ لأن الضرورات العقلية يستحيل تصور نقيضها، بينما الحتمية المطلقة يمكن تصور نقضها؛ إذ يمكن للعقل أن يتصور تخلف بعض الحوادث عن مسارها، والقضية الضرورية العقلية متصفة بالصدق المطلق في كل زمان ومكان، فمبدأ عدم التناقض مثلا صادق صدقا مطلقا لا يتخلف في أي زمان ومكان، بينما الحتمية ليست كذلك، فقد تخلف في الواقع كثير من الأحداث عن مسارها الوجودي[١].

فلم يبق إلا أن تكون الحتمية قضية نظرية، يتوقف قبولها على إقامة الدليل الصادق عليها، والاستدلال على إثبات صحة الحتمية المطلقة لا يخلو إما أن يكون معتمدًا على الحس، فهو في هذه الحالة استدلال باطل؛ لأن غاية ما يدل عليه الحس إدراك الترابط والتتابع بين الحوادث، ولكنه لا يدل على طبيعة ذلك الترابط، ولا يدرك نوعه هل هو ضروري أم جائز؛ ولأجل هذا كان المتبنون للمذهب الحسي من أشد الناس إنكارًا للحتمية، ومن أقواهم هجوما عليها، ابتداءً من هيوم ومن جاء بعده من المدارس التجريبية كالوضعية المنطقية وغيرها.

وإما أن يكون الاستدلال على صحتها مبنيًّا على دلالة العقل، فلا شك أن العقل يدل على وجود الحتمية والاطراد بين الحوادث الكونية بناء على ثبوت

(١) انظر في صفات القضايا الضرورية: المعرفة في الإسلام، عبد الله القرني (٤٤٦).

مبدأ السببية وثبات خواص الأشياء، ولكنه لا يدل على عدم إمكان انحرافه مطلقًا واستغنائه عن أي مؤثر، فهذا القدر من الحكم لا يمكن أن يصل إليه العقل، فضلًا عن دلالة الواقع والعلم على نقيضه.

وكل ما سبق يدل على أن إثبات الحتمية المطلقة المستغنية عن أي مؤثر أمر متعذر على القدرة البشرية، ولأجل هذا قال لويس دي بروليه: «الحتمية لا يمكن أن تثبت بالعلم البشري، وإذا أجرينا إطلاقًا على الاحتفاظ بمبدئها، فلا يمكن القيام بذلك إلا كمسلمة ميتافيزيقية»[1].

٢ ـ تزعزع إيمان العلم ـ الداعم الأقوى ـ بالحتمية:

فضلًا عن أن مبدأ الحتمية المطلقة لا يقوم على برهان عقلي صحيح، ولا يستند إلى أساس تجريبي سليم، وكان أتباعه يدعون أن العلم التجريبي يدل على الحتمية المطلقة ويؤسس بناءها ويشيد أبراجها، ولكن العلم التجريبي قلب لها ظهر المجن، وأضحى في مساراته البحثية ونظرياته يتنصل عن الحتمية ويدل على بطلانها وفسادها، ولأجل ذلك بات كثير من المنتسبين إلى العلم التجريبي لا يسلمون بوجود الحتمية في الكون.

وقد بدأ هذا الانقلاب منذ بداية القرن العشرين، وأخذ في التطور والتضخم حتى بلغ درجة عالية من الوضوح والقوة، وبات إنكار الحتمية هو الأمر المستقر البين في المنهج العلمي، وقد تتابعت أقوال العلماء في التأكيد على هذه النتيجة، وتواترت مقالاتهم التي تشير إلى أن العلم الحديث تحول من الحتمية إلى اللاحتمية والاقتصار على الاحتمال والظن والتسليم بإمكان التغير والتبدل.

وفي بيان هذا الانقلاب يقول عالم الطبيعة النووية فتياليريدنيك: «مع نهاية القرن التاسع عشر أضحت الميكانيكا النيوتنية في موقف متأزم، وشيئا فشيئا اتضح أن تلك الأزمة تعني سقوط الحتمية الكونية، التي كانت تسمى علميًا: مبدأ الحتمية الميكانيكية، ولم يعد الكون بسيطًا إلى هذا الحد، ولا باقيًا على حالته إلى الأبد»[2].

---

(١) الفيزياء والميكروفيزياء (٢٤٢).

(٢) فلسفة العلم من الحتمية إلى اللاحتمية، يمنى الخولي (٣١٩).

ويقول لويس دي بروليه: «لقد كانت حتمية العلم الكلاسيكي تسلم بتصور صارم لا محيص عنه للكون الفيزيائي، في إطار الزمن ـ مكان، ثم أدخلت فيزياء النسبية تحسينًا على هذا التصور، فرصدت كل حوادث الكون الفيزيائي في أماكنها التي احتوتها بهذا الشكل كل الماضي والحاضر والمستقبل، ولم تستطع فيزياء الكم الاحتفاظ بهذه التأكيدات التي لا شك في جرأتها... إذ كيف نستطيع في الواقع أن نعطي مجرى تام التحديد زمانًا ومكانًا لتطورات ديناميكية لا تتفق معا أبدا بصورة حاسمة؟! كيف تستطيع فيزياء لم تعد تعرف حقيقة موضوعية بحتة ولم تعد تعرف كيف تعي شيئًا على الإطلاق سوى العلاقات بين الراصد وما يرصده أن تصل إلى صورة موضوعية تمامًا كما يتطلبه الوصف الحتمي التام للظواهر؟!...

وبالاختصار تجد أن فيزياء الكم في مجالها الذي يتمشى مع الظواهر ذات القياس الصغير جدًّا عاجزة عن الوصول إلى الحتمية؛ أي: التنبؤ الكامل بالظواهر الممكن مشاهدتها»(١).

وفي تأكيد تحول العلم عن الحتمية وبيان نتائج ذلك يقول أيل بروترو: «لا شيء بحسب نتائج العلم نفسه يضمن الثبات المطلق للقوانين... حتى ما كان منها شديد العموم مما استطاع الإنسان أن يكتشفه... الروح العلمية نفسها متضامنة مع الأشياء خاضعة منذ الآن للتطور، فهي من هذا الوجه روح نسبية؛ لأنها تغير كل التفسيرات كأنها بالضرورة نسبية بالإضافة إلى عدد من الظواهر المعروفة، وإلى الحالة التي توجد عليها في الوقت الحاضر، وقد تكون بالضرورة حالة عابرة»(٢).

ويبين جيمس كونانت انتقال النمط العلمي إلى الاحتمال بدل الحتمية فيقول: «أما عما يتنبأ به العلم أن يقع فهو ككل أمور الحياة غير العلمية، يتوقف ثبوته على ما به من احتمال، فالمسألة على ما يظهر ليست إلا احتمالًا ودرجة احتمال»(٣).

---

(١) الفيزياء والميكروفيزياء (١٤٧).

(٢) الدين والعلم (٢٧٨ ـ ١٧٩)، وانظر أقوالا أخرى في المعنى نفسه: مدخل إلى الفلسفة، جون دِرمان راندال (٢٢٤)، والعلم في منظوره الجديد، جورج ستانسيو (١٦، ٢١، ٥٩).

(٣) مواقف حاسمة في تاريخ العلم (٦٤).

وذكر ستيفن هوكينج ـ أحد أبرز الفيزيائيين في العصر الحديث ـ أن مذهب الحتمية العلمية قاومه الكثير بشدة بسبب شعورهم بأنه ينافي التدبير الإلٰهي، وأن هذا المذهب ظل هو الفرض العلمي الأساسي حتى السنوات الأولى من القرن العشرين، فانقلب عليه الأمر، وقال: «لقد أعطى مبدأ عدم اليقين الإشارة لنهاية حلم لابلاس بنظرية علمية أو نموذج للكون يكون حتميًّا بالكلية»[(١)].

ومع إنكار الحتمية وانتقال العلم عنها إلى الاحتمال تحولت القوانين العلمية من كونها قوانين صارمة إلى مجرد قوانين إحصائية، بحيث إنها لم تعد تقرر ما سيحدث في حالة معينة، وإنما تذكر احتمالات متعددة قد يحدث منها بعضها، وفي بيان هذا التحول يقول برتراند رسل: «في الفيزياء الحديثة أصبحت القوانين إحصائية، بمعنى أنها لا تقرر ما سيحدث في حالة جزئية، لكنها تقرر أشياء مختلفة فحسب، كل منها سوف يحدث في نسبة معينة من الحالات»[(٢)].

وفي إثبات انتقال العلم من الحتمية إلى الاحتمال وبيان آثار ذلك يقول بيك ستانلي: «أنصار الفلسفة الآلية يواجهون بدورهم صعوبات خاصة بهم، فقد كانت الآلية الدقيقة يسهل اعتناقها في القرن التاسع عشر، حين كان يعتقد أن الكون آلة هائلة... على أن الانقلاب الذي حدث في علم القرن العشرين قد أحدث فجوة كبيرة في فكرة الكون المتجدد تماما هذه، فقد انهارت مسلمة العلية في نفس الموضع الذي كانت الحاجة إليها أشد ما تكون فيه، أعني: بين الجسيمات الصغرى للعالم الفيزيائي، ولم يعد من الممكن القول: إن العالم الآلي الخاضع للعلمية هو أمر يقيني من الجهة العلمية، فالآلية كالحيوية، قد أصبحت اختيارًا فلسفيًّا.

ولقد أصبح لازمًا علينا أن نفسر الظواهر الطبيعية على أساس الاحتمال، بدلًا من يقين العلية الصارمة، وهكذا أصبحت القوانين والمبادئ والنظريات العلمية أوصافًا إحصائية لما يحدث في العالم»[(٣)].

والشواهد العلمية على تحول مسار العلم من الحتمية إلى اللاحتمية كثيرة

---

(١) تاريخ موجز للزمان (٥٧ ـ ٥٨)، وانظر: الكون في قشرة جوز، للمؤلف نفسه (٩٩).

(٢) فلسفتي كيف تطورت (٢٤١)، وانظر: تاريخ موجز للزمان، ستيفن هوكينج (٥٨).

(٣) بساطة العلم (٢٢٤).

جدًّا، بل أضحى التسليم بهذا التحول من الأمور البينة في المجال العلمي التي لا تحتاج إلى عناء كبير في إثباته والاستدلال عليه، فقد انقلبت الأوضاع في العلم الحديث، فعدم الحتمية التي كانت حتى سنة ١٩٢٧م قرينة الجهل والظلام، أصبحت هي الطراز المسيطر على المجالات العلمية والمعلم الأهم على عصرية السمة العلمية، أما الحتمية التي كانت المثال الأعلى وقدس الأقداس، فقد أصبحت الموضوع الأكثر إثارة للسخرية لدى كثير من العلماء، فيقول عنها العالم الفرنسي جان لويس دتوش: «إن قيمتها لا تزيد عن قيمة الرأي القائل بأن الحركة معدومة أو بأن الأرض منبسطة»(١).

وأما العالم الإنجليزي الشهير إنجتون فيرى أن نصيب الحتمية من الصحة «لا يزيد عن نصيب الفرض الروكفوري، أعني: الفرض القائلْ بأن القمر مصنوع من جبن الروكفور»(٢).

ومع ذلك فما زال عدد من العلماء البارزين ينكر التحول إلى اللاحتمية، ويشدد على أن الكون ما زال محكومًا بقوانين صارمة ودقيقة، وأن عدم إدراكنا لها لا يعني عدم وجودها، ومن أشهر أولئك العلماء: أينشتاين، فإنه اهتم بهذه القضية اهتمامًا كبيرًا، وتحدث عنها كثيرًا، وكتب في رسالة له شهيرة إلى ماكس بورن يقول: «لقد أدى بنا تطور العلم إلى أن أصبح كل منا على طرف نقيض من الآخر، أنت تؤمن بإله يلعب بالنرد، وأما أنا فأؤمن بوجود قواعد دقيقة وقوانين يخضع لها الكون خضوعًا موضوعيًّا»(٣)، ويقول: «لا يمكنني أن آخذ بالنظرية الإحصائية بصورة جيدة؛ لأنها تتعارض مع المهمة الأساسية للفيزياء؛ أي: وصف الواقع في المكان والزمان... وإني مقتنع تمام الاقتناع بأننا سننتهي بنظرية تكون الروابط والعلاقات فيها حقائق لا احتمالات»(٤).

وذكر بيك ستانلي أنه مع تحول العلم إلى الاحتمال وعدم الحتمية، إلا أن ما في العالم من انتظام ومنافاة للعشوائية «أدى بكثير من العلماء إلى الاعتقاد

---

(١) مشكلة الحرية، زكريا إبراهيم (١٠١).

(٢) المرجع السابق (١٠١)، وانظر أيضا: فلسفة العلم من الحتمية واللاحتمية، يمنى الخولي (٣٩٤)، والفلسفة المعاصرة في أوروبا، بوشنسكي (٤٠).

(٣) فلسفة العلم المعاصرة ومفهومها للواقع، سالم يفوت (١٨٢).

(٤) المرجع السابق (١٨٢).

بضرورة وجود قوة مضادة للاحتمال، هي السبب في تلك الأشياء والحوادث المحددة التي نلاحظها، فلا يمكن أن يكون الإنسان أو الشجرة أو الفيروس أو الجين ناتجا عن الاتفاق المحض وحده، بل ينبغي أن تكون هناك قوة أو عامل ينظمه ويحفظه، ويتحكم في الاحتمالات ويشكلها، ولقد أطلق على هذه القوة اسم: القوة المضادة للاحتمال أو المضادة للصدفة، ولا بأس من وجهة نظر عالم البيولوجيا أن نسيمها: بالقوة الحيوية»[1].

٣ ـ القفز الحكمي:

وذلك أن مبدأ الحتمية من حيث هو لا يقتضي استغناء الكون بذاته، ولا يستلزم إنكار الاحتياج إلى الخالق؛ لأن غاية ما يدل عليه أن الكون محكم إحكامًا ضارمًا لا يقبل الخلل ولا الانخرام في مسيرته، ولكن ذلك لا يدل على أنه مستغن عن الخالق الذي يضع تلك القوانين ويحدد ذلك النظام.

فقانون الحتمية غاية ما يوصل إليه الجواب على سؤال: كيف يسير الكون؟ وما النظام الذي يحكمه؟ ولكنه لا يقدم جوابا على السؤال عن مصدر القوانين التي تحكم الكون وواضعها.

ومع ذلك فإن الملاحدة قفزوا على طبيعة مبدأ الحتمية، وصيروه دليلا لهم على إنكار الاحتياج إلى الخالق، وجعلوه متعلقا بمصدر القوانين وواضعها!

ومما يدل على خطأ الاعتماد على الحتمية في إنكار وجود الخالق: أن القوانين الحتمية لم تكن موجودة قبل العالم، وإنما هي موجودة معه، قامت مع وجوده، فهي في الحقيقة مساوقة للعالم ومحايثة له، فكيف تكون مصدرا له تغني عن ضرورة المصدر السابق على الحدث؟!!

فالتسليم بذلك يستلزم بالضرورة بأن الشيء يكون سبب نفسه وأن الفعل هو الذي يحدث نفسه، وهذا الأمر مناقض لبدائه العقول السليمة، وممن أشار إلى هذا المعنى العالم الفرنسي إميل بونزو حيث يقول: «من الخطأ إذن أن نقول: إن النواميس هي التي تدير الحوادث الطبيعية، فهي لم تكن قبل الأشياء، ولكن الأشياء هي التي اقتضتها، فهي لا تدل على غير العلاقات المشتقة من طبائعها

---

(١) بساطة العلم (٢٢٥).

الموجودة قبل وجود النواميس»[١].

ومن أقوى ما يكشف عن الخلل المنهجي في استدلال الملاحدة بقانون الحتمية: أن المؤسسين الرواد لمبدأ الحتمية في الكون لم يكن كثير منهم منكرين لوجود الله، ولم يعدوا مبدأهم ذلك ـ وهم أعلم به من غيرهم ـ مناقضا لوجود الخالق، فمن أول المؤسسين لمبدأ الحتمية جاليليو، ومع ذلك فقد كان مؤمنا بوجود الله وخلقه للكون، وكذلك ديكارت واسبينوزا وغيرهم، فإنهم من أقوى من أسس لمبدأ الحتمية، ومع ذلك فهم من المؤمنين بوجود الخالق[٢]، ومن أشهر المؤسسين للحتمية العالم الفيزيائي الشهير نيوتن، ومع ذلك فإنه كان يصرح بإقراره بوجود الخالق وأن الكون محتاج إليه في وجوده[٣].

فلو كان مبدأ الحتمية يستلزم ضرورة إنكار الخالق لكان أول المصرحين بذلك هم أولئك العلماء والفلاسفة، ولكنهم لم يفعلوا ذلك، فإيمانهم بوجود الخالق مع تبنيهم لقانون الحتمية يدل على أن هذا القانون لا يتعارض مع ما آمنوا به.

وفي تأكيد أن وجود القوانين الحتمية في الكون لا يستلزم إنكار وجود الله، بل هو في الحقيقة يستلزم ضرورة وجوده يقول وليم جيمس: «إن شرح العالم بما يدل على أن جزئياته متعاقبة تعاقبا ميكانيكيا لا يتنافى مع اعتبار أنه ناشئ عن غرض، من حيث إن الآلة نفسها قد تكون أنشئت عن قصد ولغرض»[٤].

ويقول وليم كروكس ـ وهو عضو في الجمعية العلمية الإنجليزية ـ في إثبات أن القوانين الحتمية لا تقوم بنفسها: «إن ما نسميه ناموسا طبيعيا هو في حقيقته وجه من وجوه الاتجاه الذي يعمل على موجبه شكل من أشكال القوة، ونحن نستطيع أن نعلل الحركات الذرية كما نعلل حركات الأجرام السماوية، ونستطيع أن نستكشف جميع القوانين الطبيعية للحركة، ولكنا مع هذا لا نكون أقرب مما كنا عليه إلى حل هذه المسألة، وهي: أي ضرب من ضروب الإرادة والفكر كائن

(١) على أطلال المذهب المادي (١/ ٦٤).
(٢) انظر: الفصل الثاني من الباب الأول.
(٣) انظر: الفصل الثاني من الباب الأول.
(٤) الدين والعقل (٤٦).

خلف هذه الحركات الذرية، مجبرًا إياها على اتباع طريق مرسوم لها من قبل؟! وما هي العلة العاملة التي تؤثر من وراء حجاب؟! وأي ازدواج من الإرادة والفكر يقوم الحركة الآلية الصرفة للذرات خارجة عن النواميس الطبيعية بحيث يحملها على تكوين هذا العالم المادي الذي نعيش فيه؟!»[1].

وفي بيان أنه لا تعارض عقليًّا ولا واقعيًّا بين إثبات الحتمية في الكون وبين الإيمان بالخالق يقول الشيخ مصطفى صبري ـ مفتي الدولة العثمانية في زمنه ـ كاشفًا عن أنواع الخطأ المنهجي الذي وقع فيه الملاحدة: «يمكن أن تكون الكائنات تسير على قوانين ميكانيكية، كما يقول الماديون، فيتفق معهم على ذلك الموحد ومن أعاظم علماء الطبيعة مثل نيوتن وغيره.

وليس القول بإرجاع حادثات الكون بأسرها إلى حركات ميكانيكية ينافي وجود الله كما يزعمه الملاحدة، فيتمسكون بمبدأ الميكانيكية، كأنه عروة الإلحاد الوثقى.

والفرق بين الفئة الموحدة والملحدة من القائلين بالقوانين الميكانيكية أن الملاحدة يقصرون الأمر على هذا القدر، وينكرون ما وراءه، كأن يكون لتلك القوانين واضعها ومديرها.

والتجربة الدالة على وجود القوانين لا تدل على عدم وجود من يدبرها، بل هي أحرى بأن تدل على وجوده؛ لأن الحركات الميكانيكية لا بد لها من مهندس ميكانيكي، ينشئ الماكينة ويرتبها ويحركها؛ فقصر الملاحدة الوجودَ على الماكينة وحركتها ينم عن أنهم قاصرون ومقصرون في فهم مدلول التجربة نفيًا وإثباتًا.

فالتجربة تدل على وجود القوانين، ولا تدل فيما وراءها، لا على وجود شيء، ولا على عدمه، كما زعمت الملاحدة أصحاب مذهب المادية، لكن العقل ـ الذي يجب أن لا يفارق التجربة، وإلا لما دلت حتى على ما دلت عليه ـ لا يقف عند الحد الذي تقف عنده التجربة، فتوجب وجود شيء لا تمانعه التجربة، وهو المحرك.

ونحن إذا بحثنا في تسمك ملاحدة الماديين بإرجاع كل حادثة إلى الحركة

---

(١) على أطلال المذهب المادي (١/ ٦٧).

الميكانيكية، رأينا أن الغرض منه التوصل إلى استغناء العالم عن إرادة الإله الفاعل بعلمه وإرادته.

فالعالم ـ في زعمهم ـ يمشي بنفسه من غير إرادة منه، ولا شعور بمشيئته، ومن غير أن يكون له تغيير أسلوبه في مشيته، فهو كالماكينة المتحركة، يتحرك من غير إرادة ولاشعور ولا انحراف عن نظام الحركة الذي يخصها.

ولو كانت حركته إرادية لكانت الإرادة من خارج المادة التي لا إرادة لها، وكذلك لو كانت حركته عن علم وشعور.

ثم لو كانت حركته إرادية لجاز انحرافها عن طريقها، حسبما شاء المريد؛ فكأنه يتم بهذه الملاحظات استغناء العالم عن المؤثر المسيطر عليه!»[1].

---

(١) موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين (٢/ ١٩٢ ـ ١٩٣).

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

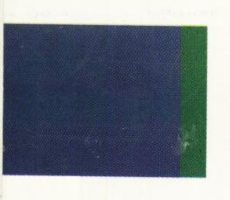
الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة





ظاهرة نقد الدين
في الفكر الغربي الحديث



د. سلطان بن عبدالرحمن العميري

ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث

(٢)

سلطان بن عبد الرحمٰن العميري



ظاهرة نقد الدين
في الفكر الغربي الحديث
(٢)

ظاهرة نقد الدين
في الفكر الغربي الحديث
سلطان بن عبد الرحمن العميري

الطبعة الثانية
١٤٣٩هـ/٢٠١٨م

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب
لا تعبر بالضرورة عن نظر المركز»



Business center 2 Queen
Caroline Street, Hammersmith,
London W6 9DX, UK

www. Takween-center.com
info@Takween-center.com

تصميم الغلاف :



+966 5 03 802 799
المملكة العربية السعودية – الخبر
eyadmousa@gmail.com

الباب الثالث

مجالات ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث

المدخل

المراد بمجالات ظاهرة نقد الدين: الموضوعات التفصيلية التي قام الناقدون للأديان بالاعتراض عليها، والمسائل الدينية التي أثاروا الأسئلة الجزئية حولها.

فقد اجتهد الناقدون للأديان منذ بداية تشكل ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي مع دخول القرن السابع عشر في إثارة الاعتراضات تلو الاعتراضات على الأديان من كل الجهات المتعلقة بها، وحرصوا على التشكيك في كل ما يندرج ضمن دائرتها، فتشعبت بهم الانتقادات، وتكاثرت من جهتهم الاعتراضات، فكادت أن تحيط ببناء الأديان من كل جوانبه.

شملت اعتراضاتهم أصل الأديان وطبيعتها وقوانينها وثمارها وأحكامها وتشريعاتها، ووصلت إلى النبوة والوحي والكتب المقدسة، والجزاء والحساب، والجنة والنار، بل بلغت إلى ذات الخالق سبحانه، فاعترضوا على الأدلة الدالة على وجوده وصفاته وعلاقته بالكون وبالإنسان، وشككوا في وجوده، وحكمته، وفي عدله وعلمه.

كل هذه القضايا لم تسلم من الاعتراضات، ولم تبتعد عن الانتقادات، وكل قضية منها نالت نصيبها من تلك الظاهرة الناقدة.

واختلفت التيارات المعارضة للأديان في إثارة تلك الاعتراضات، أما التيار الإلحادي فإنه عمل على كل تلك الاعتراضات وسعى إلى تعزيزها ونشرها، وأما التيار الربوبي فقد اشترك كثير من أتباعه مع التيار الإلحادي في مجمل تلك الاعتراضات ولم يخالفه إلا في الإقرار بوجود الله، ومع ذلك فقد شكك كثيرًا في أدلة وجوده تعالى وفي صفاته وعلاقته بالكون والإنسان.

وكان الحديث في الباب السابق مركزًا على بحث الركائز الكلية التي استندت إليها ظاهرة نقد الدين، وأما الحديث في هذا الباب فسيكون متركزًا على الاعتراضات التفصيلية الجزئية التي أثيرت حول أصول المجالات الدينية، وبيان مواطن الخطأ فيها.

ومع كثرة الاعتراضات التفصيلية التي اعتُرِض بها على الأديان وتشعب اتجاهاتها، إلا أنه يمكن أن تُحصر مجالاتها في أربعة مجالات أساسية، تمثل المسارات الكلية التي سارت فيها تلك الاعتراضات، وهي:

المجال الأول: الوجود الإلٰهي وحقيقته.

المجال الثاني: أصل الأديان وطبيعتها.

المجال الثالث: أصل النبوة والوحي الإلٰهي.

المجال الرابع: الثواب والعقاب والجنة والنار.

وليس من غرض البحث هنا تتبع كل التفاصيل المتعلقة بتلك الاعتراضات التي أُقيمت ضد تلك المجالات الأربعة، فهذا أمر لا يكاد يقف عند حد؛ فإن ما ينتجه العقل الإنساني من الأسئلة والسفسطة ليس له ضابط ولا نهاية يقف عندها، يقول ابن تيمية في التنبيه على هذا المعنى: «ما من حق ودليل إلا ويمكن أنه يرد عليه شبه سوفسطائية، فإن السفسطة إما خيال فاسد، وإما معاندة للحق، وكلاهما لا ضابط له، بل هو بحسب ما يخطر للنفوس من الخيالات الفاسدة والمعاندات الجاحدة»[1].

فليس المطلوب من أتباع كل منظومة ـ سواء كانت دينية أو غيرها ـ أن يتتبعوا جميع ما تنتجه عقول المعترضين عليهم؛ فإنهم إن فعلوا ذلك فلن يكون لهم عمل إلا الاشتغال بدفع تلك الاعتراضات، ولن يمكنهم إقامة دعواهم أبدا، وإنما المطلوب أن يُرجِعوا الناظر المعترض إلى الأصول الكلية الواضحة، ويدفعوا أصول الاعتراضات وأشهرها وأهمها، وفي الإشارة إلى هذه المنهجية يقول ابن تيمية: «ولو قال قائل: هذه الأمور المعلومة لا تثبت إلا بالجواب عما يعارضها من الحجج السوفسطائية، لم يثبت لأحد علم بشيء من الأشياء؛ إذ لا

---

(١) شرح الأصفهانية (٦٠).

نهاية لما يقوم بنفوس بعض الناس من الحجج السوفسطائية»[1].

ولأجل هذا فإنا سنفرد لكل مجال من المجالات الأربعة فصلًا خاصًا، نجمع فيه أصول الاعتراضات الواردة عليه، ونكشف عن مواطن الخلل فيها، ونبين فقدانها للصحة والاستقامة، ولكن الاعتراضات الموجهة ضد المجال الرابع ترجع في مجملها إلى البحث في أربع صفات من صفات الله، وهي الرحمة والعلم والعدل والحكمة، وتعلقها بالمجال الأول شديد جدًّا، فأدمج المجال الرابع في المجال الأول.

فصار الباب الثالث متفرعًا إلى ثلاثة فصول:

الفصل الأول: الاعتراض على وجود الله وكماله.

الفصل الثاني: الاعتراض على النبوة والوحي.

الفصل الثالث: الاعتراض على أصل الأديان وطبيعتها.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٢٥٤).

الفصل الأول

الاعتراض على وجود الله وكماله

مدخل

تعد قضية الوجود الإلٰهي وثبوت الكمال لله تعالى أهم قضية في الأديان على الإطلاق، فهي الأساس الذي يقوم عليه بنيان الأديان، والقاعدة التي ترتكز عليها كل تشريعاتها، واللبنة التي تستند إليها جميع مكوناتها، والبوابة التي منها ينفذ إلى تفاصيل هيكلها.

وهي الأصل الذي إذا انضبطت الرؤية حوله اتسقت كل النظريات والمواقف الأخرى المتعلقة بالأديان، وإذا ما دخل فيه الخلل والاضطراب اختلت جميع التصورات الدينية، وتهشمت كل تشريعاتها وقوانينها.

بل إن قضية الوجود الإلٰهي القضية الكبرى التي تترتب عليها حياة الإنسان كلها، «فالإقرار بوجود الله أو عدمه هي المسألة الجوهرية التي يترتب عليها أكبر عدد من العواقب المتعلقة بحياة الإنسان وفعله»[(١)]، فهي أمر وجود بالغ الخطورة، فما ما في حياة الإنسان مرتبط بها، ومتأثر بطبيعتها.

ونتيجة لمحورية قضية الوجود الإلٰهي في حياة الإنسان، فإنه لا توجد مواقف حيادية حيالها، ولا يمكن أن تكون هناك مواقف سلبية معها، فكل قرار يتخذه الإنسان في قضية وجود الله سيكون له لا محالة أثر في حياته، فلا يوجد إلحاد سلبي، ولا إيمان سلبي أيضًا، بل كل موقف يتعلق بقضية الوجود الإلٰهي نفيًا أو إثباتًا لا بد أن تترتب عليه آثار مختلفة في معرفة الإنسان وأخلاقه وتصرفاته وحياته كلها.

---

(١) الوجه الحقيقي للإلحاد، رافي زكراياس (٢٢)، وانظر: هل يستطيع الإنسان أن يحيى من دون الله؟ المؤلف نفسه (٣٦، ٥٢).

ولأجل هذا كانت قضية الوجود الإلٰهي والبحث في كمال الله محل الاحتدام الحقيقي بين المؤمنين بالأديان والناقدين لها، وما زالت حلبة الصراع الواسعة قائمة بين التيارات المتعارضة حول الأديان.

وكل موقف من الأديان قبولًا ورفضًا، ومدحًا وذمًّا، إنما هو نتيجة عن طبيعة الموقف من وجود الله وكماله.

أما المؤمنون، فإنهم انشغلوا كثيرًا بالوجود الإلٰهي وإثبات كماله، وسعوا إلى إقامة الأدلة العقلية والعلمية على ضرورة وجود الله، وخلقه للكون، وتدبيره وتصريفه له، وقد اختلفت النتائج التي توصلوا إليها نتيجة لاختلافهم في السلامة من التحريف والتبديل.

وأما أتباع التيار الإلحادي فإنهم جعلوا من نفي وجود الله نقطة ارتكاز لهم وموضع الجدل الأساسي ونهاية مقصدهم، فاعترضوا على جملة الأدلة التي يسوقها المؤمنون لإثبات وجود الله، وأثاروا الشكوك والشبهات التي يرون فيها مانعا من قبول التسليم بكمال الله وعدله في أحكامه.

وأما أتباع التيار الربوبي، فإنهم مع تسليمهم بأصل الإقرار بوجود الله، إلا أنهم شككوا في كثير من الأدلة التي ساقها المؤمنون، واعترضوا على كثير من الصفات الإلٰهية التي يعتقد المؤمنون صحتها، وبنوا لهم تصورًا خاصًّا عن علاقة الله بالكون، فاعتقدوا أن الله تخلى عن الكون بعد خلقه، ولم يعد يتصرف فيه ويدبره، فأثر ذلك في كل مواقفهم التفصيلية المتعلقة بالأديان وبالصفات الإلٰهية.

ونتيجة لذلك اختلفت أصناف الاعتراضات التي أثارها الناقدون للأديان حول الوجود الإلٰهي، وتنوعت ألوانها، وتشعبت مساراتها، وتفرعت مسالكها، ولكنها ترجع في مجملها إلى **مسارين**:

الأول: إثارة الإشكالات والاعتراضات حول أصل الإيمان بوجود الله وكماله.

والثاني: القدح في الأدلة التي يوردها المؤمنون في استدلالهم على وجود الله تعالى.

ودراسة الموقف المعترض على وجود الله وبيان ما فيه من خلل واضطراب

وخروج عن المنهج العلمي والعقل السليم لا بد فيه من استيعاب هذين المسارين بالدرس والتحرير.

وقبل الولوج في غمار تلك الاعتراضات والشكوك لا بد من التقدم بذكر الأصول الكلية التي يقوم عليها الإيمان بوجود الله ويرتكز عليها تصديق المؤمنين بربوبيته وكماله؛ لأن إظهار تلك الأصول من أقوى ما يكشف عن حقيقة الإيمان بالله، ومن أشد ما يُبين عن الأسس المنطقية التي يرتكز عليها التصديق بكماله تعالى، ومن أعمق ما يجلي الخطأ الواقع في تصورات الناقدين للأديان عن وجود الله وكماله.

ولأجل هذا فإن الفصل الأول من الباب الثالث سيكون منقسمًا إلى مبحثين أساسيين، أما المبحث الأول: فتعرض فيه الأصول الكلية التي يقوم عليها الإيمان بوجود الله وكماله، وأما المبحث الثاني: فتعرض فيه أصول اعتراضات الناقدين للأديان على وجود الله وكماله.

المبحث الأول

الأصول الكلية التي يقوم عليها الإيمان بوجود الله وكماله

ليس المراد بالأصول في هذا السياق الأدلة العقلية التي يستند إليها المؤمنون في إثبات وجود الله وكماله، وإنما المراد بها المعاني الكلية التي يتأسس من مجموعها الإيمان الصحيح السالم من النقص والعيب في التصديق بأن الله موجود، وأنه الخالق للكون، المدبر له والمتصرف في شؤونه، والمتصف بصفات الكمال والجلال.

والأصول الكلية التي يتأسس عليها الإيمان بوجود الله وكماله متعددة، وأهمها:

الأصل الأول: أن الإيمان بالله ضرورة عقلية وفطرية:

ومعنى هذا الأصل أن الإيمان بوجود الله وربوبيته للكون ليس مجرد قضية عاطفية، لا تقوم على أسس استدلالية، وليس مجرد تجربة نفسية عرفانية، لا تستند إلى برهان موضوعي، وإنما هو حقيقة معرفية تصديقية يقينية، تنبع من غريزة باطنية، وتقوم على أسس عقلية أصيلة، وتنطلق من براهين علمية يقينية، وترتبط بمبادئ فطرية جلية، يخضع لها العقل السليم، ويقر بصحتها.

فالله تعالى قد خلق كل إنسان خلقة تقتضي الإقرار بأن له خالقا وموجدا ومدبرا، وتستوجب الإيمان بوجود الله وخلقه ومعرفته، وهي الغريزة ذاتها التي يفرق بها الإنسان بين الحق والباطل، والصواب والخطأ، والنافع والضار، والحسن والقبيح، وهي الغريزة ذاتها التي يدرك بها الإنسان بأن لكل حادث سببًا، وأن الكل أعظم من الجزء، فكل هذه الأمور قوى غريزية جعلها الله في داخل كل إنسان.

وقد أقام المؤمنون بالله أدلة كثيرة، تثبت صحة معتقدهم في وجود الله وخلقه للكون، وكل تلك الأدلة ـ كما سيأتي بيانه ـ مرتبة بمبدأ عقلي فطري ضروري، وهو مبدأ السببية، الذي يعني أن لكل حادث محدثًا، ولكل مسبب سببًا، وأنه لا يمكن وجود شيء بعد عدمه بدون أن يكون له فاعل نقله من العدم إلى الوجود.

وقد تنوعت الدلالات الوجودية التي تعتمد على هذا المبدأ، فبعضها راجع إلى أصل خلق الكون وإيجاده من العدم، وبعضها راجع إلى إتقان خلقة الكون وإحكام قوانينه بعد وجوده، وكل ذلك سيأتي له تفصيل مطول.

فإيمان المؤمنين بوجود الله يستند إلى أصول عقلية بدهية، غائرة في النفس البشرية، ومتأصلة فيها، لا يمكن الانفكاك عنها بحال.

ولأجل عمق إيمان النفس الإنسانية بمبدأ السببية وعظيم تأثيره فيها، كان الإيمان بالله تعالى أمرًا فطريًّا مطبوعًا في الكيان الإنساني، فالإنسان السوي الفطرة الذي لم يتعرض للمؤثرات الخارجية لا يجد في نفسه حاجة إلى البحث عن الدليل المثبت لوجود الله؛ لكونه يجد ذلك مستقرًّا في نفسه.

فالإيمان بوجود الله لا يختلف من حيث مبدأ الفطرية عن إيمان الناس بالمبادئ الفطرية الأخرى، كالإيمان بأن الجزء أصغر من الكل، وأن الواحد أقل من العشرة، ونحوهما.

الأصل الثاني: أن الإيمان بالله ضرورة معرفية:

ومعنى هذا الأصل أن المعرفة الإنسانية لا يمكن أن يقوم لها نظام ولا يستقيم لها قانون ولا يصلح لها حال ولا ينضبط لها استدلال إلا مع الإيمان بالله.

فلا أحد من العقلاء يعارض في أن الحياة الإنسانية لا تنتظم ولا تستقيم إلا بالمعرفة الصحيحة المنضبطة في تصوراتها ومنهج البحث والاستدلال فيها، ومتى ما وقع الخلل في التصورات المعرفية، أو في مسالك الاستدلال، ستفسد الحياة الإنسانية لا محالة، ويعتريها الشك والاضطراب، وستفسد جميع التعاملات الحياتية مع ذلك.

وإذا ثبتت أهمية انضباط المعرفة الإنسانية، وضرورة اتساق مسالك

الاستدلال فيها، فإن ذلك لا يتحقق إلا بوجود الضرورات العقلية، وسلامتها من الخدش والاضطراب؛ لكون العلوم التي يحصلها الإنسان في حياته بطريق الخبرة والتجربة والتأمل لا بد لها من أصول تستند إليها، وهي المبادئ الضرورية، فإن فسدت تلك المبادئ أو اضطربت، فسيدخل الخلل في المعارف النظرية ويدخلها الفساد، فمن المعلوم أن المعارف البشرية لا يمكن أن تكون كلها ضرورية، بحيث تكون حاصلة في النفس من غير اكتساب ولا نظر، فهذا باطل مخالف لواقع الناس.

ولا يمكن أيضًا أن تكون كلها نظرية، بحيث يكون إثبات كل المعارف البشرية عن طريق النظر والاكتساب، فيكون إثباتها عن طريق غيرها؛ لأن هذا يؤدي إلى أحد أمرين ممتنعين، وهما إما التسلسل أو الدور، والمراد بالتسلسل: هو ترتب أمور على أمور إلى غير نهاية، والمراد بالدور: هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه ذلك الشيء[1].

وبيان ذلك: أن المعارف النظرية لا بد لها من مستند تستند عليه في إثبات صدقها؛ إذ هذا هو معنى كونها نظرية، وهذا المستند لا يخلو إما أن يكون نفس القضية النظرية التي يراد إثباتها، وإما أن تكون قضية أخرى.

فإن كانت هي نفسها فهو باطل؛ لأنه يؤدي إلى الدور الممتنع، وهو إثبات الشيء بنفسه، فلا بد أن يكون مستند صدق القضية النظرية قضية أخرى.

وإذا كان المستند قضية أخرى، وقد فرضنا أنها نظرية، فهي تحتاج إلى مستند آخر، وهكذا إلى غير نهاية، وهذا هو التسلسل الممتنع، ونهاية هذا عدم العلم اليقيني.

فتحصل أن المعارف البشرية لا يمكن أن تكون كلها ضرورية، ولا يمكن أن تكون كلها نظرية، فلا بد إذن من التسليم بأن بعضها ضروري وبعضها نظري.

وفي بيان ضرورة انقسام المعارف إلى هذين القسمين يقول ابن تيمية: «البرهان الذي ينال بالنظر في العلم لا بد أن ينتهي إلى مقدمات ضرورية فطرية، فإن كل علم ليس بضروري لا بد أن ينتهي إلى علم ضروري؛ إذ المقدمات النظرية لو أثبتت بمقدمات نظرية دائما لزم الدور القبلي، أو التسلسل في

---

(١) انظر: تحرير القواعد المنطقية، القطب الرازي (١٤).

المؤثرات في محل له ابتداء، وكلاهما باطل بالضرورة واتفاق العقلاء.

فإن العلم النظري الكسبي هو ما يحصل بالنظر في مقدمات معلومة بدون النظر؛ إذ لو كانت تلك المقدمات أيضًا نظرية لتوقفت على غيرها، فيلزم تسلسل العلوم النظرية في الإنسان، والإنسان حادث كائن بعد أن لم يكن، والعلم الحاصل في قلبه حادث، فلو لم يحصل في قلبه علم إلا بعد علم قبله للزم أن لا يحصل في قلبه علم ابتداء، فلا بد من علوم بديهية أولية يبتدئها الله في قلبه، وغاية البرهان أن ينتهي إليها»[1].

وإذا ثبت أن المعرفة الإنسانية لا بد فيها من الاستناد إلى الضرورات العقلية التي ينتهي إليها الاستدلال، فإن ثبوت تلك الضرورات في الواقع لا يمكن تصوره إلا مع وجود المطلق؛ لكون الضروريات لا تكون إلا مطلقة، والمطلق لا يثبت إلا بالمطلق، فالنسبي لا يمكن أن يكون مستندًا لثبوت المطلق؛ لأن فاقد الشيء لا يعطيه لغيره، ولا يوجد مطلق في الوجود إلا الله تعالى، والمنكر لوجود الله لا يمكنه أن يسلم بوجود المعاني المطلقة؛ لأن كل ما يحصله بحسه وعقله الإنساني القاصر لا يكون إلا نسبيًّا.

وأما المطلقات الضرورية التي يدركها بعقله فجنسها من خلق الله وفطرته التي فطر الناس عليها، فهي أصل كل ما يحصله الإنسان من المعارف في حياته، ولولا وجود تلك المبادئ المطلقة لما استطاع الإنسان أن يبني التصورات الكلية عن الموجودات، ولما استطاع أن يصل إلى اليقين في معارفه.

فثبت أن وجود الله والإيمان بخلقه للكون هو الأساس الأولي الذي تقوم عليه المعرفة الإنسانية، والضمانة التي لا استقرار للنظام المعرفي ولا انضباط له إلا بوجودها، ولا يمكن للمرء أن يسلم من التناقض المعرفي إلا به.

الأصل الثالث: أن الإيمان بالله ضرورة نفسية:

ومعنى هذا الأصل: أن الإنسان لا يمكن أن تستقر نفسه، وتهدأ روحه، إلا مع الإيمان بوجود الله، الأول الذي لا شيء قبله، والآخر الذي لا شيء بعده.

(١) درء تعارض النقل والعقل (٣/ ٣٠٩).

ووجه ذلك: أن كل إنسان لا بد أن يكون مريدا قاصدا، ولا يمكن أن يخلو من الإرادة والقصد بحال، بل خلوه من هذه الخاصية محال، لكون الشعور والإرادة من لوازم الحقيقة الإنسانية، فلا يتصور أن يوجد إنسان لا إرادة له البتة.

والإرادة والقصد لا تتصور إلا مع وجود متعلق مراد ومقصود، ولكن المرادات لا تخلو من حالين: إما أن تكون مرادات لغيرها، وإما أن تكون مرادات لذاتها، ولا بد للإرادة الإنسانية أن تنتهي في تعلقها إلى مراد لذاته؛ لأن تعلقها بشيء مراد لغيره يجعلها في قلق مستمر وبحث دائم وتطلب مؤبد للمنتهى الذي تنبع منه كل المرادات والتعلقات.

وإذا ثبت ذلك فإنه لا يمكن أن يكون المخلوق مرادا لذاته؛ لأن وجوده ليس من ذاته، فقد كان معدوما ثم وجد، وسيلحقه العدم بعد وجوده، فلم يبق إلا أن المراد لذاته يجب أن يكون قديمًا مستقلًّا في وجوده عن غيره، مستغنيًا بنفسه غير محتاج لغيره، ولا يوجد من يتصف بذلك إلا الله تعالى، فدل على أن الإيمان بوجود الله ضرورة نفسية للإنسان.

وفي بيان هذه الحقيقة يقول ابن تيمية: «النفس لا تخلو عن الشعور والإرادة، بل هذا الخلو ممتنع فيها، فإن الشعور والإرادة من لوازم حقيقتها، ولا يتصور أن تكون النفس إلا شاعرةً مريدةً. . .

ولهذا ذكر ﷺ أن أصدق الأسماء حارث وهمام[1]، وهي حيوان، وكل حيوان متحرك بالإرادة، فلا بد لها من حركة إرادية، وإذا كان كذلك، فلا بد لكل مريد من مراد، والمراد إما أن يكون مرادًا لنفسه أو لغيره، والمراد لغيره لا بد أن ينتهي إلى مراد لنفسه، فيمتنع أن تكون جميع المرادات مرادات لغيرها، فإن هذا تسلسل في العلل الغائية، وهو ممتنع، كامتناع التسلسل في العلل الفاعلية، بل أولى.

وإذا كان لا بد للإنسان من مراد لنفسه، فهذا هو الإلٰه الذي يألهه القلب، فإذًا لا بد لكل عبد من إله، فعلم أن العبد مفطور على أن يحب إلهه»[2].

(١) أخرجه أبو داود في السنن، رقم (٤٩٥١).

(٢) درء تعارض النقل والعقل (٨/ ٤٦٤ ـ ٤٦٥).

الأصل الرابع: أن الإيمان بالله ضرورة أخلاقية اجتماعية:

ومعنى هذا الأصل: أن الناس لا يمكن أن يقيموا لأنفسهم نظامًا أخلاقيًّا صالحًا لضبط السلوك الإنساني وتسيير حياتهم في الأرض إلا مع الإيمان بوجود الله.

فلا أحد من العقلاء يعارض في أن الأخلاق مكوِّن ضروري من مكونات الحياة الإنسانية، وأنه لا يمكن أن تقوم الحياة، ولا تستقيم مسيرتها، إلا بالأخلاق الصالحة، فالإنسان هو الحيوان الوحيد الذي يملك نظامًا كاملًا واضحًا عن الأخلاق، بل إن أقوى ما يتميز به الإنسان عن البهيمة مبدأ طلب الصلاح والبحث عن الكمال والاستقامة، وذلك كله إنما يكون بالأفعال الأخلاقية.

والمنظومة الأخلاقية هي القوة الروحية الكبرى التي استطاعت أن تعلو بالإنسان عن مرتبة البهيمية إلى مستوى أعلى وأرقى في التعامل والتصرف في الحياة، فكل التصرفات الإنسانية الحياتية مبنية على الأخلاق، فالبيع والشراء، والصدقة، والزواج، والصداقة، والاشتراك في الأعمال، وتداول الأخبار وتناقلها، والأخذ والإعطاء، وغيرها، مرتبطة بطبيعة الأخلاق التي تهمين على حياة الإنسانية، فلا حياة للإنسان بلا أخلاق، ومتى ما اختفت الأخلاق من حياة الإنسان، أو اضطرب نظامها، فإن ذلك مؤذن بفساد الحياة الإنسانية كلها.

وإذا ثبت أن النظام الأخلاقي أمر ضروري في حياة الإنسان، ومكوِّن جوهري من مكوناته، فإن هذا النظام لا يمكن أن يكون إلا مع الإيمان بوجود الله، وقد خصصنا لبيان ذلك مبحثًا خاصًّا في هذا البحث سيأتي بيانه.

وحاصل ما فيه أن المبادئ الأخلاقية لا بد أن تكون متصفة بالإطلاق والثبات، بحيث تكون معتبرة في كل زمان ومكان، ولا يصح دخول النسبية فيها؛ لأن دخول النسبية فيها يؤدي إلى ضياع الصواب والخطأ، وينتهي إلى المساواة بين الصالح والفاسد، ويغلق الأبواب أمام كل دعوات الإصلاح وحركات التطوير الأخلاقي للشعوب، ويفتح الأبواب مشرعة أمام المفسدين ليفعلوا ما شاؤوا، بحجة أن لكل فرد أو مجتمع أخلاقًا تخصه، بل إنها تؤدي إلى مستويات متردية من الأخلاق، فمع النسبية لا يجد المرء مسوغًا لمنع أقبح فعل يمكن أن يقع في الوجود.

وإذا ثبت أن الأخلاق لا بد أن تقوم على مبادئ مطلقة وقوانين ثابتة، وأن قيامها على النسبية يؤدي بها إلى الفساد، فإن الوصول إلى المبادئ المطلقة لا يمكن أن يكون إلا مع الإيمان بالله تعالى؛ ولا يمكن للعقل الإنساني المنكر لوجود الله أن يصل إليها البتة؛ لأن البلوغ إلى الإطلاق والثبات الشامل لكل زمان ومكان يشترط فيه شرطان: **الأول**: تمام العلم بكل شيء، **والثاني**: تمام التجرد من كل الأهواء والأغراض والتحزبات، والعقل الإنساني لا يمكنه أن يتصف بذلك؛ لكون الإنسان قاصرًا في علمه وتجرده، فلا بد أن يعتمد على غيره في البلوغ إلى مرحلة الإطلاق.

فإذا أنكر الملحد وجود الله، فقد أغلق كل الطرق الموصلة إليه، فلا يمكنه في الحالة هذه أن يؤمن بالمبادئ المطلقة، وأما المؤمن بوجود الله وخلقه للكون، فإن الأمر في حاله بين، فهو يؤمن بأن الله مطلق في علمه وكامل في عدله، وبالتالي فإنه سبحانه هو أساس الإطلاق في الكون ومصدر العدل فيه.

الأصل الخامس: أن الله تعالى متصف بالكمال المطلق:

ومعنى هذا الأصل: أن المؤمن كما أنه يؤمن بأن الله موجود، وأنه الخالق للكون، فإنه يؤمن مع ذلك بأن الله متصف بالكمال المطلق الذي لا نقص فيه بوجه من الوجوه، فالمؤمن يعلم أن الكمال ثابت لله، بل الثابت له أقصى ما يمكن من الكمال[١].

فحياة الله كاملة من كل وجه، وكمالها يستلزم نفي الموت عنه والنوم والسِّنة، وعلم الله كامل من كل وجه، وكماله يستلزم نفي الجهل عنه والنسيان والغفلة، وقدرة الله كاملة من كل وجه، وكمالها يستلزم نفي العجز والضعف عنه، وهكذا الحال في كل صفات الكمال الإلٰهي.

ومن مجموع هذه الكمالات يتحقق الكمال المطلق لله تعالى، فالكمال المطلق عبارة عن اجتماع صفات الكمال كلها في ذات واحدة، وانتفاء صفات النقص عنها، فهو إذن نتيجة اجتماع أنواع الكمالات وانتفاء جنس النقص.

وهناك تلازم ضروري بين الإيمان بوجود الله وبين الإيمان بثبوت الكمال

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٦/ ٧١).

المطلق له، فكل من آمن بوجود الله، فإنه يلزمه أن يؤمن بالكمال المطلق له، وشعور المؤمن بثبوت الكمال المطلق لله لا يختلف عن شعوره بوجود الله وربوبيته للكون، فهما متلازمان في عقله وفطرته، يقول ابن تيمية: «هذا المعنى ـ ثبوت الكمال لله ـ مستقر في فطر الناس، بل هم مفطورون عليه، فإنهم كما أنهم مفطورون على الإقرار بالخالق، فإنهم مفطورون على أنه أجل وأكبر وأعلى وأعلم وأعظم وأكمل من كل شيء»[١]، وكل من آمن بالله وبربوبيته للكون ثم لم يؤمن بثبوت الكمال له، فإنه سيكون متناقضًا لا محالة؛ لكونه فصل بين متلازمات ضرورية.

وأما الأصول التي تدل على ثبوت الكمال المطلق لله، فهي متعددة الجوانب والاتجاهات، تتضافر فيما بينها في الدلالة والبيان.

ومنها: أن كمال الله تعالى من ذاته لا من أحد سواه، فإنه سبحانه مستغن عن كل شيء، وكل شيء مفتقر إليه، فما له من الكمال لا يمكن إذن أن يكون من غيره، وإنما هو من ذاته فقط، وما كان من ذاته فهو ملازم له، فذاته قديمة الوجود، فكماله لا بد أن يكون قديم الوجود لا ينفك عن ذاته[٢].

ومنها: أن الله تعالى خالق الوجود كله بضخامته وتنوعه واتساعه، والخلق يستلزم كمال الحياة؛ إذ يستحيل وجود الخلق العظيم بدون الحياة، ويستلزم أيضًا كمال العلم؛ إذ يستحيل وجود هذا الخلق العظيم المتقن الجاري على سنن مستقيمة مع الجهل أو نقص العلم، ويستلزم أيضًا كمال الإرادة؛ إذ يستحيل وجود هذا الكون العظيم في وقت محدد وصفة محددة ونظام محدد مع عدم الإرادة والقصد، ويستلزم أيضًا كمال القدرة؛ إذ يستحيل انتقال الكون العظيم من العدم إلى الوجود بغير قدرة وقوة توجب ذلك، ويستلزم كمال الحكمة؛ إذ يستحيل أن يكون ما نشهده في الكون من خير وجمال ودقة وانتظام ووضع لكل شيء في موضعه من غير أن يكون ذلك ناتجا عن حكمة بالغة.

واجتماع هذه الصفات في ذات يستلزم ثبوت سائر الكمالات؛ لأنها أصول الكمال وأساسه، وفي بيان هذا المعنى يقول ابن القيم: «وخلقه تعالى لهم

---

(١) المرجع السابق (٦/ ٧٢).

(٢) انظر: المرجع السابق (٦/ ٧١، ٧٧).

متضمن لكمال قدرته وإرادته وعلمه وحكمته وحياته، وذلك يستلزم لسائر صفات كماله ونعوت جلاله»[1].

وقد دل القرآن في نصوص كثيرة على ثبوت الكمال المطلق لله تعالى بطرق متعددة، ومن ذلك: إثبات المثل الأعلى لله تعالى، كما في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [النحل: ٦٠]، والمراد بالمثل الأعلى: الصفات العليا، والكمال المطلق الذي لا نقص فيه بوجه من الوجوه[2].

ومن ذلك إثبات الحمد لله تعالى في آيات كثيرة جدًّا، ومن أعظم أسباب استحقاق الله الحمد ثبوت الكمال له، فالله تعالى يحمد على ما اتصف به سبحانه من الكمال والجلال والجمال، كما يحمد على ما أنعم به من النعم والخيرات[3].

ومع إيمان المؤمنين بثبوت الكمال المطلق لله تعالى، فإنهم يؤمنون أيضًا بأن الكمال الذي يجب لله تعالى هو الكمال الممكن الوجود، وأما الممتنع فليس من الكمال الاتصاف به؛ لأنه في الحقيقة ليس بشيء، ولا يمكن تحققه في الواقع، فعدم وجوده ليس نقصا، فلا يكون انتفاؤه منافيا للكمال[4].

وكذلك يؤمنون بأن كمال أفعال الله متعلق بحكمته البالغة التي لا يعلمها إلا هو، فانتفاء بعض الأفعال في وقت من الأوقات، أو في حال من الأحوال، لعدم تعلق الحكمة بها ليس نقصا، بل هو الكمال عينه، فمعلوم في العقل أن مجرد فعل من الأفعال لا يكون محققا للكمال، وإنما لا بد من توافقه مع طبيعة الحال والواقع وانسجامه مع الحكمة[5]، وفي توضيح هذه الحقيقة يقول ابن القيم: «القدرة إن لم يكن معها حكمة، بل كان القادر يفعل ما يريده بلا نظر في العاقبة، ولا حكمة محمودة يطلبها بإرادته، ويقصدها بفعله، كان فعله فسادًا، كصاحب شهوات الغي والظلم، الذي يفعل بقوته ما يريده من شهوات الغي في

---

(١) بدائع الفوائد (٤/ ١٥٤٤).
(٢) انظر: معالم التنزيل، البغوي (٣/ ٧٣)، وزاد المسير، ابن الجوزي (٤/ ٤٥٩)، وتفسير القرآن العظيم، ابن كثير (٢/ ٥٧٥).
(٣) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٦/ ٨٤).
(٤) انظر: المرجع السابق (٦/ ١٠٧).
(٥) انظر: المرجع السابق (١/ ١٠٧).

بطنه وفرجه ومن ظلم الناس، فإن هذا وإن كان له قوة وعزة، لكن لما لم يقترن بها حكمة كان ذلك معونة على شره وفساده.

وكذلك العلم كماله أن يقترن به الحكمة، وإلا فالعالم الذي لا يريد ما تقتضيه الحكمة وتوجبه، بل يريد ما يهواه سيفه غاوٍ، وعلمه عون له على الشر والفساد، هذا إذا كان عالِمًا قادرًا مريدًا له إِرادة من غير حكمة، وإِن قدر أنه لا إرادة له فهذا أولًا ممتنع من الحي، فإن وجود الشعور بدون حب ولا بغض ولا إِرادة ممتنع، كوجود إرادة بدون الشعور...

والمقصود أَن العلم والقدرة المجردين عن الحكمة لا يحصل بهما الكمال والصلاح، وإنما يحصل ذلك بالحكمة معها، واسمه سبحانه (الحكيم) يتضمن حكمته في خلقه وأَمره في إِرادته الدينية الكونية، وهو حكيم في كل ما خلقه وأَمر به»[1].

ومقتضى هذا التقرير أن المؤمن لا ينظر إلى الكمال الإلٰهي إلا بمنظار التضافر بين صفات الكمال كلها، بخلاف غيره من الناقدين للأديان، فإنهم لم يدركوا هذه الحقيقة، فأخذوا ينظرون إلى الكمال الإلٰهي بنظرة التفرقة والانفصال بين صفات الكمال، فوقعوا في مشكلات معرفية كبيرة، سيأتي بيان أهمها في أثناء المبحث الثاني.

الأصل السادس: أن الكمال الإلٰهي يستحيل على المخلوق الإحاطة به:

ومعنى هذا الأصل: أن المؤمنين مع إيمانهم بثبوت الكمال المطلق لله، فإنهم في الوقت نفسه يؤمنون بأنه يتعذر عليهم الإحاطة بما ثبت لخالقهم من كمال وجلال.

وإيمانهم بهذه الحقيقة ليس قضية عاطفية أو تسليمية مجردة، وإنما هو قائم على أصول وجودية وعقلية يقينية، توجب عليهم الإقرار بالعجز عن العلم بكمال الله وقدرته، **ومن تلك الأصول**:

الأول: أن الناس لم يدركوا ذات الله تعالى، ولم يعرفوا حقيقتها، فكيف يمكنهم أن يعرفوا ما يتعلق بها من الكمال والجلال؟! فمن المعلوم في العقل أن

---

(١) طريق الهجرتين (١/ ٢٣٣).

العلم بالصفات تابع للعلم بالذات، فإذا كنا لا نعلم حقيقة ذات الله، فإننا بالضرورة لا نستطيع أن نعلم حقيقة صفات الله وكنهها[1].

الثاني: أن الناس لم يستطيعوا إدراك تفاصيل الكون، وعجزوا عن الإحاطة بمكوناته المتسعة، وقد تواترت مقالات العلماء التجريبيين وغيرهم في الإقرار بأن الكون ما زال مليئًا بالأسرار والألغاز، وأن الإنسان مع تطوره الكبير لم يدرك إلا قدرًا ضئيلًا جدًّا منه[2].

فإذا عجز الناس عن الإحاطة بالكون الذي هو فعل من أفعال الله، فكيف يمكنهم أن يحيطوا علما بالخالق وبكماله وجلاله؟! فعجزهم عن البلوغ إلى ذلك أشد وأبعد وأظهر في بدائه العقول.

الثالث: أن الشخص لا يستطيع أن يحيط بكل العلوم الإنسانية، ولا يقدر على إدراكها، وإنما يعتمد في كثير من تفاصيل حياته على التسليم لأقوال الخبراء والعلماء، ويأخذ بذلك وهو مطمئن النفس ساكن القلب، ويعد العقلاء سلوكه هذا متوافقًا مع العقل، ومتسقًا مع الفطرة والواقع الإنساني.

ولو أن شخصًا قصد إلى الخروج عن هذا النهج، وقرر أن لا يأخذ بشيء في حياته إلا إذا علم بنفسه تفاصيل كل ما يتعلق به، لكان خارجًا عن نهج العقلاء، داخلًا في مسالك الجنون والسفسطة.

فإذا كان هذا هو حال المخلوق مع علم المخلوقين أمثاله، فكيف يمكن أن يكون حاله مع علم الله وكماله وحكمته؟! فإنه لا محالة سيكون أكثر عجزًا عن إدراك تفاصيله، وأبعد عن الإحاطة بحكمته، وسيكون تطلبه لذلك أكثر جنونًا، وأعمق في أودية السفسطة السحيقة[3].

إن مثل من يعترض على علم الله وحكمته في الكون ويتطلب العلم بها كمثل رجل قرر أن لا يسلم بأخذ شيء في حياته إلا بعد أن يعلم بكل تفاصيله المتعلقة به، فمرض، فلما ذهب به أبناؤه إلى الطبيب قال له: لن آخذ بأي وصفة

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٦/ ١٢٨).

(٢) انظر: الفصل الثاني، من الباب الثاني، عند الحديث عن نقد النزعة العلموية.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٦/ ١٢٨)، وحقيقة التأويل، المعلمي ـ ضمن آثاره الكاملة ـ (٦/ ٢٦).

طبية تذكرها لي حتى أعلم بكل التفاصيل التي انطلقت منها في وصفك لها، فذكر له الطبيب أن طلبه هذا غير مقبول في العقل ومناف لطبيعة العلم الإنساني الخاضع للتخصصات، فرفض الانصياع لقوله وخرج من عنده، فلما قرب أبناؤه له السيارة، رفض أن يركبها حتى يعلم بكل التفاصيل التي شكلت على وفقها، فذكر له أبناؤه أن هذا غير معقول؛ لكون ذلك يتطلب وقتًا وجهدًا لا يمكن توفره في ساعتهم، فرفض قبول تبريرهم وذهب إلى بيته ماشيًا، فلما أراد الدخول توقف، وقال: لا يمكن أن أدخل البيت حتى أعلم بكل التفاصيل التي بني على وفقها، فذكر لها أبناؤه أن ذلك متعذر في حالتهم التي هم عليها، فرفض قبول قولهم وجلس تحت الشجرة، فلما قدم له أبناؤه الطعام والشراب، رفض أن يأكل منه شيئًا حتى يعلم بكل التفاصيل المتعلقة بذلك الطعام والشراب، فذكر له أبناؤه أن تحصيل ذلك متعذر في حالتهم، فرفض قبول تبريرهم وبقي جائعًا!

لا جرم أن هذا الرجل خارج عن مسالك العقلاء، وغارق في متاهات الجنون والغباء، ولن تكون نهاية حياته إلا إلى الفساد والفناء.

ومقتضى هذا التقرير أنه لا يصح في العقل ولا في المنطق أن يعترض الإنسان على أفعال الله وتدبيره للكون، ولا يحق له أن يجعل نفسه مضادًا لله تعالى، وإنما غاية ما يمكن له فعله أن يتساءل عن أفعال الله، فإن عجز عن فهمها أو إدراك حكمتها فإنه يجب عليه التسليم والإذعان لخالقه سبحانه.

وقد تفنن علماء الإسلام في مناقشة هذه القضية وتجليتها للعقل، ومن أولئك: ابن القيم، حيث يقول: «لعلك أن تقول: ما حكمة هذا النبات المبثوث في الصحاري والقفار والجبال التي لا أنيس بها ولا ساكن، وتظن أنه فضلة لا حاجة إليه ولا فائدة في خلقه؟!

وهذا مقدار عقلك ونهاية علمك، فكم لباريه وخالقه فيه من حكمة وآية، من طعم وحش وطير ودواب، مساكنها حيث لا تراها، تحت الأرض وفوقها، فذلك بمنزلة مائدة نصبها الله لهذه الطيور والدواب، تتناول منها كفايتها ويبقى الباقي، كما يبقى الرزق الواسع الفاضل عن الضيف لسعة رب الطعام وغناه التام وكثرة إنعامه»[١].

---

(١) مفتاح دار السعادة (١/ ٣٢٣).

فهذه الأصول الستة هي من أهم الأصول الكلية الإيمانية التي يقوم عليها الإيمان بوجود الله، والتصديق بكماله المطلق، ويستند إليها خضوع المؤمن لربه وخالقه، وبظهورها ينجلي بأن الإيمان بالله تعالى ليس تصديقًا قلبيًّا مجردًا، ولا هو مجرد عاطفة نفسية، وإنما هو رؤية حياتية واضحة متكاملة، قائمة على أصول وجودية وعقلية وفطرية قطعية بينة.

ولا يحق لأي أحد يعترض على إيمان المؤمنين بربهم أن يغفل عن تلك الأصول، أو يتعامى عنها، ويجب على كل مؤمن يقصد إلى محاورة الناقدين للأديان استحضارها وإظهارها، وبيان مستنداتها في كل مراحل الحوار ومشاهده، فظهورها كفيل بحل المشكلات الكثيرة التي يوردها الناقدون، وفك الشبهات العديدة التي يتمسكون بها، كما سيأتي بيانه في المبحث الآتي.

إمكان الاستدلال العقلي على وجود الله ونقض الأقوال المعارضة لذلك:

انكشف لنا من استعراض الأصول السابقة التي يقوم عليها الإيمان بالله وكماله أن إيمان المؤمنين بوجود الله واعتقادهم الجازم بخلقه للكون، وثبوت الكمال له، ليس قضية جزئية مفردة وليس حالة تسليمية محضة، وليس هو مجرد تجربة نفسية عاطفية خاصة بالفرد، ولا هو قائم على مجرد الاعتماد على عجز المخالف عن الإبطال، وليس فيه توسل بالمجهول، فإن المؤمنين لا يقولون: إن العلم عجز عن تفسير الكون فنحن نفترض وجود الله؛ لتغطية ذلك العجز، وإنما يقولون: إن الإيمان بالله وكماله قضية حياتية مركبة من مكونات كثيرة متضافرة فيما بينها، يقوم منهج الاستدلال والإثبات فيها على أسس عقلية وفطرية ضرورية، ويستند إلى مبادئ وجودية واجتماعية متنوعة.

فالمؤمنون ينطلقون من أن كل ما يتعلق بوجود الله وكماله لا يمكن إثباته عن طريق الإدراك الحسي المباشر؛ لأن الله تعالى وجلّ لم يره أحد في الدنيا، وإنما الاعتماد الكلي في إثبات وجوده سبحانه وإثبات أصول الكمالات له على العقل السليم والفطرة المستقيمة، ثم ما جاء به الخبر الصادق عن طريق الأنبياء في توسيع البيان عن كمالاته سبحانه.

والاقتصار في إثبات وجود الله على الدليل العقلي، والاستناد إلى الدليل الخبري في معرفة التفاصيل المتعلقة بالذات الإلٰهية، لا يعد خارجًا عن نسق

المعرفة الإنسانية، بل هو جار على المنهج الصحيح في تحصيلها وبنائها، فمن المعلوم أن الإنسان لا يمكنه أن يدرك كل الموجودات بالحس المباشر، وإنما يدرك بعضها فقط، فالموجودات بالنسبة للإنسان نوعان: موجودات محسوسة، وموجودات غائبة عن حسه، وهي التي تسمى: الغيبيات، والموجودات الغيبية متفرعة إلى **قسمين**:

الأول: غيب لا يمكن للإنسان أن يصل إليه بقدراته العقلية؛ لانقطاع كل السبل الموصلة إليه، فهذا النوع من الغيبيات إن لم يوجد خبر يدل عليه، فإنه لا يصح إثباته، ومن أمثلة هذا النوع: ما في الجنة من نعيم، وما في النار من عذاب، وما في يوم القيامة من أهوال، وغيرها، فهذه الغيبيات لو لم يرد فيها الخبر الصادق عن الرسول ﷺ فإنه لا يمكننا العلم بها.

الثاني: غيب يمكن للإنسان أن يصل إليه بقدراته العقلية، وهو يشمل كل الأمور الغائبة عن الحس التي لها آثار في الوجود، فيستدل العقل بالآثار على وجود أصل تلك الموجودات، وقد يتعرف على كثير من تفاصيلها.

وهذه المنهجية في تحصيل العلم بالموجودات ليست خاصة بالقضايا الدينية، بل هي منهجية شاملة لكل أصناف المعرفة الإنسانية، وهو طريق شامل لجميع المعارف التي يتعامل بها البشر في حياتهم، يقول البروفيسور أ. ي. مانديز في بيان أهمية الاستدلال العقلي المعتمد على الحواس وضرورته في بناء المعرفة الإنسانية: «إن الحقائق التي توصلنا إلى معرفتها لا تنحصر في الحقائق الحسية، فهناك حقائق أخرى كثيرة لم نتعرف عليها مباشرة، ولكننا عثرنا عليها على كل حال، ووسيلتنا هي الاستنباط»[1]، ويقول أيضًا: «إن حقائق الكون لا يدرك بالحواس منها غير القليل، فكيف يمكن أن نعرف شيئًا عن الكثير الآخر... هناك وسيلة، وهي الاستنباط أو التعليل، وكلاهما طريق فكري، نبتدئ به بواسطة حقائق معلومة، حتى ننتهي بنظرية: إن الشيء الفلاني يوجد هنا، ولم نشاهده مطلقًا»[2].

وفي بيان حقيقة هذا المنهج والإشارة إلى أهميته يذكر الغزالي أن

---

(١) الإسلام يتحدى، وحيد الدين خان (٤٧).

(٢) المرجع السابق (٤٧).

الموجودات «منقسمة إلى محسوسة، وإلى معلومة بالاستدلال لا تباشر ذاته بشيء من الحواس، فالمحسوسات هي المدركات بالحواس الخمس كالألوان، ويتبعها معرفة الأشكال والمقادير، وذلك بحاسة البصر، وكالأصوات بالسمع، وكالطعوم بالذوق، والروائح بالشم، والخشونة والملاسة، واللين والصلابة، والبرودة والحرارة، والرطوبة واليبوسة بحاسة اللمس، فهذه الأمور ولواحقها تباشر بالحس؛ أي: تتعلق بها القوة المدركة من الحواس في ذاتها.

ومنها: ما يعلم وجوده ويستدل عليه بآثاره ولا تدركه الحواس الخمس: السمع والبصر والشم والذوق واللمس، ولا تناله، ومثاله هذه الحواس نفسها، فإن معنى أي واحدة منها هي القوة المدركة، والقوة المدركة لا تحس بحاسة من الحواس، ولا يدركها الخيال أيضًا.

وكذلك القدرة والعلم والإرادة، بل الخوف والخجل والعشق والغضب، وسائر هذه الصفات نعرفها من غيرنا معرفة يقينية بنوع من الاستدلال لا يتعلق شيء من حواسنا بها»[1].

وبناء على التقرير السابق فإن الأمور الموجودة في الخارج ثلاثة أنواع:

الأول: أمور يمكن العلم بها عن طريق الحس المباشر، وتسمى: المحسوسات.

الثاني: أمور لا يمكن العلم بها بالحس المباشر، ولكن يمكن العلم بها بالقياس إلى المحسوسات عن طريق العقل، وتسمى: المعقولات.

الثالث: أمور لا يمكن العلم بها بالحس المباشر، ولا يمكن العلم بها بالقياس إلى المحسوسات، وليس من سبيل للعلم بها إلا الخبر الصادق، وتسمى: المسموعات[2].

وكل ما يتعلق في علمنا بالوجود الإلٰهي من ثبوت الكمالات له يندرج ضمن النوع الثاني والثالث، فتحصل مما سبق أن الإيمان بوجود الله وكماله قائم على الدلالات العقلية الإثباتية، التي تنطلق في إثبات نتائجها على المقدمات اليقينية الثابتة بالضرورة الحسية أو غيرها من الضرورات.

---

(١) معيار العلم (٩٠).

(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية (٢/ ٣٢٦).

فالمؤمنون بالله تعالى وكماله ينطلقون من العلم الإثباتي، وليس من العلم المنفي، فهم لا يقولون: إنا لم نجد دليلًا يعارض وجود الله فآمنا به، ولا يقولون: إن المخالفين لنا لم يثبتوا بطلان ما نؤمن به فلهذا نتمسك به، ولا يتوسلون إلى إثبات صحة إيمانهم بالاعتماد على المجهول، وإنما ينطلقون في بناء إيمانهم على الأدلة الإثباتية التقريرية الوجودية، فسواء وجد المخالف أو لم يوجد، وسواء اعترض المخالف أو لم يعترض، فكل ذلك لا علاقة له بدلالة الأدلة العقلية التي يقيمها المؤمنون على صحة إيمانهم بالوجود الإلٰهي وكماله.

والتقرير السابق يؤكد أن أدلة وجود الله ليست أدلة عقلية محضة، وإنما هي أدلة مركبة من مواد مختلفة، بعضها مواد مأخوذة من الحس، وبعضها مواد مأخوذ من العقل، فهي أدلة عقلية حسية معا، وسيأتي في أثناء البحث الإشارة إلى تلك المواد المختلفة.

وبهذا يتأكد أن الإيمان بالله تعالى ليس مجرد قضية عاطفية نفسية، وإنما هو من حيث الأصل قضية عقلية برهانية، تقوم على العقل وتنطلق من المبادئ الفطرية الضرورية.

فالإيمان بالله تعالى ليس قسيمًا للاستدلال العقلي، وليس مقابلًا له، وإنما هما حقيقتان متلازمتان، فالعقل الضروري يدل على الإيمان بوجود الله، والإيمان بوجوده تعالى قائم على الدليل العقلي ومتداخل معه.

فحقيقة الإيمان بالله إذن ترجع إلى الجزم اليقيني المبني على الأدلة العقلية الضرورية، وليس إلى مجرد الجزم العاطفي الخالي من الدليل البرهاني.

وقد حرص كثير من الملاحدة على تحريف حقيقة الإيمان، فجعلوا حقيقته راجعة إلى مجرد التصديق بالغيب الخالي من الدليل، وصيروه مقابلًا للاستدلال العقلي، وتعاملوا معه على أنه مجرد اعتقاد من غير دليل، يقول برتراند رسل: «العقيدة هي اعتقاد راسخ في شيء لا يوجد عليه دليل، عندما يوجد الدليل لا يتحدث أحد عن الاعتقاد»[(١)]، ويقول ريتشارد دوكنز: «الاعتقاد العلمي مبني على دليل قابل للفحص أمام العامة، أما الإيمان الديني فلا ينقصه الدليل فقط،

(١) برتراند رسل ـ مختارات من أفضل ما كتب ـ (٣٦)، والكتاب قدم له برتراند رسل ذاته.

بل إن استقلاله عن الدليل هو مصدره، ويقر بذلك بملء فمه»[1]، ويقول جوليان باغيني: «إن حال الاعتقاد الديني والإلحادي مختلف تمامًا، فالاعتقاد الديني وحده يتطلب الإيمان؛ لأنه وحده يدعي وجود كيانات لا نملك عليها دليلًا قويًّا للاعتقاد بوجودها»[2].

وهذا الوصف مجرد حكم اعتباطي لا يقوم على دليل ولا يستند إلى برهان، وهو مخالف لما هو معلوم ضرورة من حال المؤمنين والمسلمين منهم خصوصًا، فقد امتلأت مؤلفاتهم من الأدلة العقلية الدالة على وجود الله، وكونهم لا يرون صحتها ـ مع أنها ضرورية ـ لا يسوغ لهم تحريف معنى الإيمان، ولا يسوغ لهم أن يتقولوا على المؤمنين ويدعوا بأنهم يؤمنون بالله بغير دليل عقلي.

إن مثل هذا الحكم يعد جرأة في الحكم على الناس، ويقوم على مغالطة «معيارية الذات» التي تعني أن الإنسان يجعل نفسه مقياسا يحكم به على الآخرين في تصوراتهم، وميزانًا ينسب من خلاله أقوال وتصورات إلى الناس لا يقولون بها.

وقد أحسن جون هوت حين بين مقدار المجازفة في دعوى الملاحدة عن حقيقة الإيمان، فقال: «إن غرابًا واحدًا أبيض كافٍ لإثبات أن ليس كل الغربان سوداء، ولذلك، فمن المؤكد أن وجود عدد لا نهائي من المؤمنين يرفضون تعريف الملحدين الجدد الساذج للإيمان كافٍ للتشكيك في مدى انطباق تحليلاتهم النقدية على فئة كبيرة جدًّا من المؤمنين»[3].

الاستدلال العقلي على وجود الله في الفكر الغربي:

ومع ظهور هذا الأمر ـ أعني دلالة العقل على ضرورة وجود الله ـ واستقراره في الفكر الإسلامي، إلا أنه ظهرت في الفكر الغربي تيارات مؤمنة بوجود الله، ولكنها تنكر إمكان الاستدلال العقلي على وجوده وعلى إثبات الكمال له سبحانه، وقد بدت بوادر هذه النزعة منذ العصور الوسطى، ومن أشهر

---

(١) أقوى براهين جون لينكس، جمع أحمد حسن (١٣٣).
(٢) المرجع السابق (١٣٤).
(٣) العلم ووجود الله، هل قتل العلم الإيمان بوجود الله؟ جون لينكس (٢٨)، وانظر مناقشة لهذه الدعوى في الكتاب نفسه (٢٧ ـ ٢٩).

من قرر ذلك الفيلسوف الإنجليزي وليم أوكام (ت١٣٥٠م)، فإنه ذهب إلى أن اللاهوت لا مجال فيه للبرهنة العقلية، وإنما هو قائم على التسليم للخبر فقط[١]، ثم اتسعت رقعة تلك التيارات وتشعبت مآخذها كثيرا.

وقد ذكر البروفيسور جوسيفس ايفرت أنه لم يكن في القرن الثامن عشر أي فيلسوف مشهور لم يكن يدافع عن البرهان العقلي على جود الله، ولكن الأمور تغيرت في القرن التاسع عشر، وأضحى الاستدلال على وجود الله بالدليل العقلي ضعيفًا جدًّا، وقال: «الميل في الفلسفة ابتداء من القرن الثامن عشر إلى نفي البراهين العقلية على وجود الله أصبح منتشرًا أكثر فأكثر»[٢].

ثم تحدث عن تطورات هذه الظاهرة، فذكر أنه بعد أن كان لا يسمح في الجامعات لأي دكتور أن يعترض على الاستدلال العقلي لوجود الله، وأن أي أحد يعترض على ذلك قد يفصل من الجامعة، فقد انعكس الحال تمام الانعكاس، فلا تكاد تجد في الجامعات من يعتمد على الدليل العقلي لوجود الله، وأضحى عددا قليلا جدا[٣].

وترجع أهم المؤثرات في تشكل هذه الظاهرة إلى **ثلاثة أسباب رئيسة**:

الأول: طبيعة العقائد الكنسية المناقضة للعقل والمتضمنة لأمور كثيرة متناقضة مع المبادئ الضرورية، فلم يجد عدد من المؤمنين بدا من أن ينكروا إمكان الاستدلال العقلي على القضايا الدينية.

الثاني: انتشار التفكير التجريبي وتوغله في العقل الغربي، فأدى ذلك إلى إضعاف الاستدلال العقلي على الغيبيات وتهشيم كثير من مستنداته، كما سبق بيانه.

الثالث: قوة الفلاسفة المعارضين للاعتماد على العقل في الاستدلال على الغيبيات، ومن أشهرهم الفيلسوف الألماني كانت، فقد أثار اعتراضات عديدة على جميع الأدلة العقلية على وجود الله، ولم يستطع كثير من المفكرين الغربيين التخلص من إلزاماتها[٤].

---

(١) انظر: موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي (١/ ٢٥٤).
(٢) الله كبرهان على وجود الله (٣٥).
(٣) انظر: المرجع السابق (٣٧).
(٤) انظر: الله كبرهان على جود الله، جوسيفس ايفرت (٣٥).

فنتيجة لهذه الأسباب أضحى الاستدلال العقلي على وجود الله وعلى إثبات كماله وعلى أصول العقائد الدينية غير مقبول عند كثير من المؤمنين بوجود الله تعالى وبصحة الأديان في الفكر الغربي الحديث، وقد انقسم المتبنون لهذا الموقف إلى تيارات كثيرة وأشكال متنوعة، **ومن أهم نماذجها**:

النموذج الأول: المؤمنون من أتباع المذهب الحسي التجريبي.

النموذج الثاني: أتباع المدرسة النقدية «كانت وأتباعه».

النموذج الثالث: أتباع المدرسة الحدسية «برجسون وأتباعه».

النموذج الرابع: باسكال ورهانه الإيماني.

أما النموذج الأول: وهو المؤمنون من أتباع المذهب الحسي التجريبي:

فإن أصل فكرة المذهب الحسي تستلزم إنكار وجود الله وكل الغيبيات الدينية؛ لكونها تحصر طرق المعرفة الإنسانية في الحس فقط، وتلك الأمور ليست مما يدركه الحس، إلا أن بعض الحسيين بقي مؤمنًا بوجود الله تعالى ومصدقًا بالإيمان بالأديان.

ومن أشهر أولئك: الفيلسوف الإنجليزي جون لوك، فإنه مع كونه من أقوى من تبنى المذهب التجريبي وكتب فيه وأصل له، إلا أنه بقي مؤمنًا بوجود الله، ولكنه أبطل كل الأدلة العقلية التي يقوم عليها الإيمان بوجود الله، وجعله قائما على الحدس والوجدان الداخلي فقط[(١)].

ومن أولئك الحسيين: زكي نجيب، فإنه حين تبنى مذهب الوضعية المنطقية ـ وهو اتجاه حسي غالٍ جدًّا ـ أنكر اطرادًا مع أصول مذهبه الميتافيزيقا بكل صورها، وحكم عليها باللغو والهراء، وهذا يقتضي إنكار وجود الله وكل القضايا الدينية، ولكنه مع ذلك لم يصرح بإنكار وجود الله، وإنما قسم الميتافيزيقا إلى قسمين: الميتافيزيقا الدينية، والميتافيزيقا الفلسفية، وحكم على الدينية منهما بالقبول؛ لكونها في نظره قائمة على الوجدان النفسي، وليست قائمة على البرهان العقلي، وادعى أن مدار التسليم فيها على تصديق صاحب الرسالة، وليس على البرهان العقلي[(٢)].

---

(١) انظر: جون لوك إمام الفلسفة التجريبية، راوية عبد المنعم عباس (٩٨).

(٢) انظر: موقف من الميتافيزيقا، زكي نجيب (٩).

فزكي نجيب يجعل الإيمان بجميع مكونات الدين عبارة عن شعور وجداني باطني مجرد عن الدلائل العقلية والأسس البرهانية، وإنما هو تجربة نفسية داخلية فحسب[(١)]، ويقول: «ففي الدين الإدراك إيماني وليس برهانيًّا، إن قيل لك هنا: إن الله موجود، ففي إمكانك أن تصدق وتؤمن من غير أن تطلب برهانًا على ذلك، هذا إيمان، هكذا في الفن والأدب، تُعطى لوحة أو قصيدة، ففي مثل لمعة البرق تتعلق بها أو تنفر منها»[(٢)].

ثم يحكم على دين الإسلام بناء على رؤيته بحكم عام فيقول: «لم يكن هناك برهان واحد على فكرة واحدة فيما نزل به القرآن الكريم؛ لأنه لا حاجة إلى ذلك»[(٣)].

ولكن هذا التفسير من أتباع المذهب الحسي للإيمان بالله غير صحيح، ولا ينفعهم في الخروج من المأزق الذي أوقعهم فيه مذهبهم الفلسفي الخاطئ، ويتبين ذلك بأمور:

• **الأمر الأول**: أن تفسيرهم ذلك يوقعهم في التناقض المنهجي؛ وذلك أن أصل فكرة مذهبهم يوجب إنكار كل ما لا يدركه الحس، والحدس/ الوجدان ليس ذا طبيعة حسية، وإنما هو ذو طبيعة روحية، بل هو في كثير من صوره نوع من الوهم والخيال، فكيف يصح له الإقرار بإثباته وتأثيره مع أنه ليس مما يمكن أن يدرك بالحس؟!

• **الأمر الثاني**: أنهم لا يمكنهم الاستدلال على صحة دعواهم من أن الإيمان بالله قائم على الحدس/ الوجدان، فإنهم إن اعتمدوا في ذلك على الحس بطل ادعاؤهم أن الحدس/ الوجدان مصدر مستقل في إثبات الإيمان بالله، ولزمهم جميع اللوازم المترتبة على أصل فكرة مذهبهم الحسي، وإن ادعوا أن الحدس/ الوجدان مصدر مستقل في إثبات الوجود الإلهي، ففضلا عما في هذا الادعاء من المناقضة لأصل فكرة مذهبهم، فهم في الوقت نفسه لم يقدموا دليلا يدل على صحة دعواهم؛ ولهذا تراهم دائما يعرضون عن تقديم الأدلة على قولهم، ويقتصرون على شرحه فقط.

---

(١) انظر: حصاد السنين، زكي نجيب (١٩٤).
(٢) طريقنا إلى الحرية، زكي نجيب (١٣٤).
(٣) المرجع السابق (١٣٦).

• **الأمر الثالث**: أن تفسيرهم للإيمان بالله وجعل وجوده قائمًا على الحدس والوجدان الداخلي فيه إضعاف شديد لجانب الدين، وهتك فظيع لبنيانه الظاهر للعيان، فدين الإسلام ممتلئة نصوصه بالأدلة العقلية، وفيها دعوة ظاهرة لاستعمال العقل والتنبيه على ضرورة إعماله، وكلام علماء المسلمين مليء بالاستدلالات العقلية البينة على كثير من الأصول الدينية، ولكن أتباع المذهب الحسي يتنكرون لذلك الواقع كله، ويجعلون الإيمان مجرد شعور نفسي داخلي!

وكان الواجب عليهم بدل أن يغيروا من حقيقة الإيمان ويتنكروا لأصوله ومستنداته لأجل أصلهم الفلسفي الخاطئ أن يراجعوا أصولهم، ويعيدوا النظر فيها، ومحاكمتها إلى لوازمها الباطلة.

وأما النموذج الثاني: وهو كانت ومدرسته النقدية:

فإن كانت يعد من أشهر الذين أنكروا إمكان الاستدلال العقلي على الوجود الإلٰهي، فبناءً على أصله الفلسفي الذي انتهى فيه إلى أن العقل لا يستطيع أن يعمل إلا في الدوائر التي يوصلها إليه الحس فقط، وليس في مقدوره أن يتجاوزها إلى غيرها البتة، وأن الحس لا يدرك إلا ظواهر الأشياء فقط، وقرر بأن المعرفة الإنسانية لا تتعلق إلا بظواهر الأمور فحسب، واستحدث نتيجة لذلك تفريقه المشهور الذي يميز بين الأشياء في ذواتها والأشياء في ظواهرها.

وانتهى من هذا الأصل إلى أن كل موضوعات الميتافيزيقا لا يمكن الاستدلال عليها بالعقل، لكونها ليست داخلة في نظام الظواهر الحسية التي يمكن أن يعمل فيها العقل، ولا يستطيع الحس نقلها إليه.

ولأجل هذه المنهجية انتقد كانت جميع الأدلة العقلية التي يستدل بها المؤمنون على وجود الله، وعقد فصلًا خاصًا لمناقشتها، وقام بتزييفها جميعًا، وشن عليها هجومًا عنيفًا؛ بحجة أنها تقصد إلى الاستدلال على أمور خارجة عن نظام العقل الإنساني، وزعم أن تلك الأدلة ينتقل فيها المؤمنون في استدلالهم من الأمور الحسية إلى الأمور غير الحسية، وهذا الانتقال من الأمور الباطلة في أصوله الفلسفية[1].

---

(١) انظر: نقد العقل المجرد (٦٤٤ ـ ٦٧٩)، وانظر أيضًا: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل (٣/ ٣٢١)، =

وبهذه الطريقة حكم كانت على جهود المؤمنين في الاستدلال العقلي على وجود الله على مر التاريخ الإنساني بالفساد والزيف والعبث، وفي بيان نتيجة مذهبه يقول: «إذا كان على قانون السببية الصحيح بصورة تجريبية أن يقودنا إلى الكائن الأصلي، فعندئذ سيكون من المتوجب على هذا الكائن أن ينتمي إلى سلسلة مواضيع الخبرة، وسيكون في هذه الحالة كجميع الظاهرات مشروطا بالذات»[1].

ثم استحدث دليلًا جديدًا على وجود الله، وهو دليل الأخلاق، وادعى أن هذا الدليل هو المسلك الوحيد الذي يمكن من خلاله إثبات الوجود الإلٰهي، وأنه الطريق الوحيد الذي يمكن للمؤمنين الاعتماد عليه في تثبيت إيمانهم ضد هجمات التشكيك والنقد.

وقد لخص كانت موقفه في جملة واحدة قال فيها: «إذن فما أستمسك به هو هذا: إن جميع المحاولات التي تستهدف استعمالًا تأمليا محضا للعقل، وذلك فيما يتعلق باللاهوت، هي محاولات عديمة الجدوى كليًّا، وهي أصلًا باطلة فارغة، بينما إن مبادئ استعمالها الطبيعي لا تستطيع أبدًا أن تقودنا إلى أي لاهوت، وهكذا فإننا ما لم نعتمد على القوانين الأخلاقية أو نسترشد بها، فإنه لا يمكن أن يكون هناك أي لاهوت للعقل»[2].

وقبل أن نبين الخلل المنهجي الذي وقع فيه كانت في دعواه بأن العقل لا يمكنه أن يدل على وجود الله، لا بد من التنبيه على أن كانت لا ينكر وجود الميتافيزيقا، ولا يدعو إلى التخلي عنها، بل هو مؤمن بها، ومصدق بوجودها، ويرى أنها علم ضروري لا يمكن للإنسان الاستغناء عنه[3]، وغاية النقد الذي وجهه كانت إلى الميتافيزيقا راجع إلى طبيعة بنائها، ومسلك الاستدلال عليها،

= وتاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلي رايت (٢٧٦)، وإمانويل كنت، عبد الرحمٰن بدوي (٣٢٨ ـ ٣٤١)، وكانت أوالفلسفة النقدية، زكريا إبراهيم (١١٤ ـ ١٣١)، وكنط وفلسفته النظرية، محمود فهمي زيدان (٣٢٥ ـ ٣٣٦).

(١) نقد العقل المجرد، كانت (٦٩٧).

(٢) المرجع السابق (٦٩٦).

(٣) انظر: الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، محمود رجب (١٣، ٢٣)، والمدخل إلى الميتافيزيقا، إمام عبد الفتاح إمام (٢٠).

وليس إلى ذاتها وماهيتها، فهو يريد بناء الميتافيزيقا بطريقة صحيحة، ولا يقصد إلى هدمها وإزالتها، وهذا ما يدل عليه عنوان مؤلفه الشهير: «مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما».

ومع ذلك، فإن طريقته التي سلكها في نقد الاستدلال على الميتافيزيقا واستدلاله البديل عنها غير مستقيم، وغير صالح للاعتماد عليه.

أما أولًا: فلأنه قائم على مصادرة لا دليل عليها، فإنه ادعى أن دلالة مبدأ السببية محصورة في الأمور الحسية فقط، وأنه لا يمكن أن يدل على الحقائق الغيبية، وهذا الادعاء فضلا عن أنه مجرد دعوى لا دليل عليها، فهو في حقيقته استدلال بمحل النزاع مع المؤمنين الذين يعتقدون إمكان دلالة العقل على وجود الله؛ إذ هو يبطل حجج المؤمنين العقلية بالدعوى نفسها التي يدعيها ضدهم.

وأما ثانيًا: فلأن كانت لم يستطع أن يبني مذهبه بطريقة متماسكة مستقيمة، فإنه حين أراد الجمع بين رأي الحسيين في أن المعرفة الإنسانية كلها ناتجة عن الحس مع اعتقاده بأن العقل الإنساني له أثر عميق في تأسيس المعرفة، اضطر إلى التفريق بين الأشياء في ذواتها والأشياء في ظواهرها، ولكن هذا التفريق أوقعه في تناقضات عديدة، **ومن تلك التناقضات**:

* **التناقض الأول**: أنه أثبت الأشياء في ذواتها ثم نفى العلم بها، وجعل العلم متعلقًا بظواهرها، فكيف تثبت ظواهر الشيء إلا بناءً على الشيء ذاته؟! فإذا كان الشيء في ذاته لا يمكن أن يدرك، فكيف نثبت ظواهره؟! وفي بيان هذا الوجه يقول يوسف كرم عن كانت: «يقول:إننا لا نعرف سوى الظواهر؛ أي: انفعالاتنا بالأشياء، فأية فائدة تعود إذن من الأشياء إذا كان تأثيرها لا يدل عليها؟! وما الظاهرة إن لم تكن ظهور الشيء؟!»[١].

* **التناقض الثاني**: أنه يقول: إنه لا يعرف عن الأشياء في ذواتها شيئًا، ثم هو يحلل طبيعة العقل ويزعم أنه يعرفه تمام المعرفة![٢].

* **التناقض الثالث**: أنه قال عن عالم الأشياء في ذواتها: إنه مجهول لنا

---

(١) العقل والوجود، يوسف كرم (٩٤).

(٢) انظر: المرجع السابق، الصفحة نفسها.

تمامًا، ومع هذا يذكر أن هذا العالم مختلف عن عالم الأشياء في ظواهرها! فقد وصف إذن عالم الأشياء في ذاتها بوصفين متناقضين، وهما: الأول: أنه مجهول لنا، ولا يمكن لنا إدراكه، والثاني: أنه مختلف عن عالم الظواهر، فإذا كان لا يعلم عنه شيئًا، فكيف حكم بأنه مختلف عن الظواهر؟![1].

* **التناقض الرابع**: أنه جعل عالم الأشياء في ذاتها علة للظواهر، مع أنه لا يعلم عنه شيئًا![2].

وأما ثالثًا: فلأن المعاني الأخلاقية التي استدل بها كانت على الميتافيزيقا لا تختلف عن المبادئ العقلية في طبيعتها، فهي ليست ذات طبيعة حسية[3]، فيكف يصح لكانت أن يستدل بالمعاني الأخلاقية على وجود الله، ويمتنع عن الاستدلال بالمعاني العقلية، وهي لا تختلف عنها في طبيعتها الوجودية؟![4].

وأما رابعًا: فلأن استدلال كانت بالواجب الأخلاقي على الميتافيزيقا/ وجود الله، هو في حقيقته استدلال عقلي؛ لكونه يمضي فيه من فكرة الواجب إلى حرية الإرادة الإنسانية؛ لأن تحقيق الفعل الواجب لا يتصور إلا مع وجود الحرية، فإذا لم يكن للإنسان حرية فإنه لا يتصور منه أن يقوم بالواجب، ثم يمضي من إثبات حرية الإرادة إلى إثبات خلود النفس؛ لكون الإنسان لا يمكن أن يبلغ الكمال الأخلاقي في هذه الحياة، فلا بد له من حياة أخرى، وهذا الأمر يستوجب خلود النفس.

وأما الإيمان بوجود الله فقد بناه كانت على أن السعادة يجب أن تكون مصاحبة للفضيلة الأخلاقية، ولكن العلاقة بين الأمرين ـ السعادة والفضيلة ـ ليست علاقة تحليلية، بحيث تتضمن إحداهما الأخرى، وإنما هي علاقة تركيبية، فلا بد لها من علة توجب ذلك الترابط، ولا يكون ذلك إلا بافتراض وجود الله.

وطريقة الاستدلال هذه راجعة في حقيقتها إلى التأمل العقلي والربط السببي بين الأمور، وهكذا يرجع الدليل الأخلاقي عند كانت إلى الدليل العقلي الذي

---

(١) انظر: نظرية المعرفة والموقف الطبيعي، فؤاد زكريا (٦٤)، وكانت أو الفلسفة النقدية، زكريا إبراهيم (١٠٤).

(٢) انظر: كنط وفلسفته النظرية، محمود فهمي زيدان (٢٤٩).

(٣) انظر: الأخلاق النظرية، عبد الرحمٰن بدوي (٢٤).

(٤) انظر: العقل والوجود، يوسف كرم (١٠١).

أنكره، وينطلق من مبادئه التي زعم أنها لا يمكن أن تدل على وجود الله[1].

وأما النموذج الثالث: وهو برجسون وحدسه المنهجي:

فمن الفلاسفة المعاصرين الذين أنكروا إمكان الاستدلال العقلي على وجود الله: الفيلسوف الفرنسي هنري برجسون، فقد هالته النهايات الفظيعة التي انتهى إليها المذهب المادي في الفكر الغربي، والنتائج الخطيرة لذلك المذهب على حياة الناس وأخلاقهم، فقام بثورة عارمة ضد المذهب المادي، فشن هجومًا قويًا عليه، وقصد إلى تقديم منهج معرفي بديل عن المنهج المعرفي الذي أنتجه المذهب المادي القاتل[2].

ومن أجل البلوغ إلى ذلك قسم برجسون طرق المعرفة إلى طريقين أساسيين: **أما الأول**: فهو الطريق الذي يدور حول الشيء وينظر إليه من زواياه الخارجية، **وأما الثاني**: فهو الطريق الذي ينفذ إلى صميم الشيء ويسبر أغواره ويصل إلى الحقيقة النهائية المطلقة له.

وادعى أن الطريق الأول هو الذي يسير عليه العلم وسائر أنواع الفلسفات، وهو يعتمد على العقل والتجربة، وهما طريقان كثيرًا الخطأ والزلل، وأن الطريق الثاني هو مسلك أهل التحقيق والتوفيق، وهو المسلك الذي تسير فيه المتيافيزيقا، ويعتمد على الحواس والبصيرة الكامنة في داخل الإنسان، ويحذر برجسون كثيرًا من الخلط بين الطريقين ويخوف من آثاره[3].

وفي بيان برجسون لمنهجه يقول: «إن ما هو مطلق ـ غيبي ـ لا يمكن أن ينكشف لنا إلا عن طريق الحدس، وأما كل ما عداه فهو وليد التحليل، ونحن نطلق هنا الحدس على تلك المشاركة الوجدانية، التي بمقتضاها ننفذ إلى باطن أي موضوع»[4].

---

(١) انظر: العقل والوجود، يوسف كرم (١٠٢)، وقصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن، نديم الجسر (١٧٢).

(٢) انظر: قصة الفلسفة الحديثة، زكي نجيب (٥٦٠ ـ ٥٦٥)، وتاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم (٤٤٩).

(٣) انظر: مدخل إلى الميتافيزيقا، برجستون ـ طبع ضمن كتاب تاريخ الفكر الفلسفي ـ محمد أبو ريان (٤/٤٢٧)، وانظر: مدخل إلى الميتافيزيقا، إمام عبد الفتاح إمام (١٩٢).

(٤) برجسون، ـ نصوص مختارة ـ (٢٢٧).

ونتيجة لهذه الرؤية أنكر برجسون جميع الأدلة التي يستدل بها المؤمنون على وجود الله بحجة أنها لا توصل إلى الحقيقة؛ لكونها قائمة على العقل، ودعا في إثبات وجود الله إلى الاعتماد على الحدس والتجربة النفسية الداخلية، وذكر أن التجربة الصوفية الوجدانية هي السبيل الوحيد لحل مشكلة الاستدلال على وجود الله[١].

وقد تعرضت نظرية برجسون في الحدس النفسي لنقد عنيف من أطياف مختلفة من الفلاسفة، وأثاروا حول رؤيته اعتراضات علمية متنوعة، ومن أهم ما يدل على اضطراب رؤيته ودخول الخلل فيها **الأمور التالية**:

• **الأمر الأول**: أن برجسون لم يقم الدليل على صحة رؤيته، وإنما طغى عليه الاعتماد على التوسع في شرحها وكثرة التمثيل عليها بعبارات منمقة، وقد لاحظ عدد من الدارسين على برجسون هذه الملاحظة، وفي بيانها يقول برتراند رسل عن برجسون: «لم يقدم أسبابا لآرائه، بل يعول على جاذبيتها الملازمة لها، وعلى سحر أسلوب رائع، وهو مثل المعلنين؛ يعتمد على البيان المثير المتنوع، وعلى الشرح الظاهري لكثير من الوقائع الغامضة، وتشكل التشبيهات والاستعارات بوجه خاص جزءً كبيرًا للغاية من العملية التي يزكي بها آراءه للقارئ، وعدد التشبيهات عن الحياة التي توجد في أعماله يتخطى عددها عند أي شاعر معروف لي»[٢].

• **الأمر الثاني**: أن برجسون اعتمد في التقليل من أهمية العقل في القضايا الميتافيزيقية على كثرة أخطاء الخائضين فيها، ومن ثم انتهى إلى أنه لا طريق للخروج من هذه المشكلة إلا بالاعتماد على الحدس النفسي، ولكن الحدس النفسي أيضًا لا يسلم من الأخطاء، فإن ما يقوم بالأفراد من المعاني والأفكار لا ضابط له البتة، فهو في الحقيقة لم يقدم بديلا مختلفا وسالما مما انتقده على الدليل العقلي.

وفي وصف خطأ برجسون في هذه القضية يقول ول ديورانت بعد أن أوضح إجحافه للعقل وغلوه في تقديس الحدس والبصيرة: «إن برجسون بفعله هذا كمن

---

(١) انظر: المرجع السابق (٢٠٥ ـ ٢٠٧).

(٢) تاريخ الفلسفة الغربية (٣/ ٤٤٩).

يصحح أوهام الشباب بخرافات الطفولة»[1].

• **الأمر الثالث**: أنه مع تعويل برجسون الكلي على الحدس النفسي والبصيرة الداخلية للإنسان في قضايا الميتافيزيقا، إلا أنه لم يقدم مفهوما منضبطا للحدس، فقد اختلف مفهوم الحس عنده في عدد من مؤلفاته، فهو في بعضها يجعل الحدس ضربا من المعرفة الباطنية النفسية، وفي بعضها يجعله ضربا من التعاطف العقلي، وفي بعضها يذكر غير ذلك، وقد لاحظ عدد من الدارسين أن مفهوم الحدس عند برجسون يتصف بالغموض والاضطراب[2].

وقد حاول أحد الدارسين ـ وهو الدكتور زكريا إبراهيم ـ إثبات أن الحدس عند برجسون لا يخرج عن الاستدلال العقلي، وأنه عنده ليس مجرد تجربة روحية، وإنما هو عيان عقلي يتابع الذهن فيه تموجات الواقع[3]، ويقول بعد توسع في توضيح معنى الحدس عند برجسون وجمعٍ لأقواله المختلفة: «وبهذا قد يكون في استطاعتنا أن نقول: إن المنهج الحدسي هو عود إلى تلك التجربة الحية المباشرة التي يتم فيها التجاوب والتوافق بين العقل والواقع»[4].

وإذا صح هذا التفسير، فإن برجسون ليس من المخالفين في إمكان الاستدلال العقلي على وجود الله، وإنما ينكر بعض صور الاستدلال العقلي الخاطئة في نظره.

• **الأمر الرابع**: أن طريقة برجسون في الاستدلال على الموضوعات الميتافيزيقية بالحدس النفسي تبطل هذا العلم، وتحوله إلى شعور نفسي لا يمكن نقله إلى الآخرين ولا إقامة الأدلة عليه، فتتحول الموضوعات الميتافيزيقية إلى مجرد إحساس أبكم لا يقبل النقل ولا المحاجة عنه، فهو لا يتخلف عن الإحساس بالألم الداخلي، وستكون تلك الموضوعات نسبية محضة، وكيانات خاصة منعزلة كل تجربة عن الأخرى[5].

---

(١) قصة الفلسفة (٥٦٨)، وانظر: تاريخ الفلسفة الغربية، رسل (٣/ ٤٥٤).

(٢) انظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة (١١٤).

(٣) انظر: برجسون (٥٣).

(٤) المرجع السابق (٥٥).

(٥) انظر: مدخل إلى الميتافيزيقا، إمام عبد الفتاح إمام (١٩٤).

النموذج الرابع: باسكال ورهانه الإيماني:

وممن تبنى القول بعدم إمكان الاستدلال العقلي على وجود الله العالم والفيلسوف الفرنسي بليز باسكال (١٦٦٢م)، فإنه ذهب إلى أن الإيمان بوجود الله لا يصح أن يبنى على الأدلة العقلية لوعورتها وصعوبتها وبعدها عن الاستقامة، فلا يمكن أن تؤثر إلا في عدد قليل من الناس، وتوصل إلى أن الإيمان بالله يجب أن يقوم على الإحساس والوجدان الباطني[١]، وكان يقول: «إن القلب هو الذي يستشعر الله، لا العقل، هذا هو الإيمان، الله محسوس للقلب لا للعقل»[٢].

وقد انتدب نفسه للدفاع عن الدين والتصدي للمعترضين عليه من الملاحدة وغيرهم، وفي سياق محاجته لهم أتى ببرهانه الإيماني الشهير؛ ليدلل به على ضرورة الإيمان بوجود الله، ويبطل به موقف الملاحدة.

وهو رهان لا يقوم على الاستدلال العقلي على صحة الأديان والإيمان بالله، وإنما يقوم على الاستدلال بالمنفعة، حيث يجعل قضية الإيمان مسألة مكسب وخسارة، وليست مسألة معرفة وبرهان.

ويقوم الرهان الباسكالي على أنه ليس هناك إلا واحد من فرضين لا ثالث لهما: إما أن يكون الله موجودًا، وإما أن يكون غير موجود، والإنسان في كِلا الفرضين ليس له إلا واحد من خيارين: إما القبول والإيمان، وإما الإنكار والجحود، وعلى هذا فالأحوال **أربعة**:

الحال الأولى: أن يكون الله موجودًا ويؤمن الإنسان به ويعمل بالدين، فيكون رابحًا وفائزًا فوزًا كبيرًا.

الحال الثانية: أن يكون الله موجودا ولا يؤمن الإنسان به ولا يعمل بالدين، فيكون خاسرا خسرانا كبيرا.

الحال الثالثة: أن يكون الله غير موجود ويؤمن الإنسان بوجود الله ويعمل بالدين، فلا يكون خاسرًا ولا كاسبًا.

---

(١) انظر: باسكال، نجيب بلدي (١٥٤)، وتاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم (٩٣).

(٢) مدخل إلى الميتافيزيقا، إمام عبد الفتاح إمام (٢١٤).

الحال الرابعة: أن يكون الله غير موجود ولا يؤمن الإنسان بوجود الله ولا يعمل بالدين، فلا يكون خاسرًا ولا كاسبًا.

وبالموازنة بين هذه الأحوال نكتشف أن الحال الأحوط للإنسان والأسلم والأنفع لمستقبله ومصيره هو الحال الأولى، وبهذا توصل باسكال إلى أن الإيمان بوجود الله ضرورة نفعية ملحة[1].

ورهان باسكال هذا شبيه بموقف أبي العلاء المعري الذي ذكره في أبياته المشهورة[2]:

قال المنجم والطبيب كلاهما: لا تحشر الأجساد قلت: إليكما

إن صح قولكما فلست بخاسر أو صح قولي فالخسار عليكما

ولكن الطريقة التي ارتضاها باسكال في طبيعة الاستدلال على وجود الله غير صحيحة، ورهانه الذي أقام عليه مجادلته للملاحدة في الإلزام بالإيمان بالله هزيل، وقد تناوله نتيجة لضعفه الملاحدة من جهات عديدة، وانثالوا عليه نقدا ونقضا[3]، وبيان ما في موقف باسكال من خلل يتبين بالأمور التالية:

• **الأمر الأول**: أن باسكال كان متأثرا بشكل كبير بطبيعة العقائد الكنسية، فإنه كان من المؤمنين بالمسيحية جدًّا[4]، وهي متضمنة لعقائد متعددة لا تتسق مع العقل وقوانينه، فلم يجد مخرجًا يخلصه من ذلك المأزق إلا الادعاء بأن العقائد الدينية لا يستدل عليها بالعقل، وإنما بالرهان النفعي المصلحي، وقد لاحظ بعض الدارسين لفكر باسكال هذا التأثير، وأكد أن سبب اعتقاده بأن الإيمان ليس قضية عقلية استدلالية برهانية وانتقاله إلى كونها قضية نفعية مبنية على الكسب والخسارة كان نتيجة لتأثير العقائد المسيحية عليه[5].

• **الأمر الثاني**: أن موقف باسكال فيه إضعاف شديد لحقيقة الإيمان بالله، وفيه تحريف لطبيعته ومقوماته، فبناءً على رهانه تحولت حقيقة الإيمان من كونها

---

(١) انظر: باسكال، نجيب بلدي (١٥٧ ـ ١٥٨).

(٢) انظر: لزوم ما يلزم، المعري (٢/ ٢٤٩).

(٣) انظر: تحقيق ما للإلحاد من مقولة، محمد المزوغي (٢١٢).

(٤) انظر: باسكال، نجيب بلدي (١٥٥).

(٥) انظر: المرجع السابق (١٥٧).

قضية عقلية تقوم على مبادئ ضرورية إلى مجرد كونها قضية متاجرة ومغامرة قائمة على الربح والخسارة!

وهذا انحراف شديد عن النهج المستقيم، فالإيمان بالله ليس موقفا يقامر عليه الإنسان وفق معادلة الاحتمال بين الكسب والخسارة، وإنما هو حق وصدق، وحقيقة وجودية، قائمة على أصول عقلية ضرورية وبراهين يقينية، تدفع الإنسان نحو اليقين والاقتناع بالتسليم لله، والاندفاع نحو الخضوع له، وطلب مرضاته بارتياح وسعادة وحب.

إن تحول الإيمان بالله إلى مسألة مقامرة ربحية نفعية يكدر علاقة الإنسان بالله، وينحرف بها نحو المعاني المادية القبيحة، فإيمان المؤمن بالله تعالى وعبادته له قائمة على التصديق والتسليم والحب والإجلال والتعظيم والمراقبة للخالق سبحانه، وليس على مجرد الخسارة والكسب، ولكن رهان باسكال يحول العلاقة مع الله إلى مسألة تجارية، تتبع الربح والخسارة فقط.

ولو أن باسكال جعل رهانه دليلًا إلحاقيًا للأدلة العقلية والفطرية على وجود الله، وتابعا لها، ومعضدًا لمدلولها، لكان الأمر مقبولًا، ولكنه جعل رهانه المبني على المقامرة والربح والخسارة الدليل الأساسي للإيمان بوجود الله، وزيف كل الأدلة الأخرى، فتحولت طبيعة الإيمان بالله من قضية تصديقية برهانية يقينية إلى قضية مقامرة مبنية على الربح والخسارة.

وقد أحسن الأستاذ أبو عبد الرحمٰن بن عقيل الظاهري حين جعل دليل باسكال من الأدلة التبعية التي يمكن الاستفادة منها، وسماه: «برهان الحيطة والبخت»، وبين أنه ليس من الأدلة الأصول المؤسسة، وإنما هو من المعضدات التابعة[1].

• **الأمر الثالث**: أن رهان باسكال قائم على مقدمات مضمرة لا يقوم الاستدلال برهانه إلا عليها، ومع ذلك فهو لم يستدل عليها ولم يثبت صدقها، وبالتالي فلن يكون ملزمًا للمنكرين لوجود الله.

فرهانه مبني على أن الله أنزل دينا إلى الناس، وأنه يعاقب المسيء ويثيب المحسن، وهو قد جعل هذه المقدمة مندرجة ضمن رهانه، ومع ذلك لم يثبت

---

(١) انظر: لن تلحد، أبو عبد الرحمٰن بن عقيل الظاهري (١٠١).

صدقها، ولا يمكنه أن يثبت ذلك إلا بإثبات وجود الله تعالى، فرهان باسكال واقع في الدور الاستدلالي، وهذا عيب قادح في أي دليل.

وفي ختام مناقشة ما ذهب إليه باسكال لا بد من الإشارة إلى أن بعض الدارسين ذهب إلى أن باسكال لم يكن يقصد أن الإيمان بالله تعالى لا يمكن أن يقام على العقل، وإنما قصد برهانه أن يبطل ما ذهب إليه الملاحدة، فأراد أن يقول لهم: إنكم تخاطرون بكل شيء، وتبنون حياتهم ومستقبلكم على أمور متوهمة لا تملكون عليها دليلًا، فلو قمنا بالموازنات بين الاحتمالات المطروحة لكان الإيمان بالله أولى من عدم الإيمان به[1].

ولكن هذا التقرير لا يدل عليه كلام باسكال، فطريقة بنائه لرهانه تدل على أنه يرى أن العقل ليس طريقًا صالحًا للإيمان بالله تعالى، وأن ما قدمه من طريقة في الاستدلال هو المسلك السليم كما بينا ذلك في أول الحديث، وهذا ما فهمه عدد من الدارسين لمذهبه.

---

(١) انظر: الوجه الحقيقي للإلحاد، رافي زكراياس (١٧٠).

المبحث الثاني

أصول اعتراضات الناقدين للأديان على وجود الله وكماله

سبق التنبيه في أول الفصل على أن الاعتراضات التي يوردها الناقدون للأديان على الوجود الإلٰهي منقسمة إلى **قسمين**:

الأول: الاعتراضات التي يشككون بها في الوجود الإلٰهي ابتداءً.

والثاني: الاعتراضات التي يشككون بها في صحة الأدلة التي يوردها المؤمنون في إثبات وجود الله.

ولأجل أن يكون البحث متسقًا في مساراته، ومنظمًا في فقراته، فإنا سنفرد لكل قسم منهما مقامًا خاصًا، وعلى هذا فالمبحث الثاني سيكون متفرعًا إلى **مقامين**:

المقام الأول

الاعتراضات التي أثارها الناقدون للأديان على وجود الإلٰه وكماله

لم يأل الناقدون للأديان جهدًا في محاولة جمع كل ما يمكنهم من الاعتراضات والأسئلة التي يرون فيها تشكيكًا في وجود الله أو دليلًا لهم في إنكار خلقه للكون واستحقاقه للعبادة، وإحداث الارتياب في ذلك كله.

وهذه الاعتراضات متنوعة في متعلقاتها واتجاهاتها، فبعضها متعلق بالعلم الإلٰهي، وبعضها متعلق بالحكمة الإلٰهية، وبعضها متعلق بالرحمة الإلٰهية، وبعضها متعلق بالعدل الإلٰهي، وبعضها متعلق بالقدرة الإلٰهية، وبعضها متعلق بطبيعة الوجود الإلٰهي وعلاقته بالكون، وسنركز على أكثر تلك الاعتراضات تداولًا وانتشارًا في الأوساط الفكرية، وهي ترجع في مجملها إلى **أربعة عشر اعتراضًا وتفصليها فيما يلي**:

الاعتراض الأول: أن الوجود الإلٰهي لا يمكن إثباته بالمنهج العلمي:

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أن الطريق الوحيد المأمون الذي يمكن من خلاله إثبات الأشياء أو نفيها في الخارج هو المنهج العلمي التجريبي، الذي يسلكه العلماء التجريبيون في بحوثهم ودراساتهم، وفي بيان هذا المعنى يقول برتراند رسل: «إن الذي يعجز العلم عن اكتشافه لا يستطيع البشر معرفته»[1]، ويقول جي. ي. مورلاند ـ أحد المعاصرين الغلاة في العلم ـ: «العلم وحده عقلاني، العلم وحده يحقق الحق، كل شيء آخر مجرد عقيدة ورأي... إذا كان

(١) العلم والدين (٢٤٣).

هناك شيء لا يمكن قيامه أو اختباره بالطريقة العلمية فلا يمكن أن يكون صحيحًا أو عقلانيا»[1].

والوجود الإلٰهي لا يمكن إثباته بالطريق العلمي التجريبي، وبالتالي فإنه لا يصح الإيمان بوجوده ولا التسليم بخلقه للكون، وفي التعبير عن هذه النتيجة يقول بوجين سكون ـ عالم في المركز القومي للتعليم العلمي ـ: «لا يمكن أن نضع إلٰهًا كليًّا في أنبوب اختبار»[2]، وكتب قبله استيوارت مِل مقالًا بعنوان: «الإيمان بالله والدين المنزل»، قال فيه: «إن الله لا مكان له في العالم الحديث؛ نظرًا لعدم قدرة الإنسان على إخضاع فكرة الألوهية للتجربة»[3].

وهذا الاعتراض لا يملّ الملاحدة المعاصرون من تكراره في حواراتهم مع المؤمنين، فتراهم في كل لحظة وحين يصرخون بأنا لا نؤمن إلا بما يدل عليه العلم التجريبي، ولا نصدق إلا بالشيء الذي يمكن اختباره في المعمل، والإلٰه لا يمكن فعل ذلك معه، فلا يوجد دليل على إثبات وجوده.

وهو نابع من الغلو في تقديس المنهج العلمي، والاعتقاد بأنه يجب الاستغناء به في كل شؤون الحياة، بل إنه قائم على سوء فهم لحقيقة المذهب التجريبي ذاته.

وقد سبق في أثناء البحث نقض دعوى الغلاة في العلم بشكل مفصل، وأثبتنا أن المغالين في تقديس العلم يتعذر عليهم إقامة الدليل على صحة دعواهم، وأنه يستحيل الاقتصار على المنهج التجريبي المحض في إقامة الحياة الإنسانية الراشدة، وإثبات أن هناك مجالات متعددة من العلوم الدقيقة خارجة عن نطاق التجريب[4].

وأثبتنا أيضًا أن النزعة العلموية قائمة على القفز الحكمي، فإن طبيعة المنهج العلمي عند التحقيق والتدقيق تقتضي أنه لا يثبت ولا ينفى ما لا يمكن إخضاعه للاختبار والتجريب، لكون هذه الأمور خارجة عن نطاقه الذي يمكن أن

---

(١) القضية الخالق، لي ستروبل (٩٤).
(٢) المرجع السابق (٢٣).
(٣) الإلحاد في الغرب، رمسيس عوض (٢٠٦).
(٤) انظر: الفصل الثاني، من الباب الثاني، عند الحديث عن نقد النزعة العلموية.

يعمل فيه، وأصول القضايا الدينية ليست مما يمكن إخضاعه للاختبار، والمنهجية العلمية الصحيحة تقتضي أن لا يُحكم عليها من خلال المنهج العلمي التجريبي بإثبات ولا نفي؛ لكونها خارجة عن نطاقه.

يقول ستيفن جاي جولد: «العلم لا يمكنه بأساليبه المشروعة أن يتخذ قرارات فاصلة في قضية وجود الله فنحن لا نؤكدها ولا ننكرها، ولكن بصفتنا علماء لا يمكننا التعليق عليها أصلًا»[1]، وتؤكد الأكاديمية الأمريكية الوطنية للعلوم المعنى ذاته فتقول: «العلم هو وسيلة للمعرفة عن العالم الطبيعي، وهو قاصر على تفسير العالم الطبيعي من خلال الأسباب الطبيعية، لذلك لا يمكن للعلم أن يقول أي شيء عما هو فوق طبيعي، فمسألة وجود الله أو عدم وجوده هي أمر يقف العلم تجاهها على الحياد»[2].

ولكن المعتمدين على ذلك الاعتراض يتجاوزون الحدود المنهجية فينتهون إلى الحكم على أمور لا يمكن لمستندهم أن يصل إليها.

ومما يزيد الأمر وضوحًا أن هناك فرقًا بين الوجود الإلٰهي وبين أدلة الوجود الإلٰهي، فالمؤمنون بالله لا ينازعون في أن العلم التجريبي لا يدرك حقيقة الوجود الإلٰهي، ولم يدع أحدهم منهم إمكان البلوغ إلى ذلك، وإنما يذكرون دائمًا أن العلم التجريبي يثبت أدلة متعددة دالة على وجود الله، استنادًا إلى العقل والفطرة في فهمها.

ولكن الغلاة في العلم لم يدركوا هذا الفرق، وأضحوا يقولون: العلم لا يدرك الوجود الإلٰهي، فإن نحن نصرح بنفيه، وغفلوا عن أن البحث ليس في إدراك الوجود الإلٰهي ذاته، وإنما في الأدلة الدالة على ضرورة وجوده، وفي الإشارة إلى هذا المعنى يقول توماس ناجل: «إن مقاصد الله ونياته، وطبيعة إرادته، إن كان يوجد إله، يستحيل أن تكون موضوعًا لنظرية علمية أو تفسير علمي، ولكن هذا لا يعني استحالة وجود أدلة علمية يؤيد أن تدحض تدخل مسبب غير محكوم بقانون في النظام الطبيعي»[3].

---

(١) العلم ووجود الله، هل قتل العلم الإيمان بوجود الله؟ جون لينكس (١٦٠).

(٢) من خلق الله، إدكار أندروز (٧٠).

(٣) العلم ووجود الله، هل قتل العلم الإيمان بوجود الله؟ جون لينكس (٢٠).

ومن أقوى ما يدل على بطلان ذلك الاعتراض أن المنهج التجريبي نفسه ليس خالصا في التجريبية، بل هو مشتمل على مكونات كثيرة غير تجريبية، والعلماء التجريبيون يسلمون بوجود حقائق كثيرة من غير أن يقوموا بالتحقق منها واختبارها تجريبيًا، بل لا يمكنهم ذلك، وفي بيان هذا المعنى يقول الفيلسوف المعاصر وليم جيمس إيرل: «وكثيرا ما شيد العلم المعاصر نظريات تشير إلى كميات لا يمكن ملاحظتها، كميات لا نملك في الوقت الراهن أو على الدوام أي شيء من قبيل المنفذ الإدراكي إليها»[1].

ويقول الدكتور تشارلز تاونز مبينا أنه لا فرق بين العلم والدين في وجود أصل التسليم: «أصبح الإيمان في العلم شيئًا يمكن للعقل البشري فهمه، وهذا الإيمان ليس قديمًا، وإنما نشأ منذ قرون عدة، وإذا لم يكن للمرء هذا الإيمان فإنه يلقي نفسه في وسط الخرافات التي تقوم على عدم وجود نظام في الكون»[2]، ويقول ألبرت بروس سابين: «إن العلم والدين كليهما يقومان على الإيمان»[3].

وبعد أن ذكر الدكتور كروزيار جملة من القضايا التي يؤمن بها العلم مع عجزه عن التحقق منها تجريبيا يقول ناقدًا رأي أوجست كونت: «فإذا كانت القواعد الأولية التي تقوم عليها مدركاتنا ومعارفنا المنظومة يجب أن يعتقد بها، ولو لم يكن في مستطاع العلم أن يعرفها، فإن أقوى برهان يقيمه كونت في وجه الاعتقاد بوجود الله - إذ يقول بأنه لا يمكن إثباته بالعلم - ينهار من وهن أساسه»[4].

فالمنهج العلمي إذن يدل على إبطال ذلك الاعتراض، ويثبت تهافته وافتقاده للصحة، ويثبت أيضًا أن طرق إثبات الوجود الخارجي للأشياء ليست مقتصرة على طريق الإدراك الحسي للشيء ذاته، وإنما يمكن إثباته عن طريق آثاره وأفعاله، فكثير من الحقائق التي يؤمن بها العلماء، ويصدقون بها، ويبنون عليها

---

(١) مدخل إلى الفلسفة (١٢٥).

(٢) من حياة العلماء، تيودور (٨٩).

(٣) المرجع السابق (٣٤٥).

(٤) ملقى السبيل، إسماعيل مظهر (٦٦)، وانظر أمثلة أخرى على تناقض الغلاة في العلم: موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين، مصطفى صبري (٢/ ٨١ - ٨٢).

اكتشافاتهم لم تدرك بذاتها وإنما بآثارها، كالإلكترون وفرضية التطوّر وغيرها كما سبق بيانه، يقول واين أولت ـ وهو من المختصين في الكيمياء الحيوية ـ مبينًا تناقض الذين ينكرون وجود الله بناء على الادعاء بأن وجوده لا يخضع للمنهج العلمي: «يسلم العلماء بصحة بعض الفروض المقبولة، والتي ليس هناك سبيل إلى إدراكها إدراكًا حسيًّا، فليس هناك من يستطيع أن يدعي أنه رأى البروتون أو الإلكترون، ولكن الناس يلمسون آثارهما، وكذلك الحال فيما يتصل بتركيب الذرة وخواصها، وكذلك الحال فيما يتعلق بتركيب الأجرام السماوية البعيدة، وما يفصلها من مسافات شاسعة، مما لا نستطيع أن نخضعه لتجاربنا، أو نقيم الأدلة المباشرة على صحة نظرياتنا وفروضنا حوله.

فمن الواضح إذن أن كثيرًا من المعلومات التي يحتاج إليها الإنسان في حياته ويسلم بصحتها، لا بد أن يتقبلها ويؤمن بها إيمانًا يقوم على التسليم بصحتها، وليس معنى ذلك أنه إيمان أعمى، فهو إيمان يسمح بأن يوضع على محك الاختبار في شتى مواضعه، فيزداد بذلك قوة وتدعيمًا، ويستطيع الإنسان أن يمارس مثل هذا الإيمان فيما يتصل بفكرة وجود الله»(١).

ويؤكد أستاذ الفيزياء التطبيقية جورج هربرت لونت وجَود التناقض نفسه عند الغلاة في العلم المنكرين لوجود الله، فيقول في كلام مفصل: «فمن المعروف في علم الهندسة أننا نستطيع أن نبني كثيرًا من النظريات على عدد قليل من البديهيات، أو تلك الفروض التي نسلم بها ونقبلها دون مناقشة أو جدال حول صحتها، فالعلماء يسلمون أولًا بالبديهيات، ثم يتتبعون مقتضياتها، أو النتائج التي تترتب عليها، وعند إثبات أي نظرية نجد أن برهانها يعتمد في النهاية على مسلمات أو أمور بديهية، ومع ذلك فإن النظريات مجتمعة لا تستطيع أن تقدم دليلًا على صحة بديهية من هذه البديهيات، ولكننا نستطيع أن نختبر صحة هذه البديهيات بمعرفة ما يترتب على استخدامها من اتفاق أو تضارب مع التطبيقات العملية والحقائق المشاهدة.

ولا تعتبر صحة النظريات التي تقوم على الأخذ بهذه البديهيات، ولا مجرد عدم مشاهدة آثار للتناقض بين هذه النظريات وبين الواقع والمشاهد، دليلًا أو

---

(١) الله يتجلى في عصر العلم، تحرير جون كلوفرمونسيما (١٣٦).

برهانًا كافيًا على صحة البديهيات المستخدمة، فالواقع أننا نقبل البديهيات قبول تسليم وإيمان، وليس معنى ذلك بطبيعة الحال أنه تسليم وإيمان أعمى لا يقوم على البصيرة.

وكذلك الحال فيما يتعلق بوجود الله، فوجوده تعالى أمر بديهي من الوجهة الفلسفية، والاستدلال بالأشياء على وجود الله ـ كما في الإثبات الهندسي ـ لا يرمي إلى إثبات البديهيات، ولكنه يبدأ بها، فإذا كان هنالك اتفاق بين هذه البديهية وبينما نشاهده من حقائق هذا الكون ونظامه، فإن ذلك يعد دليلًا على صحة البديهية التي اخترناها، وعلى ذلك فإن الاستدلال على وجود الله يقوم على أساس المطابقة بين ما نتوقعه إذا كان هنالك إلٰه وبين الواقع الذي نشاهده.

والاستدلال بهذا المعنى ليس معناه ضعف الإيمان، ولكنه طريقة مقبولة البديهيات قبولًا يتسم باستخدام الفكر، ويقوم على أساس الاقتناع، بدلًا من أن يكون تسليما أعمى»[١].

فالقول بأنه لا بد أن يخضع الوجود الإلٰهي للبحث العلمي كي نؤمن به قول عدمي عبثي، قائم على تحكمات واشتراطات لا مسوغ لها ولا دليل عليها، وإنما هي قائمة على الهوى والرغبة في عدم التصديق بمقتضى الأدلة الصحيحة.

إن المتأمل في حال كثير من الذين يوردون ذلك الاعتراض ويتشبثون به يدرك أنهم لا ينكرون وجود الإلٰه، بل يكرهون وجوده، ولا يريدون الإقرار به.

بل إن نهاية أمرهم أنه يشترطون الدليل الحسي المباشر على وجود الله، فحواراتهم ونقاشاتهم تدل على أنه يقتصرون على المنهج العلمي بمعناه المعمول به في المجالات العلمية، وإنما يقصدون به الإدراك الحسي المباشر، وصرح كثير من المعتمدين على تلك الحجة بأنهم يشترطون الدليل الحسي على وجود الله، وأنه لن يؤمن حتى يدرك الله بحسه، وأن سبب إنكاره لوجود الله هو كونه لم يدركه بحسه، بل صرح بعضهم بأنه لو أدرك الله بعينه لم يؤمن به حتى يسأله: كيف خلق الكون؟ وكيف يدبره؟!

فكثير من الذين يدعون بأن المنهج العلمي لا يدل على وجود الله يقصرونه على دائرة ضيقة جدًا، مع ذلك فقد سبق في الفصل الأول من الباب الثاني بيان

---

(١) المرجع السابق (٨٥).

ما في المذهب التجريبي من أغلاط، وإثبات بطلانه من أوجه كثيرة، والكشف عن آثاره المدمرة على المعرفة الإنسانية كلها، فضلًا عن أنه مذهب مستحيل الإثبات.

الاعتراض الثاني: الادعاء بأنه لا يمكن إبطال الاعتقاد بأن الله غير موجود «حجة الإبريق»:

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أن الإيمان بوجود الله مجرد افتراض يفرضه العقل الإنساني، لا يوجد ما يمكن أن يدل على وجوده أو نفيه، وبالتالي فإن المؤمنين بأن الله موجود لا يشير إيمانهم إلى شيء موجود حقيقة يمكن الحوار والنقاش حوله، وإنما هو خيال عقلي وفرض ذهني محض، لا يمكن إقامة الأدلة على وجوده ولا على عدمه، فهو لا يختلف عن القول بأن هناك زرافة تطير في الفضاء وتدور حول الكواكب وتنجب كل يوم طفلًا!

وحاصل هذا الاعتراض أن الوجود الإلٰهي مجرد إمكان ذهني، والإمكان الذهني لا يوجب التحقق في الخارج.

فالوجود الإلٰهي على ذلك يبقى قضية معلقة مشكوكًا فيها، لا يمكن أن يخرج الإنسان فيها بيقين، سواء في جانب النفي أو الإثبات.

وهذا الاعتراض كثيرًا ما يعترض به الملاحدة المعاصرون للتشكيك في يقينية الوجود الإلٰهي، ومن أول من صاغ هذا الاعتراض الفيلسوف الإنجليزي برتراند رسل، ومثل له بإبريق يدور في الفضاء، وفي بيانه يقول في سياق تشكيكه في الوجود الإلٰهي: «ولنأخذ مثلًا آخر: لا يستطيع أحد إثبات أنه لا يوجد بين الأرض والمريخ إبريق شاي من الصيني يدور في مدار بيضاوي، ولكن لا أحد يعتقد أن ذلك مرجح بدرجة تكفي لأخذه في الاعتبار عمليًّا، أعتقد أن الإلٰه المسيحي هو بالدرجة نفسها غير مرجح»[1].

ثم أضحت هذه الحجة من أكثر الحجج تداولًا في الخطاب الإلحادي المعاصر، وأمست ألسن الملاحدة تلوكها في كل حين، وقد سماها ريتشارد

---

(١) مختارات من أفضل ما كتب برتراند رسل (٥١).

دوكنز: طريقة عبء البرهان[1]، ويقصد بها: أن المؤمنين لا يمكنهم أن يقدموا برهانًا يزيلون به الشكوك التي ترد على الوجود الإلٰهي، كما لا يمكن لغيرهم أن يقدم برهانًا يبطل به وجود الله بالجزم، كما لا يمكنه أن يبطل وجود ذلك الإبريق الذي يدور في الفضاء.

وانتهى الملاحدة من ذلك إلى أن الوجود الإلٰهي لا يمكن إثباته ولا نفيه، وكل ما كان كذلك فلا قيمة له ولا يصح الاشتغال به[2].

ولا يحتاج نقض هذا الاعتراض إلى كبير عناء، والكشف عما فيه من خلل في الاستدلال ظاهر للعيان؛ فإن هذا الاعتراض قائم على مغالطة منطقية ظاهرة، وأخطاء استدلالية بيِّنة، وينجلي ذلك في **الأمور التالية**:

• **الأمر الأول**: أن هذا الاعتراض قائم على التسوية بين المختلفات؛ حيث إن المعترض به يساوي بين الفرض العقلي المجرد وبين الوجود الحقيقي الثابت بالأدلة، فإن الملاحدة ينطلقون في اعتراضهم من أنه لا فرق بين إيمان المؤمن بوجود الله وبين قول من يدعي أن هناك إبريقًا يدور في الفضاء، وهذا عين المغالطة والتنكر للحقيقة.

فإن الإيمان بوجود الله ليس مجرد فرض عقلي خالٍ من الأدلة والبراهين، وإنما هو إدراك عميق متجذر في النفوس الإنسانية ومعمق في وجدانهم وأرواحهم، وهناك دلائل وبراهين عظيمة تدل على ذلك، فآثار وجود الله ظاهرة في الكون ومتجلية في الآفاق، تدفع سليم العقل والفطرة إلى الإقرار بوجوده والإيمان بكماله؛ ولهذا كان الأصل فيهم الإيمان بوجود الله، وهو الغالب على حالهم في كل المراحل التاريخية.

وأما الإبريق الدائر في الفضاء فهو مجرد فرض عقلي لا يوجد أي دليل يدل عليه، وليس لذلك الإبريق أي أثر في الواقع يدعو الناس إلى الإيمان به، ولأجل هذا كان الأصل في جنس الإنسان عدم الإيمان بذلك الإبريق وعدم الالتفات إليه من حيث الأصل.

فالمؤمن إذا طالبه أحد بالدليل المثبت لوجود ربه وخالقه يسوق له عشرات

---

(١) انظر: وهم الإله (٥٣).

(٢) انظر: مجلة أنا أفكر (١/ ٤).

الأدلة الواقعية القائمة على المبادئ العقلية الضرورية، ويذكر لمن سأله عشرات الأمثلة المحسوسة الدالة على ضرورة وجود الخالق ﷻ، ولكن المدعي لوجود الإبريق الدائر في الفضاء إذا طالبه أحد بالدليل المثبت له لا يجد أي دليل على ذلك، ولا يستطيع أن يقدم أي برهان أو شاهد حسي يثبت صحة فرضه العقلي المجرد.

فأي عقل وأي منهج علمي يمكن أن يقبل الموازنة بين وجود الخالق الذي ملأت آثار قدرته وحكمته الآفاق، والتي يشعر بها كل إنسان سليم العقل والفطرة، وبين وجود ذلك الإبريق الذي ليس له أي أثر في الواقع يدل عليه، وإنما هو مجرد فرض عقلي محض؟!

إن أتباع التيار الإلحادي حين وجدوا أنفسهم عاجزين عن إقامة الأدلة على صحة دعواهم، وأدركوا قوة الدلائل الكونية الظاهرة على وجود الله، لم يجدوا مخرجًا من هذا المأزق إلا أن يدّعوا بأن الوجود الإلٰهي لا دليل عليه، بل زادوا انحرافًا وتخبطا فادعوا أنه لا يختلف عن حال الفرض العقلي المجرد الذي لا يوجد أي شاهد واقعي يشير إليه!!

وكل ذلك تحريف لحقيقة الأمر الظاهرة، فالمؤمن في إقامته لإيمانه بالله وفي حواره مع الملحد لا يقول: إني أفترض وجود الله بمجرد الفرض العقلي، فإنه لو كان حاله كذلك لصح للملحد أن يعترض بذلك الاعتراض، ولكن المؤمن يقول: إن لدي عشرات الأدلة العقلية والمحسوسة التي تدل على وجود الله، ثم ترى الملحد في اعتماده على تلك الحجة يعرض عن ذلك كله، ويصور موقف المؤمن بأنه مجرد فرض عقلي فقط!

• **الأمر الثاني**: أن ذلك الاعتراض يمكن أن يُقلب على الملاحدة، وتبطل به كثير من أقاويلهم، فإنه يمكن أن يقول معترض: إن قضية التطور مجرد فرض عقلي يقابله فرض عقلي آخر ويناقضه، وهو أن الحياة نشأت في الكون عن طريق الخلق الخالص لكل نوع حيواني، فعندنا إذن فرضان متساويان عقلا، فلا يمكن أن نؤمن بفرضية التطور ولا أن نرتب عليها أي نتيجة في الواقع.

فإن لم يقبلوا بذلك، وادعوا أن قولهم بالتطور مبني على أدلة علمية ثابتة، فقد ناقضوا أنفسهم؛ لأن المؤمنين يدعون بأن إيمانهم بوجود الله مبني على أدلة عقلية وعلمية ثابتة وقطعية.

فرجع الأمر إلى البحث في صحة الأدلة وعدم صحتها، وهذا الرجوع إبطال لذلك الاعتراض من أساسه؛ لكونه قائما على أن وجود الله مجرد فرض لا دليل عليه.

• **الأمر الثالث**: أن ذلك الاعتراض مبني على انحراف في منهجية إثبات الوجود للأشياء في الخارج، فإن الحكم بأن الشيء موجود في الخارج لا يمكن أن يكون إلا بواحد من ثلاثة طرق: **الأول**: عن طريق الإحساس به، **والثاني**: عن طريق الإحساس بآثاره في الواقع، **الثالث**: عن طريق الخبر الصادق عنه.

فلا يصح أن نحكم على شيء بأنه موجود في الخارج إلا إذا توصلنا إليه عن واحد من تلك الطرق، وإن لم يدركه أحد بحسه، ولم يدرك أي أثر له في الواقع، ولم يأتنا الخبر الصادق عنه، فإن المنهج العلمي يوجب الامتناع عن الحكم بوجوده.

وبهذه الطريقة تنضبط الرؤية الواقعية للوجود، وتنغلق السبل أمام الخرافات والأساطير والخيالات.

ولكن بناء على مقتضى ذلك الاعتراض الإلحادي، فإن الطرق تبقى معبدة أمام الخرافات والخيالات؛ لأنهم يساوون بين الفروض العقلية المحضة وبين الأشياء التي قامت الأدلة الواقعية الحسية على وجودها في الخارج.

فبناءً على طريقتهم ومنهجهم لا يمكننا إثبات خطأ من ينشر الخرافات والأساطير التي تقول: إن الكون يحمله حوت كبير مدمن للخمر، ويحمل في ذيله جوهرة عظيمة، ويزعم أن له اتصالا بذلك الحوت، وأنه يسهر معه في الليل!!

والمؤمنون في إثباتهم لوجود الله لم يخرجوا عن المنهج العلمي في إثبات وجود الأشياء في الخارج؛فإن أدلتهم على وجود الله ملتزمة بالمنهج العلمي المنضبط، فهم يقرون بأن وجود الله لم يثبت بالطريق الأول ـ أعني طريقة المشاهدة الحسية ـ؛ لأن الله تعالى لا يرى في الدنيا، ولكنهم أثبتوا وجود الله عن طريق الاستدلال بالآثار، وزادوا تصورهم عن وجوده بطريق الاستدلال بالخبر الصادق عن الأنبياء.

الاعتراض الثالث: الاحتجاج بوجود الشر في الكون:

الاحتجاج على الوجود الإلٰهي بقضية وجود الشر في الكون قديم في الفكر الإنساني، فمن أول من شكك في وجود الله اعتمادًا على قضية الشر طائفة الشكاك الذين جاؤوا بعد أرسطو، فقد قالوا في رسالتهم التي شرحوا فيها مذهبهم: «إن هؤلاء الذين يؤكدون إيجابا بأن الله موجود لا يسعهم اجتناب الخروج عن مبادئ الدين؛ لأنهم إذا قالوا: إن الله في يده زمام كل شيء فهم بذلك يجعلونه خالق الشر، وإذا قالوا: إنه لا يملك إلا زمام بعض الأشياء دون بعض، أو إنه لا يملك زمام شيء على الإطلاق، فهم مضطرون إما إلى أن يجعلوا الله منطويًا على حقد، وإما أن يجعلوه عاجزًا، وواضح أن ذلك خروج على مبادئ الدين»[1].

وقويت تلك الموجة مع ظهور الفيلسوف اليوناني إيبيقور وأتباعه، فأنكروا العناية الإلٰهية بناءً على أن العالم مليء بالشرور، فلو أثبتنا العناية بالكون لله لأوجب ذلك نسبة الشرور إليه، فضلًا عن أن إثباتها يقتضي أن الله يتأثر بالكون وما فيه[2]، وقد جاء في الشذرات التي نقلت عن إيبيقور أنه قال: «إذا كان الله يريد أن ينزع الشرور من العالم، لكنه لم يقدر فسيكون عاجزًا، وإذا كان قادرًا عليها فسيكون حسودًا، وإذا أراد ذلك وكان قادرًا فلماذا لم يفعل؟!»[3].

وكان لهذه القضية حضور مكثف في الفكر الإسلامي، وقد ناقشها عدد من علماء الإسلام بصور مختلفة، وتناولوها من جهات متعددة، وقدموا فيها نظرات علمية متقدمة ومعمقة[4].

ثم ظهرت في الفكر الغربي مع ظهور عصر النهضة، وازداد الاهتمام بها، وقوي تأثيرها على النفوس مع حدوث زلزال لشبونة، فقد أثر هذا الزلزال تأثيرًا بليغًا في عواطف الناس كثيرًا، ووصف يسترمال ذلك التأثير قائلًا: «لقد كان زلزال لشبونة بمثابة صاعقة ضربت العالم الغربي بأكمله، وكان له الأثر الدائم في

---

(١) الفلسفة الغربية، رسل(١/ ٣٥٥)، وانظر: قصة الحضارة، ول ديورانت (٧/ ٤٦٥)، وخريف الفكر اليوناني، عبد الرحمٰن بدوي (٦٩ - ٨٥).

(٢) انظر: خريف الفكر اليوناني، بدوي (٥٧ - ٦٠)، وقصة الحضارة، ول ديورانت (٨/ ١٦٣، ١٦٩).

(٣) موسوعة الفلسفة، بدوي (١/ ٢٢٩).

(٤) انظر: شفاء العليل، ابن القيم (٢/ ٥٢٣).

فلسفة كل إنسان مفكر»[١].

وما زال الاهتمام بسؤال الشر في الوجود يتضخم، وسعى عدد كبير من العلماء في الفكر الغربي في محاولة تقديم جواب مقنع يصلح لتهدئة نفوس الناس التي صدمت بذلك الزلزال بعد نشوء عصر التنوير[٢]، ثم ازداد وقع مشكلة الشر على نفوس الغربيين مع نشوب الحربين العالميتين: الأولى والثانية.

ومن بعد تلك الحوادث لا زال سؤال الشر حاضرًا بقوة في الفكر الغربي وغيره، وفي توصيف حضور مشكلة الشر وتأثيرها على عقول المفكرين في الفكر الغربي يقول محمود عباس العقاد: «وهي ـ أي: مشكلة الشر ـ مشكلة المشاكل في جميع العصور، وليس البحث فيها مقصورًا على القرن العشرين، ولا نظن أن عصرًا من العصور يأتي غدًا دون أن تعرض فيه هذه المشكلة على وجه من الوجوه، وأن يدور فيه السؤال والجواب على محور قديم جديد.

والقرن العشرون لم يطرأ فيه طارئ من الشر لم يكن معروفا قبلا إلى أبعد العصور التي تعيها ذاكرة الإنسان، إلا أن يكون ذلك الطارئ من قبل الضخامة أو الكثرة، لا من قبل الشر في جوهره وطبيعته... إن القرن العشرين قد أضاف إلى هذه المشكلة أسبابه وأساليبه، ولم يضف إليها شرًّا جديدًا، بل أضاف إليها أسبابًا للسؤال وأساليب للجواب، ولا يزال الباب مفتوحًا للسائل والمجيب...

ولقد كان الناس قديمًا يسألون: من أين يأتي الشر إلى العالم والله خالقه رحيم قدير؟! وكانوا يسلمون الجواب ولا يلحون في الحساب، وكان هذا دأبهم في محاسبة الحاكمين من بني آدم، فلا جرم يقبلون من الحاكم الخالق ما يقبلونه من الحاكم المخلوق.

فلما أقبل القرن العشرين بحروبه وأسلحته، أقبل بدعاواه وحقوقه ولجاجته في المحاسبة والاعتراض، فإذا بمشكلة الشر تتفاقم فيه من جانبين: جانب الضخامة في الشرور، وجانب اللجاجة في المحاسبة والادعاء، هذا هو الجديد على المشكلة في القرن العشرين»[٣].

---

(١) تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، رونالد (١٩٦).

(٢) انظر: الفكر الأوروبي الحديث، فرانكلين باومر (٢/٦٦).

(٣) عقائد المفكرين في القرن العشرين (٦٥ ـ ٦٦).

ونتيجة لذلك أضحى الاحتجاج بقضية الشر من أكثر المستندات التي يعتمد عليها المعترضون في تشكيك الناس في وجود الله، وإثارة الريبة في كماله سبحانه وعدله ورحمته.

ولا تكاد تجد كتابًا لناقد من المعترضين على الأديان من الملاحدة وغيرهم إلا ويذكر فيه شبهة الشر، ويعرج على شيء من مظاهرها، وتراهم لا يملون من تكرارها، ولا يضجرون من التذكير بها والتعويل عليها، ومن أقدم الملاحدة المحدَثين الذين اعتمدوا على وجود الشر هولباخ، فإنه أنكر الوجود الإلٰهي بحجة أن الإقرار بوجوده يتعارض مع فكرة مظاهر الشر الواقع في الوجود، فلو كان الله موجودًا متصفًا بصفات الرحمة والعدل لما وجدت تلك الشرور[(١)].

وممن اعتمد على قضية الشر في إنكار وجود الله نيتشه، حيث يقول: «أيكون إلٰها خيرًا، ذلك الذي يعلم كل شيء، ويقدر على كل شيء، ولا يعبأ مع ذلك بأن تكون مقاصده مفهومة لمخلوقاته.. ألا يكون إلٰها شريرًا ذلك الذي يملك الحقيقة، ويرى ذلك العذاب الأليم الذي تعانيه البشرية من أجل الوصول إليه»[(٢)].

وكذلك داروين، فإن قضية الشر كانت أحد أهم المستندات التي اعتمد عليها في التشكيك في وجود الله وعدله ورحمته[(٣)]، وكانت مشكلة الشر أحد الأسباب التي دعت أنتوني فلو إلى الإلحاد قبل رجوعه عنه إلى الإيمان بالله[(٤)].

ولا زال الاحتجاج بقضية الشر حاضرًا عند الملاحدة المعاصرين وغيرهم، فقد ألف تمبلتون كتابًا أسماه: «وداعا لله، أسباب رفضي للإيمان المسيحي»، اعتمد فيه على حجج عديدة، ومما اعتمد عليه قضية الشر من خلال مرض الزهايمر، واستنتج بعد تفصيل مطول لأعراضه نتيجة ختامية قال فيها: «الزهايمر لا يمكن أن يوجد إن كان هناك إلٰه محب؛ ولأن الزهايمر موجود، فهذا دليل آخر مقنع أن الله غير موجود»[(٥)].

---

(١) انظر: الإلحاد في الغرب، رمسيس عوض (١٣٧).

(٢) الفجر، فقرة (٩١)، بواسطة: نيتشه، فؤاد زكريا (١٣٢).

(٣) انظر: داروين، مايكل ريوس (٢٨٨، ٢٩٦).

(٤) انظر: هناك إلٰه ـ رحلة عقل ـ عمرو شريف (٤٨).

(٥) القضية الإيمان، لي ستروبل (١٣).

ويشرح لي ستروبل ـ وقد كان ملحدًا ثم رجع إلى الإيمان بالله ـ طريقة تفكير الملاحدة مع الشرور الواقعة في الوجود، فيقول: «نقرأ قصص١٢ مثل هذه الشرور المرعبة، كالهولوكست، حقول كمبوديا القاتلة، الإبادة الجماعية في روندا، وغرف التعذيب في أمريكا الجنوبية، ولا يسعنا إلا التساؤل: أين الله؟! نشاهد التغطية التلفزيونية للزلازل والأعاصير التي يموت فيها الآلاف ونتساءل: لماذا لا يمنع الله هذا؟! نقرأ إحصائية أن ألف مليون إنسان في العالم يفقدون احتياجات الحياة الرئيسية، ونتساءل: لماذا لا يهتم الله بهم؟! ربما نعاني بأنفسنا من ألم متواصل أو خسارة مؤلمة أو ظروف بائسة على ما يبدو ونتساءل: لماذا لا يساعدنا الله؟! لو كان الله محبا، ولو كان الله كلي القدرة، ولو كان صالحًا، فكل هذه المعاناة لن توجد بالتأكيد، ومع ذلك فهي موجودة»[(١)].

ومع شدة الآلام، وفظاعة الحروب، وضخامة الشرور، وكثرة الأعاصير والزلازل، وانتشار الأمراض الفتاكة، أضحى بعض رجال الدين المسيحي يشعرون بخطورة قضية الشر، وعمق تأثيرها في نفوس الغربيين، فطفقوا يصرحون بعبارات تدل على إدراكهم لعمق المأزق، ويؤكدون على أن هذه القضية أضخم قضية تواجههم، وفي بيان هذا يقول جون ستون ـ وهو من رجال اللاهوت ـ: «إن حقيقة المعاناة تشكل بلا شك التحدي الأعظم الوحيد للإيمان المسيحي، وقد كانت هكذا في كل جيل، إن توزيعها ودرجتها تبدو أنها عشوائية تماما، ومن ثم غير عادلة، فالأرواح الحساسة تتساءل: هل يتوافق ذلك مع عدالة الله ومحبته؟!»[(٢)].

ومع كثرة اختلاف صور الاحتجاج بقضية الشر وتنوع طرائق ذكرها، إلا أن هناك صيغة تكاد تكون الصيغة المعتمدة عند جميع المحتجين بها، وهي الصيغة التي ذكرها الفيلسوف اليوناني إيبيقور، وحاصلها: إنه إذا افترضنا بأن الله كلي الرحمة وكلي القدرة والإرادة كما يقول المؤمنون، فإن الأمر لا يخلو إما أن الله يريد أن يمنع الشر ولا يستطيع، وإما أنه يستطيع ولكنه لا يريد، وإما أنه لا يستطيع ولا يريد، وإما أنه يستطيع ويريد، فإن كان يريد أن يمنع الشر ولا

---

(١) المرجع السابق (٣٣).

(٢) المرجع السابق (٢٩).

يستطيع فهو عاجز ليس كلي القدرة، وبالتالي فلن يكون إلٰهًا، وإن كان يستطيع ولكنه لا يريد فهو قاسٍ ليس كلي الرحمة، وبالتالي فلن يكون إلٰهًا، وإن كان لا يستطيع ولا يريد فهو أشد عجزًا ونقصًا، وإن كان يستطيع ويريد فما تفسير وجود الشر في الكون إذن؟! ولا تفسير لذلك إلا أنه غير موجود[1].

ولا بد من التأكيد على أن الاحتجاج بوجود الشر ليس خاصًا بأتباع التيار الإلحادي، وإنما شاركهم فيه أتباع التيار الربوبي، ولكنهم يستدلون به على إنكار تدبير الله للكون، وإثبات أن الخالق لا يتدخل في أحداثه، وإنما خلقه ثم تركه يعمل وفق قوانينه الخاصة.

ونحن لا ننكر أن هذه القضية من القضايا التي اضطرب فيها الفكر الإنساني عامة؛ وذلك لأنها جزء من التقدير الإلٰهي للكون، وقضية القدر من أعنف القضايا التي عصفت بالعقل الإنساني، ومن أشدها غموضًا عليه واستغلاقًا على فهمه.

وقد خاض الناس كثيرًا على اختلاف اختصاصاتهم الفلسفية والدينية والمعرفية في قضية الشر، وقدموا لها حلولًا مختلفة ومتنوعة، كل حسب منطلقهم الفلسفي والديني الذي يؤمنون به.

وليس من غرضنا في هذا البحث تتبع كل التفاصيل المتعلقة بالحلول المقدمة لقضية وجود الشر، فإن ذلك يطول جدًّا، ولأن كثيرًا مما طرحه أصحاب الملل وأتباع المذاهب الفلسفية حول هذه القضية ليس صحيحًا، وليس جاريًا على الجادة العلمية المستقيمة، ويتطلب نقاشات مطولة ومفصلة.

وسنقتصر في الجواب على الحلول المتقنة المبنية على أصول أهل السُّنَّة والجماعة، فهي الكفيلة بحل معضلة الشر، وهي الأضبط في تحديد الرؤية المستقيمة الواضحة السالمة من العيوب، وسنذكر أقوال ومواقف عدد من العلماء الذين وافقوهم في الرؤية، ويتحصل ذلك في **الأمور التالية**:

● **الأمر الأول**: أن الاعتراض على الوجود الإلٰهي بقضية الشر مبني على سوء تصور لمعنى الكمال الإلٰهي، فإن المعترض انطلق من النظر إلى أن صفة الرحمة الإلٰهية مفردة منفصلة عن اشتراكها وتضافرها مع صفات الكمال

---

(١) انظر: موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي (١/ ٢٢٩).

الأخرى، فحكم بناءً على ذلك بأن الشر منافٍ لكمال صفة الرحمة وكليتها وعمومها.

وهذا التصور خطأ كبير، وانحراف عن الحقيقة، فإن الكمال الإلٰهي ـ كما سبق التنبيه عليه ـ عبارة عن تضافر صفات الكمال كلها فيما بينها، والمؤمن لا ينظر إلى آثار الصفات الإلٰهية كل صفة بصورة منفردة منفصلة عن غيرها، وإنما ينظر إليها باعتبارها متضافرة فيما بينها، فكما أن الله رحيم، فهو حكيم وعادل وغفور وقهار وجبار وملك ومتصف بالجلال والجبروت، وكل هذه الصفات لا بد أن تكون لها مقتضيات وآثار، وإلا أضحت ناقصة غير كاملة.

ولكن المعترض المعتمد على قضية الشر أعرض عن ذلك التضافر الكمالي في الصفات الإلٰهية، ونظر إلى صفة الرحمة منفصلة عن باقي صفات الكمال الأخرى، ونتيجة لتصوره الخاطئ اعتقد أن اتصاف الله بالرحمة يستلزم انتفاء كل الشرور في الكون.

ولو أنه صحح تصوره عن الكمال الإلٰهي، وأدرك أن الله متصف بالحكمة البالغة، والجبروت والملكوت مع اتصافه بالرحمة، لعلم أن خلق الشر لا يتعارض مع الكمال أبدًا، وأنه قد يقع الشر لحِكم أخرى مترتبة عليه، لا لأجل الشر ذاته.

فكما أن الأب يحب ابنه بالفطرة الإنسانية، فإنه قد يفعل به بعض الأفعال التي تعد شرًّا بالنسبة للابن في الظاهر، ولكنه يفعلها لمصلحته الصحية والحياتية.

وليس المقصود من هذا المثال إعطاء صورة مطابقة لفعل الله، ولا تشبيه خلق الله للشر بفعل الإنسان، وإنما المقصود منه توضيح الصورة العقلية الضرورية، وهي أن فعل الشر لا يلزم أن يكون ناتجا بالضرورة عن عدم الرحمة، بل قد يكون لكمال الرحمة والحكمة والعلم معًا، وبهذا يندفع اعتراض من يقول: إن الإنسان إنما يفعل الشر من أجل الحكمة لأنه ناقص القدرة، ولو كان كامل القدرة لما صح منه فعل ذلك الشر للحكمة، ووجه اندفاعه أن الفعل إنما يحكم عليه بما يتعلق به من الاعتبارات الوجودية، ولا علاقة له بقدرة فاعله، تمامًا ونقصانًا، فإن تعلقت به الاعتبارات الصالحة، فهو خير وإن كان في ظاهره شرًّا.

إن مثل من يعترض على الوجود الإلٰهي أو كماله بناءً على أن قضية الشر منافية للرحمة الكلية مثل من يتصور أن الأبوة ليست إلا الحب والرحمة فقط، فلما رأى الآباء يفعلون بعض الأمور الشديدة المؤلمة بأبنائهم بادر فأنكر الأبوة بالجملة؛ بحجة أنها منافية للحب والرحمة!!

والواجب على الناظرين لمن حاله بهذه الصورة وتصوراته منحرفة بهذا الشكل أن يقوموا أولا بتصحيح المفاهيم الخاطئة التي انطلق منها في الحكم على الأشياء الوجودية من حوله قبل أن يدخلوا معه في أي تفاصيل أخرى.

فالنظر الواقعي والدقيق في مجموع صفات الله الكمالية يثبت أنه لا تلازم بين وجود الشر وبين عدم الرحمة، فالرحيم قد يفعل ما هو شر في ظاهره لما يترتب عليه من المصلحة في الآن أو الآجل، فصفة الرحمة الإلٰهية إذن مرتبطة بشكل أساسي بصفة الحكمة وغيرها من الصفات، ولكن المعترضين دائمًا ينفرون من الوقوف عند الحكمة، وتراهم في كل حوار ونقاش يتهربون من النظر في مقتضيات الحكمة وتلازمها مع الرحمة، ويصرون على النظر إلى صفة الرحمة الإلٰهية من غير نظر إلى الحكمة، وهذا انحراف عن الجادة وتخبط في متاهات الانزلاق المعرفي، فإن خلق الله للكون وتدبيره له وتقديره لأحداثه قائم على الحكمة بشكل كبير جدًّا، فباب القدر كله قائم على الحكمة، وما أجمل ما ذكره ابن القيم حيث يقول عن باب القدر: «هو أحد أركان الإيمان، وقاعدة أساس الإحسان، والحكمة آخيته ـ محوره وصلبه ـ التي يرجع إليها، ويدور في جميع تصاريفه عليها»[1].

فأول ما يجب أن يوقف عليه المعترض بقضية الشر وينبه عليه ويلزم به الإقرار بتلازم الرحمة الإلٰهية مع الحكمة، وإلا فإن باب الحوار والنقاش سينفرط إلى غير اتجاه ولا مقصد.

● **الأمر الثاني**: إذا اتضح أن النظر إلى الكمال الإلٰهي يجب أن يكون بصورة متكاملة، وأنه لا يصح النظر إلى صفة الرحمة من غير استحضار جميع صفات الكمال الإلٰهي، فإننا لا بد أن نصحح خطأ آخر عند المعترض على الشر في الكون، وهو أن الكمال الإلٰهي لا يمكن أن يحيط به أحد بحال، وقد أقمنا

---

(١) شفاء العليل، ابن القيم (١/ ٤٤).

في أول الفصل الأدلة على أن البشر لا يمكنهم أن يحيطوا علما بكل كمالات الله وعمله.

ويتأكد عجزهم في مجال الحكمة والغايات؛ لكونه ألصق بالربوبية وأدق وأعمق، وقد كان هذا المعنى ظاهرًا جدًّا عند علماء المسلمين في أثناء مناقشتهم لقضية الشر، فحين ذكر ابن القيم سؤال الشر أشار إلى أن الجواب عليه مبني على أصول متعددة، ثم قال: «الأصل الأول: إثبات عموم علمه سبحانه وإحاطته بكل معلوم، وأنه لا تخفى عليه خافية، ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات والأرض، بل قد أحاط بكل شيء علما، وأحصى كل شيء عددًا... فنسبة علوم الخلائق إلى علمه سبحانه كنسبة قدرتهم إلى قدرته، وغناهم إلى غناه، وحكمتهم إلى حكمته، وإذا كان أعلم الخلق به على الإطلاق يقول: «لا أحصي ثناء عليك، أنت كما أثنيت على نفسك»، ويقول في دعاء الاستخارة: «فإنك تقدر ولا أقدر، وتعلم ولا أعلم، وأنت علام الغيوب»، ويقول سبحانه للملائكة: ﴿إِنِّيٓ أَعۡلَمُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾، ويقول سبحانه لأعلم الأمم وهم أمة محمد ﷺ: ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِتَالُ وَهُوَ كُرۡهٞ لَّكُمۡۖ وَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ شَرّٞ لَّكُمۡۚ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ وَأَنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ ٢١٦﴾، ويقول لأهل الكتاب: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ إِلَّا قَلِيلٗا﴾، وتقول رسله يوم القيامة حين يسألهم: ﴿مَاذَآ أُجِبۡتُمۡۖ قَالُواْ لَا عِلۡمَ لَنَآۖ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّٰمُ ٱلۡغُيُوبِ﴾، وهذا هو الأدب المطابق للحق في نفس الأمر، فإن علومهم وعلوم الخلائق تضمحل وتتلاشى في علمه سبحانه، كما يضمحل ضوء السراج الضعيف في عين الشمس»[1].

فالمؤمنون إذن في تعاملهم مع قضية الشر يستحضرون العظمة الإلٰهية من كل جوانبها، في العلم والقدرة والحكمة والجلال والجبروت.

ولكن المعترض على وجود الشر يغفل عن هذه الحقيقة، ويتصرف وكأنه يعترض على مخلوق محدود القدرة والعلم والحكمة، وكأنه يمكن له أو لغيره من البشر أن يحيطوا بعلم الله وحكمته وقدرته.

وهذا تصور باطل واعتقاد فاسد، فإن كل من آمن بأن الله هو الخالق للكون يلزمه بالضرورة العقلية أن يؤمن بعجزه عن إدراك كماله وعلمه وحكمته،

---

(١) شفاء العليل (٢/ ٥٢٩).

وما أجمل ما ذكره ابن القيم وأبلغه حين قال: «فمن أظلم الظلم وأبين الجهل وأقبح القبيح وأعظم القحة والجراءة أن يعترض من لا نسبة لعلمه إلى علوم الناس التي لا نسبة لها إلى علوم الرسل التي لا نسبة لها إلى علم رب العالمين عليه، ويقدح في حكمته، ويظن أن الصواب والأولى أن يكون غير ما جرى به قلمه، وسبق به علمه، وأن يكون الأمر بخلاف ذلك، فسبحان الله ربِّ العالمين! تنزيهًا لربوبيته وإلهيته وعظمته وجلاله عما لا يليق به من كل ما نسبه إليه الجاهلون الظالمون»[1].

واستحضار هذين الأمرين ـ أعني: تضافر الصفات الإلٰهية في تحقيق الكمال، واستحالة الإحاطة بعلم الله وحكمته ـ وحسن التصور لهما كافٍ في الجواب على الاعتراض بالشر في الكون، وإزالة الشبهة حوله، ومع ذلك فإنا سنزيد هذه القضية تفصيلًا وبيانًا؛ طلبا لجلاء الصورة ووضوح الحق، وذلك بالأمور التالية:

- **الأمر الثالث**: أن الاعتراض على الوجود الإلٰهي وكماله بالشر مبني على تصور خاطئ لطبيعة الوجود ذاته، فالمعترض بنى لنفسه تصورًا محددًا للوجود، ثم افترض أن حدوث الشر فيه مخالف للكمال والاستقامة.

والحقيقة أن الوجود متنوع كثيرًا في حقائقه وطبائعه، ويشترك في الكينونة فيه أنواع مختلفة من الحيوانات والنباتات وغيرها، وكل نوع منها لا بد أن تكون له فرصة في العيش والكينونة بالقدر الذي تستقر به جملة الحياة في الكون، وإن حصل الاختلاف والاضطراب في شيء منها، سيضطرب النظام الكوني في جملته.

ونتيجة للاختلاف الكبير بين طبائع الحيوانات ونمط عيشها كان وجود الألم والضرر جزءًا مهمًّا من الحياة، فلا يمكن أن تستقر الحياة وتتوازن القوى فيها إلا مع وجود الشر والألم، فالغزلان ـ مثلًا ـ لو لم يوجد نوع من الحيوانات يقوم بافتراسها لكثرت أعدادها إلى درجة أنها لا تجد لها طعامًا ولا شرابًا، فتضر بالغابات والمزارع، وكذلك الحشرات لو لم يوجد من الطيور وغيرها ما يقوم بافتراسها لكثرت أعدادها بشكل فظيع جدًّا، وأضرت بالحياة الإنسانية

---

(١) المرجع السابق (٢/ ٥٣٠).

والحيوانية والنباتية معًا، وكذلك الحال في كل أصناف الشرور التي نشهدها في العالم، فهي جزء أصيل من طبيعة الحياة، ومكون أساسي من مكوناتها، لا يمكن أن تسير الحياة إلا بها، فالتجارة بين الناس لا بد فيها من حصول نفع للكاسب وألم وشر ـ ولو كان قليلًا ـ للخاسر، وكذلك الحال في كثير من التعاملات بين الناس.

ومن الشواهد الواقعية التي تكشف حقيقة الكلام السابق ما ذكره عالم الوراثة والبيئة جون وليام كلونس، حيث يقول: «عندما نزل المهاجرون الأولون أستراليا لم يكن هنالك من الثدييات المشيمية إلا الدنجو، وهو كلب بري، ولما كان هؤلاء المهاجرون قد نزحوا من أوروبا فقد تذكروا ما كان يهيئه لهم صيد الأرانب من فرصة طيبة لممارسة الصيد والرياضة، وفي محاولة لتحسين الطبيعة في أستراليا استورد توماس أوستين نحو اثني عشر زوجا من الأرانب، وأطلقها هنالك، وكان ذلك في سنة ١٨٥٩م، ولم يكن لهذه الأرانب أعداء طبيعيون في أستراليا، ولذلك فقد تكاثرت بصورة مذهلة، وزاد عددها زيادة كبيرة فوق ما كان ينتظر، وكانت النتيجة سيئة للغاية.

فقد أحدثت الأرانب أضرارًا بالغة بتلك البلاد، حيث قضت على الحشائش والمراعي التي ترعاها الأغنام، وقد بذلت محاولات عديدة للسيطرة على الأرانب، وبنيت أسوار عبر القارة في كوينزلاند بلغ امتدادها ٧٠٠٠ ميل، ومع ذلك ثبت عدم فائدتها، فقد استطاعت الأرانب أن تتخطاها، ثم استخدم نوع من الطعم السام، ولكن هذه المحاولة باءت هي الأخرى بالفشل، ولم يمكن الوصول إلى حل إلا في السنوات الأخيرة، وكان ذلك باستخدام فيروس خاص يسبب مرضًا قتّالًا لهذه الأرانب هو مرض الحرض المخاطي، وقد لا يكون هذا هو الحل الأخير، فقد أخذنا نسمع أخيرًا عن ظهور أرانب حصينة، لديها مقاومة كبيرة لهذا المرض في أستراليا، ومع ذلك فقد أدى انخفاض عدد الأرانب هنالك إلى منافع جمة، وتحولت مناطق البراري القاحلة والجبال المقفرة التي بقيت مجدبة عشرات السنين إلى مروج خضر يانعة، وقد ترتب على ذلك زيادة في الإيراد من صناعة الأغنام وحدها قدرت في سنة ١٩٥٢م ـ ١٩٥٣م بما يبلغ ٨٤ مليون جنية»[١].

(١) الله يتجلى في عصر العلم، تحرير جون كلوفرمونسيما (٥٥).

والتعامل مع قضية الشر باستحضار التنوع الكوني الضروري يسميه الأستاذ عباس العقاد: «حل التكافل بين أجزاء الوجود»، ويقول في توضيحه: «خلاصة الحل الذي نطلق عليه اسم: حل التكافل بين أجزاء الوجود أن المعتقدين به يرون أن الشر لا يناقض الخير في جوهره، ولكنه جزء متمم له أو شرط لازم لتحققه، فلا معنى للشجاعة بغير الخطر، ولا معنى للكرم بغير الحاجة، ولا معنى للصبر بغير الشدة، ولا معنى لفضيلة من الفضائل بغير نقيصة تقابلها وترجع عليها»[١].

فالمعترض على الوجود الإلٰهي بقضية الشر هو في الحقيقة لا يعترض على موطن الشر فقط، وإنما يعترض على طبيعة الخلق كله، ويعترض على المسار العام لكل الوجود، ويعترض على قوانين الحياة جميعها، فإنه لو لم يخلق الله الكون بهذه الصورة التي هو عليها لكان خلقًا آخر مختلفًا في طبيعته وقوانينه ومساره، فالمعترض بلغ من العتو والتكبر والاعتداد بفكره وعقله إلى درجة بلغت به أن يصل إلى الاعتراض على نظام الوجود كله، وطبيعته الإجمالية كلها.

وكان علماء الإسلام على علم عميق بهذه الحقيقة ومقتضياتها، فقد سأل ابن القيم شيخه ابن تيمية فقال له: «من الممكن خلق هذه الأمور مجردة عن المفاسد مشتملة على المصلحة الخالصة! فقال: خلق هذه الطبيعة بدون لوازمها ممتنع، فإن وجود الملزوم بدون لازمه محال، ولو خلقت على غير هذا الوجه لكانت غير هذه، ولكان عالَمًا آخر غير هذا، قال: ومن الأشياء ما تكون ذاته مستلزمة لنوع من الأمور لا ينفك عنه ـ كالحركة مثلًا المستلزمة لكونها لا تبقى ـ، فإذا قيل: لِمَ لَمْ تخلق الحركة المعينة باقية؟ قيل: لأن ذات الحركة تتضمن النقلة من مكان إلى مكان، والتحول من حال إلى حال، فإذا قدر ما ليس كذلك لم يكن حركة»[٢].

ويزيد ابن القيم هذه القضية وضوحًا وتفصيلًا، فيذكر أن من يفترض خلو العالم من الشر، ويجعل وجوده منافيًا للحكمة «بمنزلة أن يقال: هلا تجرد الغيث والأنهار عما يحصل به من تغريق وتعويق وتخريب وأذى؟! وهلا تجردت

---

(١) حقائق الإسلام وأباطيل خصومه (٧).

(٢) طريق الهجرتين وباب السعادتين (٢١٤).

الشمس عما يحصل منها من حر وسموم وأذى؟! وهلا تجردت طبيعة الحيوان عما يحصل له من ألم وموت وغير ذلك؟! وهلا تجردت الولادة عن مشقة الحمل والطلق وألم الوضع؟! هلا تجرد بدن الإنسان عن قبوله للآلام والأوجاع واختلاف الطبائع الموجبة لتغير أحواله؟! وهلا تجردت فصول العام عما يحدث فيها من البرد الشديد القاتل والحر الشديد المؤذي؟! فهل يقبل عاقل هذا السؤال أو يورده؟! وهل هذا إلا بمنزلة أن يقال: لم كان المخلوق فقيرًا محتاجًا، والفقر والحاجة صفة نقص؟! فهلا تجرد منها، وخلعت عليه خلعة الغنى المطلق والكمال المطلق؟! فهل يكون مخلوقًا إذا كان غنيًّا غنى مطلقًا؟! ومعلوم أن لوازم الخلق لا بد منها فيها، ولا بد للعلو من سفل»[1].

ويوضح ابن القيم الصورة بمثال واقعي، فيذكر أن طبيعة الوجود مثل «دولاب أَو طاحون شديد الدوران، أي شيء خطفه أَلقاه تحته وأَفسده، وعنده قيِّمه الذي يديره، وقد أَحكم أَمره لينتفع به ولا يضر أَحدًا، فربما جاءَ الغِر الذي لا يعرف، فيتقرب منه، فيخرق ثوبه أو بدنه، أو يؤذيه، فإذا قيل لصاحبه: لِمَلم تجعله ساكنًا لا يؤذي من اقترب منه؟! قال: هذه الصفة اللازمة التي كان بها دولابًا وطاحونًا، ولو جُعل على غير هذه الصفة لم تحصل به الحكمة المطلوبة منه، وكذلك إذا أوقدنا نار الأَتون التي تحرق ما وقع فيها، وعندها وقاد حاذق يحشوها، فإذا غفل عنها أَفسدت، وإذا أَراد أحد أَن يقرب منها نهاه وحذره، فإذا استغفله من قرب منها حتى أَحرقته لم يقل لصاحب النار: هلا قللت حرها لئلا تفسد من يقرب منها وتحرقه؟! فإنه يقول: هذه صفتها التي لا يحصل المقصود منها إلا بها، ولو جعلتها دون ذلك لم تحرق أَحجار الكلس، ولم تطبخ الآجر، ولم تنضج الأَطعمة الغليظة، ونحو ذلك، فما يحصل من الدولاب والطاحون ومن النار من نفعها هو من فضل الله ورحمته، وما يحصل بها من شر هو من طبيعتها التي خلقت عليها، والتي لا تكون نارًا إلا بها، فلو خرجت عن تلك الطبيعة لم تكن نارًا»[2].

إن مثل من يعترض على وجود الشر في الكون مثل رجل دخل إلى

---

(١) المرجع السابق (٢١٨).

(٢) المرجع السابق (٢٢٤).

مستشفى جميل البنيان، متكامل الأجزاء والأدوات والمستلزمات، وأخذ يتجول فيه، ويظهر تعجبه وفرحه، ولكن حين دخل غرفة العمليات، ورأى أدوات القطع والبتر، أخذ يتذمر ويقدح في كمال ذلك المستشفى وكماله، بحجة أن فيه ما يؤدي إلى الألم والشر، ولو كان كاملا حقًّا لما وجدت فيه تلك الأدوات!!

ولا بد من التأكيد أن المصير إلى هذا النوع من الجواب ليس ذهابًا إلى التعلق بالمجهول، وليس احتجاجا بالجهل العدمي، وليس فرارًا من الجواب على الإشكالات والاعتراضات، وإنما هو في حقيقته إرجاع إلى الأمور المحكمة، ومصير إلى الاحتكام إلى العلم اليقيني، فالعقلاء يسلّمون بوجود أشياء كثيرة، وإن لم يعلموا حقيقتها وحكمتها، ويؤمنون بأن الله يقدر على فعل أمور عظيمة، وإن لم يروا ذلك بأعينهم، اعتمادا منهم على ما هو مستقر في نفوسهم من العلم اليقيني بالمبادئ الفطرية وغيرها، وكذلك الحال مع أهل الخبرة من الناس، فإن العقلاء يسلمون بأن الطبيب الماهر الصادق لديه من القدرة والعلم ما يجعله يفعل أمورًا لا يعلمون لها حكمًا ولا فائدة، ومع ذلك فهم لا يقدحون في علمه وحكمته.

فلا يشترط في التسليم بذلك أن يشاهدوا حكمه التفصيلية أو يحسوها، فكذلك الحال في حكمة الله تعالى، فإنه لا يشترط في الإقرار بها أن يشاهد الناس الحكمة في كل أفعاله، وإنما يكفي الاعتقاد بكماله تعالى في علمه ورحمته وعدله وحكمته وجميع صفاته.

فإن قيل: إذا كان الله متّصفا بكمال القدرة فلا يمتنع عليه أن يجد طريقة لإظهار مقتضيات حكمته، وترتيب قوانين الكون من غير وجود الشر.

قيل: إن هذا السؤال فضلًا عما فيه من نقص في التصور وخطأ في افتراض وجود الملزوم بغير لازمه الضروري، فإنه ناشئ عن تكبر وغطرسة وتضخيم للذات الصغيرة الحقيرة، فحقيقته راجعة إلى أن محدود القدرة والعلم يفترض أن هناك طرقًا أخرى لتدبير الكون تكون أكمل مما وضعه الله، وأنه يمكن له أن يقترح على الله كامل العلم والقدرة فعل ذلك، وهذا منافٍ للعقل والمنطق.

• **الأمر الرابع، وهو في حقيقته مكمل للأمر السابق؛** وذلك أنا إذا تأملنا في الوجود بنظرة واسعة تستوعب الصورة الكاملة له، فإنا لا نجد فيه شرا محضا، فكل الشرور الواقعة شرور نسبية إضافية، فمع أن وجود الأمراض

بأنواعها والآلام بأصنافها شرور، إلا أن فيها مصالح متنوعة للحياة الإنسانية، فلولا وجودها لتعطلت مهمة الطب، وتضرر بذلك كل العاملين فيها، ولولا وجودها لما تطور الطب والبحث التجريبي في مجالات الأدوية، ولما توصل العلماء إلى الاكتشافات الطبية المفيدة للإنسان، وكذلك الزلازل والبراكين والأعاصير، فمع أن فيها شرورا لصنف من الناس، إلا أن فيها خيرات لأصناف آخرين، وكذلك وجود الظلم والإجرام، فمع أن فيه شرورا لصنف من الناس، إلا أن فيها مصالح لآخرين، فلولا وجود الظلم لما أمكن للناس معرفة العدل والخير، ولا عرفوا قيمة العدل وفضل الإحسان إلى الآخرين.

«فهذا الغيث الذي يحيي به الله البلاد والعباد والشجر والدواب، كم يحبس من مسافر، ويمنع من قصاد، ويهدم من بناء، ويعوق عن مصلحة، ولكن أين هذا مما يحصل به من المصالح؟! وهل هذه المفاسد في جنب مصالحه إلا كتفلة في بحر؟! وهل تعطيله لئلا تحصل به هذه المفاسد إلا موجبًا لأعظم المفاسد والهلاك؟! وهذه الشمس التي سخرها الله لمنافع عباده، وإنضاج ثمارهم وأقواتهم، وتربية أبدانهم وأبدان الحيوانات والطير، وفيها من المنافع والمصالح ما فيها، كم تؤذى مسافرًا وغيره بحرّها، وكم تجفف رطوبة، وكم تعطش حيوانًا، وكم تحبس عن مصلحة، وكم تشف من مورد، وتحرق من زرع، ولكن أين يقع هذا في جنب ما فيها من المنافع والمصالح الضرورية المكملة؟! فتعطيل الخير الكثير لأجل الشر اليسير شر كثير، وهو خلاف موجب الحكمة الذي تنزه الله سبحانه عنه»[1].

فالله تعالى لا يخلق شرًّا محضًا، ولا يوجد في خلقه شر كلي لا خير فيه بوجه من الوجوه؛ لأن خلق الشر المحض منافٍ للحكمة، وهو نوع من العبث الذي ينزه الله عنه، وكل الشرور التي توجد في الخلق فهي شرور إضافية نسبية[2].

وقد نبهنا الله إلى هذا المعنى في قصة موسى مع الخضر، فإن الخضر فعل

(١) طريق الهجرتين، ابن القيم (١/ ٢١٣).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٤/ ٢٢٦)، وشفاء العليل، ابن القيم (٢/ ٥٢٢)، والمقصد الأسمى في شرح أسماء الله الحسنى، الغزالي (٦٢ ـ ٦٣).

أفعالًا عديدة ظاهرها الشر، ولم يفهم موسى عليه السلام منها إلا أنها شر محض، ولكن الخضر كشف عن الخير الخفي الذي كان وراء أفعاله تلك، فأثبت له بأن ما فعله لم يكن شرًّا محضًا، وإنما هو شر نسبي إضافي، وقد علق الرازي على هذه الحادثة بقوله: «كل ما في العالم من محنة وبلية وألم ومشقة فهو وإن كان عذابًا وألمًا في الظاهر إلا أنه حكمة ورحمة في الحقيقة، وتحقيقه ما قيل في الحكمة: إن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير»[١].

• **الأمر الخامس**: أن الاعتراض بوجود الشر على وجود الله وكماله مبني على تصور خاطئ لطبيعة الحياة في الدنيا، فإن المعترض ينطلق من أن الغاية من الحياة تنحصر في الحصول على الملاذ، والظفر بالخير المطلق، الذي لا كدر فيه ولا ضرر، ولكن هذا التصور غير صحيح، فحياة الإنسان ليست منحصرة في حياته الدنيوية فقط، وإنما هناك نوع آخر من الحياة أكمل وأفضل وأجل، والحياة الدنيا ما هي إلا طريق ومعبر إلى تلك الحياة، فما يحصل للإنسان فيها لا يخرج في طبيعته عما يحصل لأي مسافر في طريقه من التعب والمشقة والألم.

وما أجمل ما عبر به الدكتور محمد الغزالي حيث يقول في سياق مخاطبته للملحد الذي اعترض على الوجود الإلٰهي بقضية الشر: «إنكم لا تعرفون طبيعة هذه الحياة الدنيا، ووظيفة البشر فيها، إنها معبر مؤقت إلى مستقر دائم، ولكي يجوز الإنسان هذا المعبر إلى إحدى خاتمتيه لا بد أن يبتلى بما يصقل معدنه ويهذب طباعه، وهذا الابتلاء فنون شتى، وعندما ينجح المؤمنون في التغلب على العقبات التي ملأت طريقهم، وتبقى صلتهم بالله واضحة مهما ترادفت البأساء والضراء، فإنهم يعودون إلى الله بعد تلك الرحلة الشاقة ليقول لهم: ﴿يَٰعِبَادِ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمُ ٱلْيَوْمَ وَلَآ أَنتُمْ تَحْزَنُونَ ﴿٦٨﴾﴾»[٢].

ثم إن الحياة في الأرض ليست خاصة بالإنسان، وإنما يشاركه فيها أنواع من الحيوانات وأصناف من النبات وغيرها، وكل تلك الأصناف والأنواع لا بد لها من الحصول على ما يناسب بقاءها.

• **الأمر السادس: أن الاعتماد على قضية الشر في إنكار وجود الله مبني**

---

(١) التفسير الكبير (١/٢٠٢).

(٢) قذائف الحق (٢٠١).

على القفز الحكمي؛ وذلك أن المعترض استنتج من وجود الشر أن الله غير موجود، وأنه ليس خالقا للكون، ولا يوجد أي ترابط عقلي أو منطقي بين مقدمات الدليل ونتيجته، فليس هناك تلازم بين وجود الشر وبين عدم وجود الله وخلقه للكون، فما الذي يمنع أن يكون الله موجودا ومريدا للشر في آن واحد، فعلى التسليم بمشكلة الشر، فإن غاية ما تدل عليه هي القدح في صفة من صفات الله، ولا يمكن أن تدل على امتناع خلقه للكون.

وقد أشار إلى هذا المعنى أنتوني فلو، فإنه ذكر أن معضلة الشر كانت أحد أسباب إلحاده، فلما رجع عن الإلحاد إلى الإيمان بالله قال معلقًا: «لا شك أن معضلة الشر والألم ـ التي كانت وراء اتجاهي إلى الإلحاد ـ تعتبر مشكلة لها وزنها عند الفلاسفة، لكني أيقنت أن عدم فهم هذه المشكلة لا ينبغي أن يلغي القناعة بوجود الإله، بعد أن أثبتت البراهين الفلسفية والعقلية والعلمية ذلك الوجود، إن وجود الشر والألم في حياة البشر له علاقة بصفات الإله، وليس وجود الله أو عدمه»[١].

وهذا الكلام يدل على **أمرين مهمين**:

الأول: أن استدلال الملاحدة على إنكار وجود الله بقضية الشر لا مسوغ له، وأنه متضمن لمغالطة القفز الحكمي، التي ينتقل فيها المستدل من المقدمات إلى النتيجة من غير وجود أي مسوغ وتلازم بينها.

والثاني: أنه على التسليم بأن قضية الشر مشكلة على الوجود الإلهي، فإنها معارضة بأدلة أقوى منها في الدلالة والثبوت، فهناك أدلة عقلية دلت على مقدمات الضرورة الحسية والاكتشافات العلمية المتتالية، فليس من المقبول في مناهج الاستدلال أن تترك الأدلة الأقوى والأظهر والأتقن إلى الأضعف والأخفى.

إن القفز الحكمي الذي كشفنا عنه في استدلال الملاحدة بقضية الشر واعتمادهم على الدليل الأضعف يدل على أن صنيعهم ذلك ليس قائما على الاستدلال العقلي المجرد، وإنما هو في حقيقته استدلال عاطفي نفسي، فالملحد يجد في نفسه تألما من الشر ونفرة من الألم، فيحول هذه الحالات النفسية إلى

---

(١) هناك إله ـ ضمن كتاب رحلة عقل ـ عمرو شريف (١٠٨).

دليل يزعم أنه نابع من العقل، ويستدل به على إنكار وجود الخالق الذي دلت عليه أدلة عقلية قاهرة، وما فعْلُه في الحقيقة إلا مشاعر نفسية وأحاسيس عاطفية.

ومما يدل على أن الاعتراض بوجود الشر ليس مستندًا على العقل وإنما على العاطفة النفسية أن المعترضين بها في العادة لا يعتمدون إلا على الشرور الحسية، ويعرضون تمام الإعراض عن الشرور المعنوية، التي قد تكون أضرارها أعظم على الحياة الإنسانية من الشرور الحسية، فلا تراهم يعترضون على الفساد الأخلاقي والكذب والخيانة والبخل والجشع والأنانية وشيوع الجهل والأمية، فهذه شرور عظيمة لها آثار عميقة على حياة الإنسان.

وفي الإشارة إلى أثر المنطلق النفسي العاطفي في الاعتراض بقضية الشر يقول الأستاذ محمود عباس العقاد بعد دراسة مطولة لمشكلة الشر: «ليس الشر إذن مشكلة كونية، ولا مشكلة عقلية، إذا أردنا بالمشكلة أنها شيء متناقض عصي على الفهم والإدراك، ولكنه في حقيقته مشكلة الهوى الإنساني، الذي يرفض الألم، ويتمنى أن يكون شعوره بالسرور غالبا على طبائع الأمور»(١).

إن مثل من يعترض على وجود الله بشبهة الشر مثل طفل في العاشرة من عمره حين رأى أباه يفعل أمورًا فيها آلام وأضرار عليه أو على بعض إخوانه قام معترضًا على أبيه، وادعى أن لديه دليلًا عقليًا على إنكار الأبوة مطلقًا، وحين سأله الناس عن حجته العقلية، ذكر أن الأب يجب أن يكون متصفًا بالرحمة والحنان على أبنائه، ولكنه رأى أباه يفعل ما يناقض تلك الصفات، فأخذ من ذلك دليلًا عقليًا على إنكار فكرة الأبوة من أصلها!!

• **الأمر السابع**: مما يدل على أن وجود الشر في الكون لا ينافي الوجود الإلٰهي ولا كماله أن الخير في الكون أكثر من الشر وأوسع منه، بل هو الأصل في الوجود، فالأصل في حياة الناس والحيوان والنبات الصحة والاستقامة، والأصل في الأرض الاستقامة والصلاحية للعيش وبناء الحضارات، وليس الزلازل والبراكين والأعاصير، فالشر مع وجوده إلا أنه طارئ وقليل مغمور في بحار ومحيطات الخير والصلاح المحيطة به من كل الجهات، يقول ابن القيم في بيان هذا المعنى: «ومن تأمل هذا الوجود علم أن الخير فيه غالب، وأن

---

(١) حقائق الإسلام وأباطيل خصومه (٩).

الأمراض وإن كثرت فالصحة أكثر منها، واللذات أكثر من الآلام، والعافية أعظم من البلاء، والغرق والحرق والهدم ونحوها وإن كثرت فالسلامة أكثر، ولو لم يوجد هذا القسم الذي خيره غالب لأجل ما يعرض فيه من الشر لفات الخير الغالب، وفوات الخير الغالب شر غالب، ومثال ذلك: النار؛ فإن في وجودها منافع كثيرة، وفيها مفاسد، لكن إذا قابلنا بين مصالحها ومفاسدها لم تكن لمفاسدها نسبة إلى مصالحها، وكذلك المطر والرياح والحر والبرد، وبالجملة فعناصر هذا العالم السفلي خيرها ممتزج بشرها، ولكن خيرها غالب، وأما العالم العلوي فبريء من ذلك»[1].

فمن كانت نفسه نافرة من وجود الشر القليل، فليعتبر بالخير الغالب عليه، وليجعل نفسه ناظرة إليه متأملة فيه، وليس صحيحًا ولا مقبولًا في قوانين العقل والمنطق أن ينظر الإنسان إلى الشيء الأقل وجودا، ثم يحكم به على الشيء الأكثر منه وجودًا وانتشارًا، ولا يقبل منه أن ينظر إلى الشيء المتعدد الزوايا من زاوية واحدة هي الأضعف والأقل، ويحكم بناءً عليها على كل الزوايا الأخرى، وهي الأقوى والأظهر.

• **الأمر الثامن: أن المعترضين على وجود الله وكماله بوقوع الشر في الكون وقعوا في مغالطة منطقية وانحراف استدلالي ظاهر**؛ وذلك أن العالم مشحون بالأفعال والصنائع الدالة على حكمة الخالق تعالى البالغة، وعلى رحمته الواسعة وفضله العميم، ولكنّ المعترضين أعرضوا عن كل تلك المشاهد والدلائل، وركزوا أنظارهم على بعض المشاهد التي لم تظهر لهم في الحكمة بصورة واضحة، وطفقوا يشككون في الوجود الإلٰهي وفي الكمال الرباني من خلالها.

وهذا الصنيع انحراف عن الجادة العلمية وانزلاق في مهاوي الضلال الاستدلالي، فالمنهج العملي الصحيح يستلزم أن يقاس المجهول على المعلوم، وأن يحمل المتشابه على المحكم، فكما أن في الكلام محكمًا ومتشابهًا، والعقلاء يفهمون المتشابه بناءً على المحكم، ويحملونه عليه، فكذلك الأفعال الواقعية فيها المحكم وفيها المتشابه، وطريقة العقلاء تقتضي أن تحمل الأفعال

---

(١) شفاء العليل (٢/ ٥٢٢).

المتشابهة على المحكم، وتفهم بناءً على مقتضاها، وفي بيان هذه المنهجية العقلية يقول ابن القيم: «العقلاء قاطبة متفقون على أن الفاعل إذا فعل أفعالا ظهرت فيها حكمته، ووقعت على أتم الوجوه، وأوفقها للمصالح المقصودة بها، ثم إذا رأوا أفعاله قد تكررت كذلك، ثم جاءهم من أفعاله ما لا يعلمون وجه حكمته فيه، لم يسعهم غير التسليم لما عرفوا من حكمته، واستقر في عقولهم منها، وردوا منها ما جهلوه إلى محكم ما علموه، هكذا نجد أرباب كل صناعة مع أستاذهم»[١].

فالمنهج العقلي الصحيح يوجب على من رأى في مشاهد الكون أمورًا لم يفهم حكمتها ولم تظهر له غايتها، يوجب عليه إرجاع ذلك إلى ما يراه من مشاهد الإحكام الأخرى، التي هي أكثر في العدد، وأظهر في الدلالة، ويقر بأن الله تعالى المتصف بالحكمة والعلم لا يفعل شيئًا بلا غاية ولا حكمة مرجوة منه، يقول الزمخشري في بيان هذا المعنى: «قد علمنا أنّ الله حكيم عالم بقبح القبيح، عالم بغناه عنه، فقد علمنا أن أفعاله كلها حسنة، وخلق فاعل القبيح فعله، فوجب أن يكون حسنًا، وأن يكون له وجه حسن، وخفاء وجه الحسن علينا لا يقدح في حسنه، كما لا يقدح في حسن أكثر مخلوقاته جهلُنا بداعي الحكمة إلى خلقها»[٢].

ولكنّ المعترضين على وجود الله وكماله بقضية الشر غفلوا عن هذه المنهجية العقلية، وانتهكوا مقتضياتها، وانزلقوا إلى متاهات الاستدلال الباطلة الفاسدة.

إن مثل من يعترض على الوجود الإلٰهي والكمال الرباني بقضية الشر مثل رجال من عوام الناس دخلوا مدينة كبيرة، فرأوا فيها أنواعًا من التصاميم المبهرة، وأشكالًا من التراكيب المتقنة، وصنوفًا من الفن المعماري الدقيق، ولكنهم أثناء تجولهم في المدينة رأوا في بعض أجزائها أشياء لم يعرفوا لها حكمة، ولم يدركوا لها مغزى، فأخذ بعضهم يشكك في وجود الباني لهذه المدينة من حيث الأصل، وبعضهم أخذ يشكك في حكمته وعلمه ومهارته!

---

(١) شفاء العليل (٦٠٦).
(٢) الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل (٤/٥٤٨).

ولا يشك عاقل أن صنيع أولئك الرجال العوام منافٍ للعقل والمنطق، ومناقض للحكمة والبصيرة، واعتراض المعتمدين على قضية الشر لا يختلف عن حالهم، بل هو في الحقيقة أشد وأشنع؛ لأن انحرافهم متعلق بأفعال الله وصنعه.

• **الأمر التاسع**: فضلًا عن كثرة الأخطاء التي وقع فيها المعترضون على وجود الله وكماله بقضية الشر، وضخامة الأغلاط الاستدلالية والمنهجية التي تلبس بها صنيعهم، إلا أنهم فوق ذلك كله لم يسلموا من الوقوع في التناقض.

فإن كثيرًا من أتباع التيار الإلحادي ينكرون المبادئ الكلية والقيم المطلقة، ويرون كل شيء نسبيا، فلا توجد قيمة مطلقة، ولا يوجد خير مطلق، ولا شر مطلق، ولا صفة محمودة بإطلاق، ولا مذمومة بإطلاق، وهذا الاعتقاد يبطل عليهم اعتمادهم على قضية الشر؛ لأن الحكم على الشيء بأنه شر وألم يستوجب وجود الخير المطلق الذي يحكم بناءً عليه، وعلى مقتضياته بوجود الشر، فإذا لم يوجد خير مطلق، وكان كل شيء نسبيًّا، فإنه لا يمكن الاعتراض على أحد بالشر أبدًا؛ لكونه نقيض الخير.

ولأجل هذا المعنى فقد قلب بعض الفلاسفة المعاصرين ـ وهو بيترج ونكريفت ـ الدعوى على أتباع التيار الإلحادي، وجعل اعتقادهم بوجود الشر دليلًا على وجود الله، بحجة أن الملحد حين يحكم على شيء بأنه شر يجب أن لا يقع «معناه أن لديه مفهومًا عما يجب أن يكون، وأن هذا المفهوم يقابل شيئًا واقعيًّا، وهذه حقيقة اسمها الخير الأسمى، حسنًا. . إنها اسم آخر لله، فإن لم يكن الله موجودًا فمن أين جئنا بمعيار الخير الذي يحكم به على الشر بأنه شر؟!»[1].

الطريقة الصحيحة في التعامل مع قضية الشر:

إذا تبين أن المعترضين على وجود الله وكماله بقضية الشر وقعوا في أغلاط عقلية ومنهجية كبيرة، وانكشف أن موقفهم من وقوع الشر خطأ وانحراف عن الجادة، فما الموقف الصحيح الذي يجب على الإنسان عمومًا، وعلى المسلم خصوصًا الالتزام به حتى يسلم من تلك الأغلاط والأخطاء، ويكون سائرًا على الجادة العلمية؟

---

(١) القضية الخالق، لي ستروبل (٤١).

مع أن معالم المنهج الصحيح في التعامل مع قضية الشر قد اتضحت في أثناء نقض موقف التيار المعتمد على شبهة الشر، إلا أننا سنزيدها هنا إيضاحًا وتفصيلًا؛ طلبًا لرفع الإشكال، وبيان الصورة بأكبر قدر ممكن من البيان، فالأمور التي تنضبط بها الرؤية الصحيحة من قضية الشر ترجع إلى **الأصول التالية**:

* **الأصل الأول**: أن الله تعالى لا يفعل شيئًا في هذا الكون إلا لحكمة وغاية حميدة، فمن المستبعد عقلًا أن يقوم شخص عاقل وحكيم بإنشاء مدينة كبيرة جدًّا، فيها أنواع من الإتقان، وألوان من الفن والجمال والدقة، فتكون متكاملة الأركان، مشتملة على كل الأنظمة والقوانين البارعة، ثم يكون بناؤه لذلك كله مجرد عبث لا داعي له ولا غرض منه، فإن من يفعل ذلك بدون حكمة ولا غاية حميدة لا يكون من العقلاء، ولا يعد فعله ممدوحًا عند النبهاء، بل سيكون مذمومًا عند جميع الفطناء.

فكذلك الحال في خلق الكون بأجمعه ـ ولله المثل الأعلى والأجل ـ، فإنه يستحيل في العقل أن يكون إيجاده سبحانه لهذا الكون العظيم الفسيح المبهر، المشتمل على الأنظمة البديعة والقوانين الدقيقة والإتقان الباهر والإحكام الرائع، بغير حكمة ولا غاية ولا قصد، فوقوع هذا الأمر لا يليق بالكمال الإلٰهي والجلال الرباني.

إن كمال الرب تعالى وجلاله وحكمته وعدله ورحمته وقدرته وإحسانه وحمده ومجده وحقائق أسمائه الحسنى تمنع كون أفعاله صادرة منه لا لحكمة ولا لغاية مطلوبة، وجميع أسمائه الحسنى تنفي ذلك وتشهد ببطلانه[1].

* **الأصل الثاني**: إذا اعتقد الإنسان بأن الله لا يفعل شيئًا إلا لحكمة وغاية ومقصد، فإنه يجب عليه أن يعتقد أنه لا يمكن للبشر أن يحيطوا بكمال الله في علمه وحكمته، ويستحيل عليهم أن يعلموا بكل مقاصد الله في خلق الكون وأحداثه، وقد أثبتنا صدق ذلك بأدلة متعددة في أول الفصل بما يغني عن إعادته هنا.

ومع أن قدرة البشر لا يمكن أن تحيط بتفاصيل العلم الإلٰهي، فإنه ليس من

---

(١) انظر: شفاء العليل، ابن القيم (٢/ ٥٧١).

الحكمة أن يُطلع الله تعالى الناس على جميع غايته، فإن ذلك منافٍ لكمال الملك والقهر والجلال والجبروت، التي هي صفات ضرورية من صفات الله تعالى، فكماله يأبى إطلاع خلقه على جميع حكمته، وحكمته تمنع إطلاع خلقه على جميع حكمته، بل الواحد منا لو أطلع غيره على جميع شأنه وأمره عد سفيهًا جاهلًا، وشأن الرب أعظم من أن يطلع كل واحد من خلقه على تفاصيل حكمته[1].

* **الأصل الثالث**: مع أن الإنسان يجب عليه أن يعتقد بأنه لا يستطيع الإحاطة بحكم الله وغاياتها من الشرور الواقعة في الكون إلا أن الشرور نوعان: نوعي مكن للبشر معرفة الحكمة منه، ونوع لا يمكن للبشر معرفة الحكمة منه.

فالله ﷻ قد أظهر بعض حكمه في خلقه وأخفى بعضها، والواجب على العاقل أن يستدل بما أظهر الله على ما أخفى، فالحِكم الظاهرة من خلق الله كافية في تأسيس اليقين بأن الله تعالى لا يفعل في الكون إلا ما هو خير وصلاح.

* **الأصل الرابع**: أن الكمال الإلٰهي يستوجب تعدد أصناف الموجودات واختلاف طبائعها، فاتصافه بالقدرة يستوجب وجود الخلق، ووجود المتضادات في الكون، واتصافه بالإحسان يستوجب وجود العطاء، واتصافه بالجلال يستوجب ظهور معاني الجلال والملك، واتصافه بالعفو يستوجب وجود المخطئ والمذنب، واتصافه بالعدل يستوجب وجود الظالمين والمظلومين، وكذلك الحال في كل معاني الكمال الإلٰهي.

وبناء عليه، فإن وجود الشر الإضافي النسبي في الموجودات أمر ضروري، وحَدَث لازم في الوجود؛ لأنه بوقوع جنسه تنجلي عدد من الكمالات الإلٰهية، كالقدرة على حق المتضادات، وانجلاء معاني الملك والجلال والجبروت وغيرها[2].

* **الأصل الخامس**: أن التكليف الإلٰهي بالشرائع التعبدية لا يقوم إلا على حرية الاختيار والإرادة، ولو جعل الله الناس كلهم مجبرين على أعمالهم لما صح في العقل أن يكلف العباد بالطاعات، بل لما صح أن يكلف أحدًا بأي فعل في حياته.

---

(١) انظر: شفاء العليل، ابن القيم (٢/ ٦٠٥).

(٢) انظر: شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز (١/ ٣٢٩ ـ ٣٣٠).

وضرورة اتصاف الإنسان بحرية الإرادة والاختيار تستلزم وجود الصواب والخطأ، والقدرة على فعل الخير وفعل الشر، فالإنسان يملك إرادة وقدرة على فعل الخير والحسن، وعلى فعل الشر والقبيح، وهذا يقتضي ضرورة صدور الشر من الإنسان، وحدوثه منه في الواقع، وبذلك يحصل التفاضل بين الناس، ويتحقق التمايز بين الأشرار والأخيار.

فلو لم يعط الله الناس حرية الإرادة الملازمة لوقوع الشر والمقتضية له لما تحققت المصالح المتعلقة بحياة الإنسان جملة، فوجود الشر الصادر من الإنسان إذن ضرورة واقعية لا بد منها.

الاعتراض الرابع: إشكالية التعارض بين التقدير السابق وبين التكليف بالأعمال الدينية:

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أنه إذا كان الله قدر كل شيء قبل خلق السمٰوات والأرض وكتبه في اللوح المحفوظ، فهذا يعني أن كل شيء سيقع كما قدره الله وكتبه، فكيف يصح مع ذلك أن يكلف الله الإنسان بالعبادات ويحاسبه عليها ثوابًا وعقابًا؟!

وهذا الاعتراض يطرح عادة في صورتين:

الصورة الأولى: في مقام الاعتراض على العلم الإلٰهي، وذلك أنه إذا كان الله يعلم كل شيء، ويعلم ماذا سيفعل الإنسان في كل حياته قبل أن يخلقه، فيكف يصح في العقل أن يكلفه بالعبادة ويحاسبه على أفعاله؟!

فإنا إذا قلنا: إن العبد لا يمكنه أن يخالف ما علمه الله عنه، فهو في الحقيقة مجبور على أفعاله، وسيكون عقاب الله له منافيا للعدل والرحمة، وإن قلنا: إن العبد بما يتصف به من إرادة واختيار يمكنه أن يفعل خلاف ما علمه الله، فهذا يستلزم نسبة الجهل إلى الله، ففي كِلا الحالين لا يخلو الأمر من نسبة النقص إلى الخالق.

وكذلك إذا كان الله يعلم المؤمن من الكافر، ويميز بينهما بعلمه السابق، فما فائدة التكليف حينئذ؟!

الصورة الثانية: في مقام الاعتراض على المشيئة الإلٰهية، وذلك أنه إذا كان الله شاء كل شيء، ولا يخرج شيء في الوجود عن مشيئته السابقة، فكيف

يصح في العقل أن يكلف الله الإنسان بالعبادة ويحاسبه على أفعاله؟!

فإن قلنا: إن العبد لا يمكنه أن يخالف ما اقتضته مشيئة الله، فهو في الحقيقة مجبور على أفعاله، وسيكون عقاب الله له منافيا للعدل، وإن قلنا: إن العبد بما يتصف به من إرادة واختيار يمكنه أن يفعل خلاف ما اقتضته مشيئة الله، فهو يستلزم نسبة العجز إلى الله، ففي كِلا الحالين لا يخلو الأمر من نسبة النقص إلى الله.

وكذلك إذا كان الله شاء كل الأفعال التي تصدر من العباد: أفعال المؤمنين وأفعال الكافرين، فما فائدة التكليف إذن؟!

وفي ابتداء النقاش لهذا الاعتراض لا بد من التنبيه على أن هذه القضية ليست جديدة على أهل الأديان وخصوصا دين الإسلام، وليست من ابتكارات الناقدين للأديان في عصرنا، فالبحث في العلاقة بين تقدير الله السابق وشرع الله المنزل من أكثر القضايا التي دار حولها الجدل والحوار والخلاف بين علماء المسلمين، وهي أظهر الأبواب التي أوسعوا فيها البحث والتأمل والنظر، وقدموا فيها أفكارًا متنوعة ومختلفة.

ثم إن البحث في هذه القضية متأخر عن البحث في قضية وجود الله، وقائم على الإقرار بخلق الله للكون وربوبيته له، فإيمان المؤمنين بالتقدير السابق وعظمته مبنى على إيمانهم بوجود الله وخلقه للكون، والإقرار بعظمته وجلاله وجبروته وكماله، ولا بد من استحضار هذا المعنى في النظر في هذه القضية وتفصيلاته، فهو من أقوى ما يساعد على فهم غوامضها، وتجلية شدائدها.

وإذا كان الإنسان عاجزًا عن الإحاطة بكمال الله وجلاله وعظمته، فإنه سيكون عاجزًا لا محالة عن الإحاطة بأسرار التقدير السابق؛ لأن التقدير من أخص خصائص الربوبية والجلال والكمال، فمن يتطلب معرفة جميع أسرار التقدير السابق فهو في الحقيقة يتطلب معرفة حقيقة الكمال الإلٰهي والجلال الرباني، وهذا أمر يتعذر على العقول البشرية البلوغ إليه، ولأجل هذا أرشد النبي ﷺ إلى التعامل الصحيح مع قضية التقدير الإلٰهي، فقال: «إذا ذكر القدر فأمسكوا»[1]، والأمر بالإمساك عن الخوض في القدر هو نهي عن الدخول في

---

(١) أخرجه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة، رقم (٢٣٥١)، والبيهقي في القضاء والقدر، رقم (٤٤٤).

أسرار القدر وحِكمه؛ لكون الإنسان عاجزًا عن إدراك كنه ذلك، فالتقدير مرتبط بالكمال الإلٰهي وبمعاني الربوبية، وعقل الإنسان وقدرته قاصران عن إدراك ذلك، وهذه حقيقة وجودية ظاهرة الجلاء.

ولكنّ المعترضين على الأديان يعرضون عن تلك الحقيقة الترابطية بين التقدير والعظمة الإلٰهية، فيتعاملون مع الله كما لو أنه ملك من ملوك الدنيا، ويغفلون عن كمالاته وعظمته وجلاله، وينتقدون المؤمنين على هذا الأساس، وبعض أتباع الأديان ينساق معهم في هذا التغافل، فيقع في بحث هذه القضية كثير من الغلط والانحراف عن الجادة البحثية.

فأول أمر لا بد من تنبيه المعترض إليه وإيقافه عليه هو أن المؤمنين حين آمنوا بتقدير الله السابق ووجوب الخضوع له لم يكن ذلك منهم مجرد عاطفة نفسية، ولا مجرد اختيار مذهبي فقط، وإنما هو اعتقاد مبني على أصول عقلية ووجودية جليلة، ترجع كلها إلى ثبوت الكمال العظيم لله تعالى، الذي لا يمكن للبشر الإحاطة به.

وأول خطوة منهجية واجبة في النقاش حول قضية التقدير السابق أن ينبه المعترض على أنه لا يعترض على أفعال ملك من ملوك الدنيا، وإنما يعترض على خالق السمٰوات والأرض، المتصف بالكمال العظيم والجلال الكبير، الذي يعجز البشر عن الإحاطة به، فلا بد أن يقر بهذه الحقيقة ويستحضرها في النقاش، وإن لم يؤمن بها.

فمع استحضار المعاني السابقة في العلاقة بين التقدير السابق وتكليف الله للناس بالعبادات يتجلى الجواب عن ذلك الاعتراض بالأصول التالية:

* **الأصل الأول**: أن الله ﷻ لا بد أن يكون عالمًا بكل شيء في هذا الوجود، ومقدرًا له ومدبرًا، فهذا الأمر من المقتضيات الضرورية لاتصافه بصفة الخلق التي لا يمكن الانفصال عنها، فلا يمكن أن يوجد شيء في الكون خارج عن علمه وقدرته وإرادته؛ فالله تعالى هو المصدر الأول لكل حدث يجري في الكون، وهو أساسه، فلا بد أن يكون عالمًا به، قادرًا عليه.

وأفعال العباد وما يصدر منهم من أعمال لا تخرج عن هذه الكلية، لكون الإنسان جزءًا من الكون، وأفعاله حدث من أحداثه، فلا بد أن يكون الله عالمًا بها، وقادرًا عليها، ومريدًا لها.

ومن المستحيل أبدًا أن يكون الله خالقًا لأصل الكون ومادته وأحداثه، وعالمًا بها، ثم لا يكون خالقًا لأفعال العباد، ولا يكون عالمًا بها، فما ثبت للأصل ثبت للفرع، وما ثبت للجزء ثبت لكل الأجزاء المشابهة له.

* **الأصل الثاني**: أن علم الله ومشيئته غيب محض بالنسبة للإنسان، فلا يمكن للإنسان البتة أن يعرف علم الله وقدرته، وما شاءه في خلقه، وأراده في الكون قبل وجود الأحداث.

وإذا كان علم الله وتقديره غيبًا محضًا، فإنه لا يصح في العقل أن يحدد الإنسان شيئًا منه البتة؛ لأن ذلك من العبث والسفسطة التي لا تقوم على قاعدة سليمة ولا أساس مستقيم.

ومقتضى ذلك أنه لا يصح للإنسان أن يشتغل بمعرفة علم الله وتقديره السابق، ولا أن ينهك نفسه في البحث عما أخفاه الله من علمه، وقد أرشد النبي ﷺ الناس إلى هذا الأصل العظيم، فعن أبي عبد الرحمٰن السلمي عن علي رضي الله عنه قال: كنا مع النبي ﷺ في بقيع الغرقد في جنازة فقال: «**ما منكم من أحد إلا وقد كتب مقعده من الجنة، ومقعده من النار**»، فقالوا: يا رسول الله، أفلا نتكل؟! فقال: «**اعملوا؛ فكل ميسر**»[١].

وهذا القول من النبي ﷺ إرشاد إلى الطريق الصحيح في التعامل مع التقدير السابق، ويتحصل في أنه لا ينبغي للإنسان أن يُشغل نفسه بما قدره الله عليه في العلم السابق؛ لكون ذلك أمرًا غيبيًّا محضًا، وسرًّا بعيد الأغوار، لا يمكنه إدراكه، ولا الوصول إليه، فليس من العقل أن يشغل الإنسان نفسه ويجهدها في البحث عما كتبه الله له أو لغيره، فإنه لن يستطيع الوصول إلى ذلك أبدًا، وعليه أن يشتغل بما يدرك ويتيقن بقدرته عليه واختياره له.

وقد قال علي رضي الله عنه: «القدر سر الله فلا نكشفه». ويعني بذلك: فلا تحاول كشفه ومعرفته، فهو ليس مما يقدر عليه أحد. ويسمي الطحاوي ذلك بالعلم المفقود، الذي طواه الله عن كل الخلق، فلا يعلمه ملك مقرب، ولا نبي مرسل[٢].

---

(١) أخرجه البخاري، رقم (٤٩٤٥).

(٢) انظر في كلام الطحاوي وأثر علي بن أبي طالب: شرح الطحاوية، ابن أبي العز (٢٧٧).

* **الأصل الثالث**: أن الله ربط كل شيء في الوجود بأسباب خاصة به لا يتحصل إلا بها، فجرت سُنَّة الله تعالى الكونية على الترابط السببي بين أحداث الكون، ولا يستثنى من هذه السنة شيء البتة، فكما أن أحداث الدنيا الطبيعية، خيرها وشرها، لا تحصل إلا بأسباب معلومة محددة، فكذلك أحداث الآخرة، خيرها وشرها، لا تحصل إلا بأسباب معلومة محددة.

ومع أن كل أحداث الدنيا مقدرة مكتوبة، فإن الله ربطها بأسبابها، وعلق حدوثها بتحقق تلك الأسباب، فكذلك الشأن في أحداث الآخرة، فمع كونها مقدرة مكتوبة، فهي مربوطة بأسبابها[1].

فقاعدة الأسباب إذن شاملة لكل الأحداث الدنيوية والأخروية، ولا فرق بينها، وفائدة هذا الأصل في قضيتنا أن الخير والشر في الآخرة لا بد له من أسباب توجبها، ولا بد أن تكون تلك الأسباب راجعة إلى الإنسان حتى يمكن أن يتعلق به الثواب والعقاب.

* **الأصل الرابع**: كما أن الله تعالى علم تفاصيل كل شيء في الوجود وقدرها وشاءها، فإنه أعطى الإنسان الإرادة والاختيار، فخلقه خلقة مختلفة عن سائر المخلوقات، بحيث إن كل إنسان يملك إرادة يستطيع بها الترجيح بين الخيارات المختلفة، وقدرة يستطيع بها التأثير في الأحداث، وتحقيق الخيار الذي ترجحه إرادته.

وتحقق حرية الإرادة والاختيار في الإنسان في تحديد أفعاله أمر فطري ضروري، يجده كل إنسان في داخل نفسه، فالأسوياء من العقلاء يفرقون بين الأفعال التي يفعلها المرء بإرادته واختياره، كالأكل والشرب والبيع والشراء والنكاح وغيرها، وبين الأفعال التي تقع منه من غير اختيار ولا إرادة، كالسقوط من السطح والارتعاش من البرد والحمى، فيمدحونه ويذمونه على النوع الأول، ويرتبون عليه جميع الآثار القانونية، ولا يفعلون ذلك في النوع الثاني، ولو كان العقلاء يساوون بين النوعين لبطلت جميع الأحكام القانونية، وفسدت جميع التعاملات الإنسانية.

والأفعال العبادية في الإسلام لا تختلف في طبيعتها عن الأفعال العادية؛

---

(١) انظر: شفاء العليل، ابن القيم (١/ ١٢٠).

لأن كلا منها فعل صادر من الإنسان، وهو جزء من أجزاء الكون، فإذا ثبت أن الإنسان له حرية واختيار في أفعاله العادية المتاحة له، ولا يجد في ذلك شكا أو ترددا، فكذلك الحال في أفعاله العبادية؛ لكونها متفقة مع تلك الأفعال في طبيعتها وماهيتها.

والنصوص الشرعية في الإسلام جاءت على هذا الأساس، فتعاملت مع الأفعال الإنسانية على أنها أمور حادثة باختيار الإنسان وإرادته، وأنها كسب له وعمل من أعماله، كما قال تعالى: ﴿مَّنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَسَآءَ فَعَلَيْهَا ۗ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴿٤٦﴾﴾ [فصلت: ٤٦]، وقال تعالى: ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمْ أَن يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ ﴿٣٧﴾﴾ [المدثر: ٣٧]، وقال تعالى: ﴿مِنكُم مَّن يُرِيدُ ٱلدُّنْيَا وَمِنكُم مَّن يُرِيدُ ٱلْءَاخِرَةَ﴾ [آل عمران: ١٥٢].

ولكن التقرير السابق يُشكل عليه نصوص كثيرة في القرآن والسُّنَّة، تدل في ظاهرها على أن مشيئة الله هي المؤثرة في الوجود، وأن الإنسان لا يمكنه الخروج عنها أبدا، وتدل على أن الله هو الذي شاء الكفر والضلال والانحراف وغيرها من الأوصاف، مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿٣٠﴾﴾ [الإنسان: ٣٠]، وقوله تعالى: ﴿فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ ٱلضَّلَٰلَةُ﴾ [الأعراف: ٣٠]، وقوله تعالى: ﴿مَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِى ۖ وَمَن يُضْلِلْ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ ﴿١٧٨﴾﴾ [الأعراف: ١٧٨]، وغيرها من الآيات الكثيرة في هذا المعنى.

والجواب على هذا الإشكال يتطلب تفصيلًا وتفريعًا مطولًا، ولكن يمكن أن يقال اختصارًا: إنه كما أخبر الله بأن الانحراف والضلال كان بمشيئته، فإنه أخبر أن إضلاله لمن ضل وانحرف إنما كان عقوبة له على أفعاله الصادرة منه باختياره وإرادته، كما قال تعالى: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَٰقَهُمْ وَكُفْرِهِم بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَقَتْلِهِمُ ٱلْأَنۢبِيَآءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌۢ ۚ بَلْ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿١٥٥﴾﴾ [النساء: ١٥٥] وقال تعالى: ﴿وَنُقَلِّبُ أَفْـِٔدَتَهُمْ وَأَبْصَٰرَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا۟ بِهِۦٓ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرُهُمْ فِى طُغْيَٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴿١١٠﴾﴾ [الأنعام: ١١٠]، وقال تعالى: ﴿فَلَمَّا زَاغُوٓا۟ أَزَاغَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُمْ ۚ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْفَٰسِقِينَ﴾ [الصف: ٥]، وقال تعالى: ﴿فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ ٱللَّهُ مَرَضًا ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌۢ بِمَا كَانُوا۟ يَكْذِبُونَ ﴿١٠﴾﴾ [البقرة: ١٠]، وغيرها من الآيات التي في هذا المعنى، «والقرآن من أوله إلى آخره إنما

يدل على أن الطبع والختم والغشاوة لم يفعلها الرب سبحانه بعبده من أول وهلة، حين أمره بالإيمان، أو بينه له، وإنما فعله بعد تكرار الدعوة منه سبحانه، والتأكيد في البيان والإرشاد، وتكرار الإعراض منهم، والمبالغة في الكفر والعناد، فحينئذ يطبع على قلوبهم ويختم عليها، فلا تقبل الهدى بعد ذلك، والإعراض والكفر الأول لم يكن مع ختم وطبع، بل كان اختيارًا، فلما تكرر منهم صار طبيعة وسجية»[1].

الأصل الخامس: إذا ثبت أن الإنسان يملك إرادة وقدرة يحدد بها أفعاله الاختيارية، وثبت أن العبادات الدينية لا تخرج في طبيعتها عن طبيعة الأفعال العادية، فإن الثابت بالقطع أيضًا أن الإنسان لا يحاسب إلا على أفعاله الواقعة باختياره وإرادته، وأما الأفعال التي وقعت منه من غير قصد، كالأفعال الواقعة منه بالجهل والنسيان والخطأ، أو الأوصاف التي خلقها الله فيه مما لا يتعلق باختياره، كالطول والقصر واللون والقوة والضعف والصحة والمرض والعقل والجنون وغيرها، وكذلك الأفعال التي يقهره عليها الناس، فإن العبد لا يحاسب عليها، ولا يعاقب على تركها أو فعلها.

* **الأصل السادس**: ومع كل الأصول السابقة، فإن الله تعالى لم يترك الناس سدى من غير بيان ولا هدى، بل أبان لهم الحق، وأنار لهم الطريق، وأوضح لهم المحجة، فأرسل الرسل، وأنزل الكتب، وأقام الأدلة، ليرشد الناس إلى سبيل الهداية، ويميزها عن سبيل الغواية.

فالهداية الإلٰهية العامة التي بمعنى البيان والدلالة والإرشاد ثابتة مستقرة لكل العالمين، كما قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَاۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَاۚ وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٥٢﴾﴾، وقال تعالى: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴿١٦٥﴾﴾ [النساء: ١٦٥]، وغيرها من الآيات.

وكل من لم تبلغه الهداية العامة، ولم يصل إليه البيان الإلٰهي، فإنه لا

(١) شفاء العليل، ابن القيم (١/ ٢٩٠)، وانظر في مناقشة هذا الإشكال: المرجع ذاته (١/ ١٣٨، ٢٨٩)، وتنزيه القرآن عن المطاعن، منقذ السقار (١٢٢ ـ ١٢٥).

يعذب ولا يعد مكلفًا بالأديان، كما قال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥].

وفهم هذه الأصول الستة، وعمق إدراكها، واستحضارها عند النظر في باب التقدير السابق تكشف عن قدر كبير من الغموض والإشكال في هذا الباب، فهي تدل على أنه لا تعارض بين تقدير الله السابق وبين تكليف الله الإنسان بالعبادات، فالله ﷻ لا يحاسب العباد على ما علمه في تقديره السابق، ولا على ما كتبه في اللوح المحفوظ، وإنما يحاسبهم على ما صدر منهم من أفعال بإرادتهم واختيارهم، والعبد لا يمكنه أن يحتج بالتقدير السابق؛ لأنه بالنسبة له غيب محض لا يمكنه الوصول إليه، ولا العلم به، فكيف ينسب إلى القدر السابق أمرًا وهو لا يعلم عنه شيئًا؟!!

والعبد في الوقت نفسه يشعر شعورًا ضروريًّا حقيقيًّا بأن له إرادة واختيارًا، ولا يشك في ذلك ولا يتردد، فدار حال الإنسان بين أمرين: بين أمر يجهله تمام الجهل، وهو تحديد ما في التقدير السابق، وبين أمر يعلمه علمًا ضروريًّا، وهو أن له إرادة وحرية يستطيع بها تحديد مساره العملي، فليس من العقل في شيء أن يعرض الإنسان عما يشعر به ويعلمه علما ضروريًّا، ويتعلق بأمر لا يعلم عنه شيئًا، ولا يمكن العلم به البتة، ويدعي أنه معارض لما يشعر به.

وإنما العقل يوجب عليه أن يعمل بما في يديه، وبما يعلم به علمًا ضروريًّا، ولا ينصرف عن ذلك بالاشتغال بأمر غائب عنه لا يمكنه أن يعرف عنه شيئًا.

إن مثل من يعرض عن العمل بالأعمال التعبدية بناء على تقدير الله السابق، كمثل رجل علم أن ملكًا من الملوك خبأ له أمرًا يتعلق بمستقبله المعيشي، وكانت بين يديه مزرعة وأرض خصبة واسعة يمكنه استثمارها في تكثير أمواله وأملاكه، ولكنه ترك ذلك كله تعلقًا بما علمه من تخبئة الملك له، وهو لا يدري عن ماهية ما خبأه الملك له: هل هو خير له أم شر؟ وبقي عمره كله منتظرًا ذلك الأمر الغيبي، حتى فني وفنيت أرضه ومزرعته وفسدت! ولا شك أن صنيع مثل هذا الرجل سيكون معيبًا عند كل العقلاء الأسوياء.

وهذا المثال ليس مطابقًا للعلاقة بين تقدير الله السابق وبين حال العبد، ولكنه صورة تقرب المعنى وتظهر قدرًا من قبح من يتعلق بالقدر الغائب عنه ويترك ما في يديه من القدرة على العمل والمثابرة والحرص.

فإذا عجز الإنسان عن تصور ذلك وإدراكه، وقصر عقله عن فهمه ومعرفة استقامته، فإنه يجب عليه التسليم والخضوع للكمال الإلٰهي والعظمة الربانية، فإن هذه القضية ليست القضية الوحيدة التي عجز الناس عن فهمها في الوجود، فهناك قضايا كثيرة أخرى يعدها كثير من الناس من الألغاز التي لا يمكن العلم بها، فكما أنهم يسلمون بها، فإنه يلزمهم التسليم بما هو مثلها في العلاقة بين التقدير الإلٰهي والتكليف بالعبادات.

وقد سبق التنبيه في مناقشة قضية وجود الشر في الكون على أصل منهجي مهم يوجب على الإنسان التسليم لله في هذه القضية وغيرها، وهو أن الكون مشحون بالمشاهد الدالة على عظمة الله وحكمته ورحمته وجلاله، فإذا وجد الإنسان في بعض الأمور ما يصعب فهمه على عقله، ولم يستطع البلوغ إلى إدراك حسنه واتساقه مع الحكمة والعدل، فإنه لا يحق له في العقل أن يتنكر للعدل الإلٰهي ولا يبادر إلى القدح في الكمال الرباني، وإنما يجب أن يحمل المتشابه على المحكم، ويقيس الأمر الغامض على الأمر الواضح الجلي، ويعتبر المجهول بالمعلوم البين، فإن لم يفعل ذلك، فقد خالف مناهج العقلاء في النظر والاستدلال والبناء للآراء والمواقف.

الاعتراض الخامس: كيف يخلق الله الكافر وهو يعلم أنه سيدخل النار؟!!

يطرح هذا الاعتراض بصياغات مختلفة، ولكن حقيقته ترجع إلى أنه إذا كان الله عالمًا بكل شيء قبل حدوثه، فإن خلقه للكافر مع علمه بدخوله النار يستلزم نسبة النقص والعيب إليه؛ لأن خلقه لمن يعلم قبل وجوده بأنه سيدخل النار منافٍ للرحمة الكلية، فلو كان الله كلي الرحمة لامتنع عن خلق من سيعلم أنه داخل النار بعد موته.

فنحن في مثل هذه الحالة إما أن نقول: إن الله غير عالم بحال الكافر قبل وجوده، وهذا نقص في العلم، وإما أن نقول: إنه كان عالما به قبل وجوده، وهذا نقص في الرحمة، ففي كلا الحالين لا بد من نسبة النقص والعيب إلى الله.

وفضلًا عن ذلك، فإن خلق الله للكافر منافٍ للعدل أيضًا، لكون الله سيعذب إنسانًا لا يمكنه أن يخرج عما قدره الله وعلمه قبل وجوده، وليس له

قدرة ولا إرادة يستطيع بها تغيير علم الله السابق[1].

وهذا الاعتراض من أكثر الاعتراضات التي يرددها الناقدون للأديان من الربوبيين والملاحدة، ومن أشهر ما يوردونه على مناظريهم من المسلمين وغيرهم، والمعتمدون عليه جمعوا بين خطأين كبيرين: **الأول**: سوء الفهم لطبيعة الكمال الإلٰهي كما يعتقده المسلمون، **والثاني**: أنهم حددوا لأنفسهم ضوابط معينة للكمال في صفة الرحمة والعدل، ثم طفقوا يحاكمون أفعال الله إليها، فحين وجدوها غير متفقة معها انتهى بهم الأمر إلى القدح في وجود الله وكماله.

والجواب المنضبط على هذا الاعتراض لا بد فيه من الكشف عن أن خلق الله للكافر لا ينافي الكمال في الرحمة ولا الكمال في العدل ولا الحكمة، وإنما هو متسق مع تلك المعاني اتساقًا تامًّا، ومستقيم مع مقتضياتها استقامة كاملة، ولا بد لنا من إثبات صحة هذه الدعوى، وإقامة براهينها، وتجلية تفاصيلها؛ لأن ذلك سيؤدي بالضرورة إلى نسف ذلك الاعتراض من جذوره، وتهشيم بنيانه على قواعده.

١ ـ أما بيان عدم مناقضة ذلك للكمال في الرحمة الإلٰهية؛ فإن الرحمة صفة من صفات الأفعال، كالعفو والكرم والمغفرة وغيرها، وصفات الأفعال لا تكون كمالًا إلا إذا كانت مقرونة بالحكمة التي تعني: وضع كل شيء في موضعه الصحيح، وبالعدل الذي يعني إعطاء كل ذي حق حقه وما يستحقه.

والنظر في صفات الأفعال الإلٰهية لا بد فيه من اعتبار اقترانها بهذين المعنيين، فالعفو لا يكون كمالًا إلا إذا كان متسقًا مع الحكمة والعدل؛ ولأجل هذا فالعفو عن المعاند والمتكبر والمتساهل والمستخف بحقوق الآخرين ليس كمالًا، ولا يكون كمالًا إلا إذا نزل في محله المناسب له، كالعفو عن المخطئ والنادم والجاهل والناسي ونحو ذلك، فإذا لم يعفُ الله عن أحد لكونه لا يستحق العفو، فذلك ليس نقصًا، بل هو الكمال بعينه.

وكذلك الكرم لا يكون صفة كمال في كل الأحوال، فإن التكرم على المعاند، أو على من يعلم بأنه سيتمادى في ظلمه وغيه وضلاله ليس كمالًا، ولا يكون كمالًا إلا إذا نزل في محله المناسب كله، فإذا لم يتكرم الله على أحد

---

(١) انظر: مجلة أنا أفكر (٣/ ٤٤).

لكونه لا يستحق إنزال الكرم فيه، فذلك ليس نقصًا، بل هو الكمال بعينه.

وكذلك الحال في صفة الرحمة، فإنها من صفات الأفعال، فهي محكومة إذن بالحكمة والعدل، فلا تكون صفة كمال في كل الأحوال، فإن رحمة المتكبر الذي ظلم الناس وقهر الآخرين وتمادى في الطغيان والعفو عنه منافٍ للعدل والحكمة، ولا تكون صفة الرحمة كمالا إلا إذا أنزلت في المحل المناسب لها، كرحمة النادم والناسي والجاهل ونحو ذلك.

ولكن المعترضين على خلق الله للكافر أعرضوا عن هذه الحقيقة، وتعاملوا مع صفة الرحمة بقطعها عن علاقتها بالحكمة والعدل، فاعتقدوا أن كمال رحمة الله يقتضي أن تكون شاملة لكل أحد بلا استثناء، ومن غير تفريق بين الناس، وبين من يستحق أن يرحم وبين من لا يستحق، فحين وجدوا أن الله لم يرحم الكافر بإدخاله النار، توهموا أن ذلك مخالف لكمال الرحمة.

والحقيقة أن الأمر ليس كذلك؛ لأن صفة الرحمة لا تكون كمالًا إلا إذا أنزلت في محلها المناسب لها، فكان الواجب عليهم أن يثبتوا أن الكافر مستحق للرحمة، ثم يعترضوا على عدم رحمة الله له، ولكنهم لم يفعلوا ذلك، وقفزوا مباشرة إلى النظر في بناء تصور محدد لكمال الرحمة، ثم طفقوا يحاكمون أفعال الله إليها.

٢ - **أما بيان عدم مناقضة خلق الله للكفار لصفة العدل؛** فهذه راجعة إلى العلاقة بين التقدير السابق وبين أفعال العباد، وقد سبق في مناقشة الاعتراض السابق الجواب المفصل على ذلك، وحاصله: أن الله تعالى أخفى علمه السابق عن كل الناس، فلا يمكن أحدًا أن يعلم ما قدره الله وما شاءه، ثم هو سبحانه في الوقت نفسه خلق الإنسان خلقة يستطيع معها أن يختار أفعاله ويحدد سلوكه بإرادته وقدرته، فكل إنسان يملك قوة يستطيع بها أن يؤثر في أفعاله وسلوكه، وعلمه بذلك ضروري فطري لا شك فيه، فاختيار الكافر لأفعاله إذن ليس خارجا عن تلك الحقيقة، فهو يملك قدرة وإرادة مثل غيره من المؤمنين، والله تعالى لم يفرق بين المؤمن والكافر في إعطاء كل منهما أدوات الفعل والاختيار، فخلق الله الكافر كخلقه للمؤمن، سواء بسواء، فقد خلق الله كلًّا منهما وهو يملك قدرة وإرادة يستطيع بها أن يؤثر في أفعاله ويحدد تصرفاته، وأخفى علمه عن كل منهما، وأمر كلا منهما بالطاعة ونهاه عن المعصية، وساوى بينهما في البيان

والإرشاد، ولكن الكافر اختار بما يجده في نفسه من إرادة وقدرة الكفر بالله تعالى، والمؤمن اختار بما يجده في نفسه من إرادة وقدرة الإيمان بالله.

فمن الأسباب المؤثرة في افتراق حال الكافر عن حال المؤمن ما يرجع إلى اختلاف اختيار كل واحد منهما، وليس إلى علم الله فقط، فعلم الله سابق لا سائق، ثم إن كل واحد منهما في حال فعله لا يدري عن علم الله شيئا، وإنما كانا يفعلان الفعل بناءً على ما يجده كل واحد منهما في نفسه من الإرادة والقصد.

إن حال المؤمن والكافر مع قدر الله السابق يشبه حال رجلين أرسلهما أبوهما إلى مدينة بعيدة، وذكر لهما الطريق السالم من الآفات والطرق المهلكة، وترك لهما حرية الاختيار، فاختار أحدهما الطريق السالمة فوصل ونجا، واختار الآخر الطريق المهلكة فهلك وخسر، فلا يقول أحد من العقلاء: إن الأب كان ظالمًا لأحدهما.

ويشبه كذلك حال رجل كريم قدم الطعام إلى رجلين جائعين، وترك لهما حرية الاختيار، فأقدم أحدهما على الطعام وأكل منه فنجا من الموت، وأعرض الآخر عنه وبقي على جوعه حتى أدركه الموت، ولا يقول أحد من العقلاء: إن ذلك الرجل كان ظالما لأحدهما[1].

ويزيد من وضوح هذه القضية أن الله تعالى لم يخلق الكافر كافرًا منذ أول ولادته، وإنما خلقه على الفطرة التي تقتضي في حال استقامته وسلامته من المفسدات الإقرار بالخالق، والإيمان بوجوده وكماله والخضوع له، وهو لا يختلف في ذلك عن المؤمن، ولكن الكافر انحرف عن الفطرة، واختار سبيل الكفر بالله، وبلغه الله البيان والإرشاد الدلالي على ضرورة الإيمان به، ولكنه أعرض عن ذلك كله، فالكافر في حقيقته متساوٍ مع المؤمن في الخلق على الفطرة، وفي خلق أدوات الاختيار والقدرة والتأثير، وفي حصول البيان والإرشاد الدليلي لكل منهما، وكفى بذلك عدلا ورحمة.

ولكنْ المعترضون غفلوا عن هذه المعاني كلها، فتوهموا أن الله خص المؤمن من الأدوات والمؤهلات ما يجعله يختار الأعمال الموجبة لدخول الجنة،

(١) هذا المثال مستفاد من موضوع طرح في منتدى التوحيد.

وحرم الكافر منها، وأعطاه من الأدوات والمؤهلات ما يجعله يختار الأعمال الموجبة لدخول النار.

والحقيقة أن الأمر ليس كذلك، فالمؤمن والكافر كل منهما أعطي مثلما أعطي الآخر من الأدوات والمؤهلات، فلا فرق بينهما من هذه الجهة، فالله تعالى لم يفرق بين الكافر والمؤمن في الأمور التي يتحقق بها العدل، وما بينهما من فروق ترجع إلى الفضل والإحسان وليس العدل.

٣ ـ وأما بيان عدم مناقضة خلق الله للكافر للكمال في صفة الحكمة؛ فلا بد من التذكير أولا بأن حكمة الله تعالى واسعة لا يمكن أن يحيط بها الناس، وقد سبق في أول البحث إقامة الأدلة الدالة على ذلك، وحال الناس مع حكمة الله دائرة بين الجهل المطلق، وبين العلم ببعض ما يمكن أن ينكشف للعقل الإنساني منها، وبين ما يتفضل الله بإظهاره لعباده.

فإذا لم يظهر للإنسان وجه الحكمة من خلق الله للكافر، فإنه يجب عليه الإقرار بعجزه، ولا يصح له في العقل إن يبادر إلى إنكار الحكمة مطلقًا، أو أن يقدح في وجود الله وكماله، فإن معنى ذلك أن الإنسان يحاكم الله إلى مقدار علمه، ويصدر أحكامه على تدبير الله وأفعاله بناءً على ما لديه من علم ناقص وإدراك قاصر، وكل ذلك انحراف عن الطريقة المستقيمة في النظر إلى العظمة الإلٰهية التي دلت عليها دلائل كثيرة، من أقربها عظمة الكون واتساعه.

ومع ذلك، فإننا إذا أوسعنا النظر والتأمل في تنوع مخلوقات الله، فإنه يمكننا أن نتعرف عددًا من الحكم الإلٰهية المتعلقة بخلق الله للكافر، فمن تلك الحكم[1]:

أ ـ أن تظهر للعباد قدرة الرب تعالى على خلق المتضادات المتقابلات، فخلق هذه الذوات المضادة ـ المهتدية والضالة، والنعيم والعذاب ـ من أقوى ما يظهر كمال الله في القدرة، كما ظهرت قدرته في خلق الليل والنهار، والدواء والداء، والحياة والموت، والحسن والقبيح، والخير والشر. وذلك من أدل الأدلة على كمال قدرته وعزته وملكه وسلطانه؛ فإنه خلق هذه المتضادات، وقابل

(١) انظر: شفاء العليل، ابن القيم (٢/ ٦٤٩ ـ ٦٥٩)، ومدارج السالكين، ابن القيم (٢/ ١٩١)، وشرح الطحاوية، ابن أبي العز (١/ ٣٢٩ ـ ٣٣٠).

بعضها ببعض، وجعلها مجال تصرفه وتدبيره، فخلو الوجود عن بعضها بالكلية تعطيل لحكمته وكمال تصرفه وتدبير مملكته.

ب ـ ظهور آثار أسمائه القهرية، مثل: القهار، والمنتقم، والعدل، والضار، والشديد العقاب، والسريع العقاب، وذي البطش الشديد، والخافض، والمذل، فإن هذه الأسماء والأفعال كمال، لا بد من وجود متعلقها، ولو كان الجن والإنس على طبيعة الملائكة لم يظهر أثر هذه الأسماء.

ج ـ ظهور آثار أسمائه المتضمنة لحلمه وعفوه ومغفرته وستره، وتجاوزه عن حقه، وعتقه لمن شاء من عبيده، فلولا خلق ما يكرهه من الأسباب المفضية إلى ظهور آثار هذه الأسماء لتعطلت هذه الحكم والفوائد، وقد أشار النبي ﷺ إلى هذا بقوله: «لو لم تذنب والذهب الله بكم، ولجاء بقوم يذنبون ويستغفرون، فيغفر لهم»[1].

ولو أعمل الناظر عقله في التأمل لاستطاع أن يقف على حكم عديدة غير ما ذُكر، ولكن المعترضون على وجود الله ـ المعاندون منهم ـ لا يبحثون في الحكمة، ولا يرغبون في ربط أفعال الله بها، بل تراهم كثيرًا ما يتهربون من ذلك، وينفرون منها نفرة الغزال من الأسد؛ لأنهم يدركون أن ربط أفعال الله بالحكمة يغلق عليهم كل الأبواب التي يسعون إلى دخولها للتشكيك في وجود الله وكماله، ويفسد عليهم كل التصورات التي بنوها عن معاني الرحمة والعدل.

فثبت من خلال التوضيح السابق أن خلق الله للكافر ليس منافيا للكمال في صفة الحكمة، ولا في صفة الرحمة، ولا في صفة العدل، وبهذا يثبت أن ذلك الاعتراض باطل، قائم على تصورات خاطئة ومسلمات زائفة، ليس لها أساس من الصحة، ولا مستند من العقل.

الاعتراض السادس: لماذا يعذب الله الكافر بالعذاب الأبدي مع أن عمله كان محدودا بزمن وقدر معين؟!

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أن العذاب الأبدي للكافر منافٍ للعدل؛ وذلك أن أعمال الكافر التي استحق بها العذاب مهما بلغت من الكثرة والعظمة،

---

(١) أخرجه مسلم، رقم (٧١٤١).

فإنها تبقى محدودة في زمن محدد، وقدر معين، فكيف يقبل في العقل أن يعذب على ذلك عذابًا أبديًا لا ينقطع، فالعدل يقتضي أن العقوبة لا بد أن تكون مساوية لحجم الذنب ومقداره، فالعذاب الأبدي للكافر يتنافى مع ذلك القانون العدلي.

وهو مع ذلك يتنافى مع كمال الرحمة، فإذا كان الله كلي الرحمة وواسع الشفقة والرأفة، ورحمته وسعت كل شيء، فكيف يحكم بالعذاب الأبدي على عبد أذنب ذنبا محدود القدر والزمن؟!!

وهذا الاعتراض ليس جديدًا على الفكر الديني، ولا هو من اختراع الناقدين للأديان في العصر الحديث، وإنما هو اعتراض مشهور منذ قرون، وقد تناوله عدد كبير من علماء المسلمين بالبحث والنقاش والتحليل.

وتعد هذه القضية من القضايا العظيمة الجليلة، وقد اختلفت مسالك العلماء في التعامل معها، فذهب جمهور العلماء إلى أن النار لا تفنى، وأن عذاب الكفار فيها دائم لا ينقطع، بل نقل عدد منهم الإجماع على ذلك، ولكن بعض العلماء ذهب إلى أن عذاب الكفار في النار ليس أبديًا، وأن له وقتًا ينتهي فيه، وفي تأكيد وجود الخلاف في هذه المسألة يقول ابن تيمية: «وأما القول بفناء النار ففيها قولان معروفان عن السلف والخلف، والنزاع في ذلك معروف عن التابعين ومن بعدهم»[١].

وقد تردد ابن تيمية في هذه القضية، ولم يجزم فيها بقول محدد، وكذلك تلميذه ابن القيم، فإنه كان مترددًا في تحديد القول الصائب في هذه القضية، ولم يجزم فيها بشيء ظاهر، وفي بيان ذلك يقول بعد أن نقل احتجاجات المختلفين في هذه القضية: «فهذا ما وصل إليه النظر في هذه المسألة التي تكع فيها عقول العقلاء، وكنت سألت عنها شيخ الإسلام ـ قدس الله روحه ـ فقال لي: هذه المسألة عظيمة كبيرة، ولم يجب فيها بشيء»[٢].

فعلى القول بأن عذاب الكفار في النار ليس أبديًا، وأنه سينتهي في وقت من الأوقات، فإن ذلك الاعتراض يسقط من أصله، ولا يبقى له أي مسوغ.

ومع ذلك، فإنه مع الجزم بأن النار لا تفنى وأن عذاب الكفار فيها لا

(١) الرد على من قال بفناء الجنة والنار، ابن تيمية (٥٢).
(٢) شفاء العليل (٢/ ٧٢١).

ينقطع، فليس في ذلك ما يقدح في كمال رحمة الله وعدله، ويتبين ذلك بمجموع **الأمور التالية**:

• **الأمر الأول**: أننا في هذه القضية لا نتعامل مع أفعال ملك من ملوك الدنيا، ناقص في علمه، وقاصر في حكمته، وتعتريه الأهواء والأغراض، والرغبات والتحيزات ضد الآخرين، وإنما نتعامل مع أفعال الله، الملك الجبار القهار، العزيز الغفار، الكامل في صفاته وأفعاله، الغني عن خلقه، الذي لا يحابي أحدًا، ولا يتحيز لأحد على حساب أحد، فالناس كلهم متساوون من حيث أصل الخلقة عنده، ولا يختلفون إلا على حسب أفعالهم، فمن فعل خيرًا لقي الخير، ومن فعل الشر لقي العذاب.

فأفعال الله مع عباده ليست مبنية على قصور في الحكمة أو نقص في العلم، وليست تابعة لأغراض أو أهواء أو تحيزات، وإنما هي قائمة على عظمة الملك وجلال الربوبية، وعلى كمال العدل وتمام الكمال والجبروت.

وفي الوقت نفسه، فالله تعالى هو أساس الوجود وخالق كل شيء فيه، فلولا العلم به لما أمكن للناس أن يعلموا طبيعة القوانين، ولا يعرفوا الحكمة، ولا الرحمة، ولا العدل، ولا الخير، ولا الصواب، ولا الكمال.

• **الأمر الثاني**: أن العلاقة بين العقوبات والذنب ليست علاقة رياضية عددية، وإنما هي علاقة سببية، فبعض الذنوب والأخطاء القليلة في عددها قد تترتب عليها عقوبة عظيمة جدًّا، نتيجة لضخامتها من حيث الكيف، أو لسعة ما يترتب عليها من الآثار والفساد، أو لما قام في نفس فاعلها من الاستخفاف والاستطالة وعدم المبالاة، فلو أن رجلًا أتلف عامدًا متعمدًا ألف كيلو من الفضة، فإنه لا يمكن أن يساوى برجل أتلف عامدًا متعمدًا مائة كيلو من الذهب، فمن أتلف الذهب سيكون جرمه أعظم، وذنبه أشنع، مع أن فعله أقل في الكم من الآخر، وكذلك الحال في صور كثيرة لا تخفى.

إن المشكل المنهجي عند المعترضين على تخليد الكفار في النار أنهم يتعاملون مع عقوبة الله تعاملًا رياضيًّا عدديًّا، واعتقدوا أن العدل والرحمة لا تتحققان إلا بذلك، وهذا التعامل مخالف للعقل والواقع، ويوقع في مناقضة ظاهرة للعدل والرحمة.

• **الأمر الثالث**: إذا تبين أن العلاقة بين العقوبة والذنب علاقة سببية

وليست علاقة عددية، فإن الذنب الذي وقع فيه الكافر المستحق العقاب بلغ من العظمة والضخامة مبلغًا عظيمًا جدًّا، إلى درجة أنه أضحى مستحقًّا للعذاب الأبدي، فإن الكافر تنكر لأكبر حقيقة في الوجود، وتكبّر على أعظم شيء في الكون مع ظهور الدلالة عليه، وشدة التحذير من المخالفة له.

فالله تعالى خلق الإنسان على الفطرة المقتضية للأخذ بالحق، ولم يكتف بذلك، وإنما أرسل الرسل لبيان مقتضيات تلك الفطرة، وإرشاد من انحرف عنها، وتذكيره بها، وأنزل كتبه، وأبان فيها معالم الطريق إلى الحق، وبين عقوبة من ينحرف ويضل، وأكثر من التهديد والوعيد لكل من يكفر ويعرض، وصرح فيها بالعذاب الأليم والوعيد الفظيع لمن بقي على انحرافه.

فمن بقي على كفره بعد علمه بكل هذه الأمور، ولم يوجد أي مانع معرفي يمنعه من قبول الحق، وانتفت عنه كل الشبهات؛ فإنه لا محالة بلغ من الفساد مبلغًا عظيمًا جدًّا.

فالعذاب المؤبد في الحقيقة ليس على الفعل المحدود في الزمان والعدد، وإنما هو على حالة الكافر التي كشف عنها ذلك الفعل المحدود، وطبيعته المعرضة عن الحق والمتعالية عن قبول الأدلة البينة، والمستخفة بالحقائق، والمستهترة بما يترتب عليها من العذاب والعقوبة.

وهذه الحقيقة المركبة لحال الكفار كشف الله عنها في القرآن الكريم، في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ رُدُّوا۟ لَعَادُوا۟ لِمَا نُهُوا۟ عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ﴾ [الأنعام: ٢٨]، فهذا إخبار من الله بأن نفوس الكفار الذين بقوا على كفرهم بعد بلوغ الحجة إليهم بلغت من الفساد والانحراف درجة لا تقتضي إلا الكفر، ولا تعزم إلا على الإنكار والإعراض، ولا يمكن أن تقبل بغيره.

فلأجل هذا استحق الكفار التخليد في النار، والحكم عليهم بأنهم لا يخرجون منها أبدا، فالتخليد في النار إذن ليس على الفعل المحدود المجرد من غير اعتبار أي بُعد آخر، وإنما هو على الفعل مصطحبا معه حالة الكافر في الإعراض، ومنهجه في التعامل مع الحجج والبيانات.

ويزيد من هذه الحقيقة وضوحًا أن العذاب بالنار ليس مقصودًا لذاته، بل هو مقصود لغيره؛ لما يترتب عليه من تحقيق العدل، وإظهار صفات الكمال والجلال؛، ولهذا فإن الله أخبرنا بأنه سيخرج من النار من كان في قلبه مثقال

ذرة من إيمان ـ وهو أصغر جزء يمكن أن يتصور وجوده في الكون ـ، ولو كان العذاب مقصودًا لذاته لما صح إخراج مثل هؤلاء، فإن العقل الظاهري يقتضي أن الجزء الصغير جدًّا يحمل على ما هو أكبر منه بمراحل.

بل إن إخبار الله ـ وهو أعلم بنفوس الناس وضمائرهم ـ بأن من كان في قبله مقال ذرة من إيمان يخرج من النار، يدل على أن الكافر المخلد في النار بلغ من التنكر والانحراف درجة فظيعة جدًّا، بحيث إنه لم يبق في قلبه أقل شيء من الإيمان بالله وعبوديته! فشخص بلغ هذه الدرجة من النكران والإعراض ألا يستحق أن يكون مخلدا في العذاب الأليم؟!!

● **الأمر الرابع**: أن هذا الاعتراض مبني على أن الله يجب عليه أن يفعل الأصلح والألطف بكل الناس، وإن لم يفعل فهو ظالم وغير رحيم، ولكن هذا التصور غير صحيح؛ فالله تعالى لا يجب عليه أن يفعل كل صورة من صور اللطف والصلاح بكل الناس، وإنما الصحيح أن يقال: إن الصلاح واللطف بالعباد **نوعان**:

الأول: الصلاح واللطف المتعلق بالعدل، فهذا النوع أخبرنا الله تعالى بأنه أوجبه على نفسه، كما في قوله تعالى في الحديث القدسي: «**يا عبادي، إني حرمت الظلم على نفسي، وجعلته بينكم محرمًا، فلا تظالموا**»[1]، وهذا النوع من الصلاح قد فعله الله بالعباد، ولم يفرق فيه بين المؤمن والكافر في إعطاء أدوات الفعل من القدرة والإرادة، ولم يفرق بينهما في البيان والهدى والإرشاد إلى طريق الحق.

الثاني: الصلاح واللطف المتعلق بالفضل والتكرم، بحيث أن يكون عطاء الله وتفضله وتكرمه الزائد على مرتبة العدل عامًا لكل إنسان، فهذا النوع ليس واجبًا على الله، لا في الشرع ولا في العقل، ولا يوجد أحد يمكنه أن يفرض على الله فعل ذلك أو يلزمه به؛ لأنه سبحانه الملك الخالق القهار، الذي له الحق في التصرف في كل شيء من الكون، وكل شيء خاضع لجبروته، ولا يمكن أن يخرج عن قهره وملكه وجبروته، فمن شاء الله أعطاه وتفضل عليه، ومن شاء منعه.

---

(١) أخرجه مسلم، رقم (٦٧٣٧).

وهذا داخل في أفعال الله المتعلقة بالحكمة الربانية والعلم الإلٰهي، ولا يمكن أحدًا أن يحيط بذلك علمًا، ولا أن يتعرف على أسراره وخفاياه.

الاعتراض السابع: لماذا يكون أكثر الناس من أهل النار؟!

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أن هناك نصوصًا شرعية عديدة تدل على أن أكثر الناس سيدخلون النار، وأن الذين سيدخلون الجنة هم الأقل عددًا، ومن أشهر تلك النصوص الحديث المتَّفق عليه عن أبي سعيد الخدري ﷺ عن النبي ﷺ قال: **«يقول الله تعالى: يا آدم، فيقول: لبيك وسعديك والخير في يديك، فيقول: أخرج بعث النار، قال: وما بعث النار؟ قال: من كل ألف تسعمائة وتسعة وتسعين»**[1].

فلماذا يدخل هذا العدد كله النار؟! ألا يكفي في إظهار حكمة الله وجلاله وجبروته وقهره أن يعذب عددا قليلا من الناس؟! أليس ذلك يتعارض مع سعة رحمة الله؟! فالرحمة التي سبقت الغضب تقتضي أن يكون من يدخل النار أقل ممن يدخل الجنة.

ثم إنكم أيها المؤمنون تقولون: إن من رحمة الله للناس أن أعطاهم الإرادة والقدرة حتى يمكنهم أن يختاروا أفعالهم بأنفسهم، ولكن تلك النسبة من المعذبين تدل على أن إعطاء القدرة والإرادة ليس خيرا لمجموع الناس، بل هو شر لهم؛ لأنه أدى بهم إلى أن يكون أكثرهم من أهل النار.

وإذا تجاوزنا التذكير بعظمة الله وجلاله وسعة كماله، واستحالة بلوغ الإنسان إلى الإحاطة بكل ما يتعلق به، فإن ذلك الاعتراض يندفع بالأمور التالية:

• **الأمر الأول**: أن هناك فرقا بين دخول النار وبين الخلود في النار، والحديث الذي اعتمد عليه المعترض ـ وهو أمر الله تعالى لآدم بأن يخرج من ذريته بعثا إلى النار ـ ليس فيه ما يدل على أن ذلك البعث سيخلدون في النار، وإنما غاية ما فيه أنهم سيدخلون النار فقط.

وقد أشار عدد من العلماء في أثناء شرحهم للنصوص التي جاءت في عدد أهل النار وكثرتهم إلى أن المراد به مطلق من سيدخل النار سواء كان ممن

---

(١) أخرجه البخاري، رقم (٣٣٤٨)، ومسلم، رقم (٢٢٢).

سيخلد فيها، أو ممن سيخرج منها بعد التصفية والتنقية، وفي هذا المعنى يقول ابن رجب بعد ذكره للنصوص التي جاءت في عدد أهل النار: «فهذه الأحاديث وما في معناها تدل على أن أكثر بني آدم من أهل النار، وتدل أيضًا على أن أتباع الرسل قليل بالنسبة إلى غيرهم، وغير أتباع الرسل كلهم في النار، إلا من لم تبلغه الدعوة، أو لم يتمكن من فهمها، على ما جاء فيهم من الاختلاف، والمنتسبون إلى أتباع الرسل كثير منهم من تمسك بدين منسوخ وكتاب مبدل، وهم أيضًا من أهل النار، كما قال تعالى: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِهِۦ مِنَ ٱلْأَحْزَابِ فَٱلنَّارُ مَوْعِدُهُۥ﴾.

وأما المنتسبون إلى الكتاب المحكم، والشريعة المؤيدة، والدين الحق، فكثير منهم من أهل النار أيضًا، وهم المنافقون الذين هم في الدرك الأسفل من النار، وأما المنتسبون إليه ظاهرًا وباطنًا فكثير منهم فتن بالشبهات، وهم أهل البدع والضلال، وقد وردت الأحاديث على أن هذه الأمة ستفترق على بضع وسبعين فرقة، كلها في النار إلا فرقة واحدة. وكثير منهم أيضًا فتن بالشهوات المحرمة المتوعد عليها بالنار ـ وإن لم يقتض ذلك الخلود فيها ـ، فلم ينج من الوعيد بالنار، ولم يستحق الوعد المطلق بالجنة من هذه الأمة، إلا فرقة واحدة، وهو ما كان على ما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه ظاهرًا وباطنًا، وسلم من فتنة الشهوات والشبهات، وهؤلاء قليل جدًّا، لا سيما في الأزمان المتأخرة»[١].

فانظر كيف جعل النصوص التي جاءت في كثرة أهل النار شاملة لكل من سيدخلها، حتى ولو كان ممن سيخرج منها، وذكر أنها شاملة لأهل الشهوات والشبهات من أهل الدين الصحيح، وهذا يدل على ضرورة التفريق بين الحكم بدخول النار وبين الحكم بالخلود فيها، وأن الحكم بدخولها لا يقتضي الحكم بالخلود فيها.

وقد دلت نصوص شرعية عديدة على أن الله تعالى يخرج من النار خلقًا كثيرًا لا يحصون، ودلت على أن الملائكة تشفع في عدد من أهل النار، والأنبياء يشفعون أيضًا، وكذلك المؤمنون، ثم إن الله تعالى يخرج من النار برحمته من كان في قلبه أدنى أدنى من مثقال حبة من خردل من إيمان.

---

(١) التخويف من النار، ابن رجب (٢٦٥).

والنصوص التي جاءت في هذا المعنى كثيرة، ومن أوضحها حديث أبي سعيد الخدري الطويل، وفيه: «حتى إذا خلص المؤمنون من النار، فوالذي نفسي بيده، ما منكم من أحد بأشد مناشدة لله في استقصاء الحق من المؤمنين لله يوم القيامة لإخوانهم الذين في النار، يقولون: ربنا، كانوا يصومون معنا ويصلون ويحجون، فيقال لهم: أخرجوا من عرفتم، فتحرم صورهم على النار، فيخرجون خلقا كثيرًا قد أخذت النار إلى نصف ساقيه، وإلى ركبتيه، ثم يقولون: ربنا، ما بقي فيها أحد ممن أمرتنا به، فيقول: ارجعوا فمن وجدتم في قلبه مثقال دينار من خير فأخرجوه، فيخرجون خلقًا كثيرًا، ثم يقولون: ربنا، لم نذر فيها أحدًا ممن أمرتنا، ثم يقول: ارجعوا فمن وجدتم في قلبه مثقال نصف دينار من خير فأخرجوه، فيخرجون خلقًا كثيرًا، ثم يقولون: ربنا، لم نذر فيها ممن أمرتنا أحدًا، ثم يقول: ارجعوا فمن وجدتم في قلبه مثقال ذرة من خير فأخرجوه، فيخرجون خلقًا كثيرًا، ثم يقولون: ربنا، لم نذر فيها خيرًا»(١).

فمجموع النصوص الشرعية يدل على أن الحديث الذي جاء فيه أن الله يأمر آدم أن يخرج من ذريته بعثا إلى النار، وأنه يخرج من كل ألف تسعمائة وتسعة وتسعين، إنما هو إخبار عن حال الناس قبل الشفاعة، وقبل رحمة الله لكل من كان في قلبه أدنى أدنى مثقال ذرة من خير وإيمان، فقد دلت نصوص الشفاعة على أن من يخرج من النار خلق كثير لا يعلم عددهم إلا الله، فلا ندري بعد ذلك كم عدد من بقي في النار.

ودخول العصاة وقليلي الإيمان إلى النار إنما هو من باب التصفية والتزكية والتنقية، وقد أخبرت النصوص الشرعية أنهم بعد دخولهم الجنة ينسون كل ما كانوا فيه من العذاب والبؤس، وكأنهم لم يدخلوا النار ولم يمسهم العذاب قط.

• **الأمر الثاني**: أن ذلك الاعتراض مبني على اختزال شديد في منافذ النظر إلى رحمة الله، فإن المعترض أعرض عن كل مظاهر الرحمة الإلٰهية في الوجود، وركز نظره على مشهد واحد فقط، وهو مشهد أهل النار، وطفق يحاكم رحمة الله إلى ذلك المشهد، وهذا خلل منهجي عميق في النظر إلى أفعال الله تعالى وتدبير للكون.

(١) أخرجه مسلم، رقم (٣٧٣).

إن مثل ذلك المعترض مثل رجل دخل قرية، فوجد أكثر أهلها مصابين بالأمراض والعاهات، فأخذ يتأفف ويتساءل: أين رحمة الله؟! وطفق يقدح في رحمته تعالى، وينكر وجودها! ونسي ذلك الرجل جميع مظاهر الرحمة الإلٰهية التي شملت الوجود.

فالله تعالى أسبغ رحمته على خلقه جميعا، فأوجدهم من العدم، وأعطى كل إنسان إرادة وقدرة، يستطيع بها اختيار ما يشاء من الأفعال والأعمال، وأبان لهم جميعا المحجة، وأرسل الرسل، وأنزل الكتب، وأعطى كل إنسان عمرًا كافيًا، لينظر في حاله، ويتأمل في سلوكه، وأعطاه عقلًا يفكر به، وقبل ذلك خلقه على الفطرة المستقيمة.

فكل هذه الأمور من مظاهر رحمة الله، فإذا نظر إليها الناظر واستحضرها في تدبره لتقدير الله وتدبيره للكون علم في قرارة نفسه أن الله تعالى رحم الخلق رحمة كبيرة، وفعل سبحانه كل ما يؤدي إلى الظفر بها والنجاة من العذاب والنار، ولكن المعترض أعرض عن ذلك كله، وضيق على نفسه منافذ النظر.

إن مثل هذا المعترض مثل رجل جاهل جلس في المحكمة، فأخذ ينظر في الأقضية التي حكم بها قاضٍ معروف بالعدالة والنزاهة، فوجد سائر أحكامه في ذلك اليوم الذي جلس فيه كانت أحكاما بالعقوبة على المجرمين، وإنزال العذاب بالمفسدين، فأخذ يحكم على ذلك القاضي بأنه غير رحيم، وأنه ليس لديه شفقة بالناس ولا رأفة، من غير أن ينظر إلى الصورة الكاملة لحال ذلك القاضي، ومن غير أن ينظر في الأسباب والملابسات التي حكم القاضي بناءً عليها بأحكامه تلك.

فكذلك الحال في المعترض، فإنه حاكم رحمة الله إلى حال أهل النار فقط، والمنهج الصحيح أن ينظر في عموم الخلق، وأفعال الله كلها في الكون، فإنه سيجد أن رحمة الله أوسع من غضبه، وأن رحمته وفضله سبقت غضبه وعقابه.

الاعتراض الثامن: خلق الناس منقسمين إلى مؤمنين وكفار:

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أن خلق الناس منقسمين إلى مؤمنين وكفار منافٍ للحكمة والرحمة، فلماذا لم يخلق الله الناس كلهم مؤمنين مصدقين كسائر

أنواع الحيوانات حتى لا يكون عقاب ولا عذاب ولا نار؟!

وهذا الاعتراض في حقيقته اعتراض عاطفي أكثر من أن يكون ناشئًا من تأمل وتفكر في طبيعة الخلق والكون، وفضلًا عن ذلك فهو قائم على تصورات خاطئة ومقدمات باطلة، وبيان ما فيه من خلل يتبين **بالأمرين التاليين**:

• **الأمر الأول**: أن الأمر في خلق الناس لا يخلو من **حالين**:

- إما أن يخلقهم الله مجبرين على أفعالهم، بحيث أن كل واحد منهم لا يملك أي قدرة أو إرادة في اختيار أفعاله، وفي هذه الحالة ستفسد الحياة الإنسانية، وتضطرب قوانينها، وتضمحل خصائصها، فإننا مع الإيمان بأن الناس مجبرون على أفعالهم لن نميز بين الصالح والفاسد، ولا بين الأخيار والأشرار، ولا يمكننا أن نكافئ أهل الخير والعطاء على أفعالهم، ولا نعاقب أهل الشر والفساد على أفعالهم، لكونهم لم يفعلوا ذلك بإرادتهم واختيارهم.

بل هذا الاعتقاد يؤدي بالضرورة إلى تعطيل كل الأسباب المادية، والركون إلى التقدير السابق، وكفى بذلك إفسادا للحياة.

- وإما أن يخلق الله الناس خلقة يكونون فيها مختارين لأفعالهم، قادرين على تحديد سلوكهم، ومن اللوازم الضرورية لهذه الحالة وجود الانحراف والخطأ؛ إذ لو لم يكن الإنسان مختارا فإنه لا يمكنه أن يقع في ذلك.

ووجود الانحراف والخطأ يستلزم بالضرورة وجود الحساب والعقاب؛ حتى يتحقق العدل، والحساب والعقاب يجب أن يكون متفاوتا حسب تفاوت حجم سببه كمًّا وكيفًا.

فظهر إذن أن انقسام الناس إلى صالحين ومنحرفين وترتب الثواب والعقاب على أفعالهم أمر طبيعي متطابق مع الحكمة، ومع طبيعة الحياة الإنسانية وقوانينها التي تميزها عن سائر أنواع الحيوانات.

فالمعترض في الحقيقة فرض في ذهنه فرضا عقليًّا محضًا، وظن أنه الأكمل والأحسن، ثم طفق يحاكم أفعال الله تعالى إلى ذلك الافتراض، ويبدي الاعتراض على تقدير الحكيم الخبير سبحانه، وفي الكشف عن هذا الخلل النفسي التصوري يقول ابن القيم: «أكثر النفوس جاهلة بالله وحكمته وعلمه وكماله، فيفرض أمورًا ممتنعة، ويقدرها تقديرًا ذهنيًّا، ويحسب أنها أكمل من

الممكن الواقع، ومع هذا فربها يرحمها لجهلها وعجزها ونقصها»[١].

• **الأمر الثاني**: أن كمال الله ﷻ متعدد الوجوه كما سبق بيانه، فكما أن الله تعالى يتصف بالرحمة والرفق والحلم، فإنه يتصف بالقوة والغضب والمقت والجبروت والملكوت، وغيرها من صفات الجلال، ومن مقتضيات الكمال أن تظهر آثاره في الوجود، فلا بد من ظهور آثار الرحمة والعفو في الوجود، وكذلك لا بد من ظهور آثار الغضب والمقت والجبروت والعدل في الوجود.

ولكن المعترض لا يريد أن تظهر إلا آثار صنف واحد من صفات الله، وإذا ظهرت آثار الصنف الآخر أخذ يتذمر ويتأفف ويتساءل، وهذا خلل في التفكير، واضطراب في الرؤية، فإما أن يقر الإنسان بكل كمالات الله التي يقتضيها كونه خالقًا للكون ومبدعًا له، وإما أن ينكر الإنسان كل كمالات الله وصفاته، وهذا الموقف لا يمكن أن يستقيم مع الإقرار بخلق الله للكون، وإنما هو موقف الإلحاد والضلال، ومن يقف هذا الموقف لا يصح أن يكون الحديث معه في طبيعة الصفات الإلٰهية، وإنما لا بد أن ينتقل إلى أصل إثبات وجود الله كما سبق التنبيه عليه مرارًا.

وأما أن يقر الإنسان ببعض كمالات الله وينكر بعضها، فهذا أشد تناقضًا في العقل، وأبعد عن منهج التفكير الصحيح.

ومنشأ تلك الأغلاط في النظر إلى كمالات الله هو أن الشخص يحدد في ذهنه صفة معينة للكمال، ويفترض أنها صحيحة أبدًا، لا تقبل الانخرام ولا التردد، ثم يغدو يحاكم أفعال الله إليها، فحين وجد أن أفعال الله تعالى لا تنسجم معها لم يراجع نفسه، ولم يعد التأمل من جديد فيما حدده من صفة الكمال، وإنما أخذ يشكك في وجود الله وفي كماله، وفضلًا عما في هذا الصنيع من خلل منهجي في الاستدلال والبناء، فهو قائم عند كثير من المعاندين على خلل نفسي، الذي يؤول بالإنسان الضعيف القاصر في علمه وعقله إلى أن يحاكم أفعال الله الملك الجبار الكامل في علمه وعدله وحكمته على تصورات بناها بنفسه.

---

(١) شفاء العليل، ابن القيم (٢/ ٦٨٦).

الاعتراض التاسع: خلق الله للإنسان بغير استشارته:

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أن الله خلق الإنسان وكلفه بحمل الأمانة والتكليف من غير أن يسأله عن رغبته ويستشيره ويخيره، فلو كان الله عادلًا ـ كما يقولون ـ لاستشار الإنسان قبل أن يخلقه، وأخبره بما له وما عليه، فإن رضي بذلك أتم خلقه، وإن لم يرض لم يخلقه، ويجعله في العدم، أو يخبره بعد خلقه، فإن اختار البقاء أبقاه، وإن اختار الفناء أفناه.

وهذا الاعتراض من أغرب الاعتراضات؛ لأنه يعتمد على المطالبة بأمور لا يمكن تحققها، وسنقوم بمناقشته بطريقة عقلية برهانية، حتى يتبين ما فيه من خلل واضطراب، **وذلك من خلال ما يلي من الأمور**[1]:

- **الأمر الأول**: أن هذا الاعتراض مبني على مغالطة عقلية ظاهرة، وهي أن الإنسان قبل وجوده يمكن أن يسأل ويستشار، ويمكنه أن يشعر ويريد ويحدد اختياراته، وهذا أمر مستحيل؛ لأن هذه الأمور لا يمكن أن تتحقق إلا ممن يملك أدواتها وشروطها، وأهم ذلك الحياة ووجود البنية والعقل والتمييز، والمعدوم لا يملك من مقومات الحياة شيئًا، فكيف يمكنه أن يُسأل ويُستشار ويتخذ القرارات المصيرية في حياته؟!

فإن قيل: يشكل على ذلك ما جاء في عدد من الأحاديث أن الله تعالى استخرج أبناء آدم من ظهره كالذر، وقال لهم: ألست بربكم؟ قالوا: بلى شهدنا، فهذه الأحاديث تثبت شيئًا مقاربًا للاستشارة.

قيل: إن ذلك ليس مشكلًا لأمور:

الأول: أن تلك النصوص ليست قطعية في الدلالة، وقد ذهب عدد من المحققين ـ كابن تيمية وابن القيم وابن كثير وغيرهم ـ إلى أن المراد بها خلق الإنسان على الفطرة، وليس المراد بها الاستخراج الحقيقي في ظهر آدم.

الثاني: أنه على التسليم بأن الاستخراج كان حقيقيا، فإنه ليس ملزما للإنسان، ولم يترتب عليه أثر مصيري في حياة الإنسان؛ولهذا فإن الصحيح من أقوال العلماء أن الحجة الملزمة لا تقوم على الناس بمجرد ذلك الميثاق؛ولأجل

---

(١) أكثر الأوجه المذكورة في الجواب على هذا الاعتراض مستفادة من مقطع فيديو للدكتور فاضل سليمان، بعنوان: لماذا لم يسألني الله قبل أن يخلقني؟ وهو منشور في اليوتيوب.

ذلك أرسل الله الرسل وأنزل الكتب لتذكير الناس به، ولو كان ذلك الاستخراج ـ على القول بأنه حقيقي ـ ملزما بمجرده لما أرسل الله الرسل، ولما عُذر أحد من أهل الفترات، ولكان العذاب واقعا على كل من انحرف عن مقتضى ذلك العهد، وكل ذلك يدل على أن ما حصل في تلك الحالة غير ملزم بذاته للإنسان.

الثالث: أن ثبوت تلك الأحاديث فيه إلزام لكل معترض على خلق الله له؛ لأنها تخبر بأنه أقر بالخالق وبالعبودية له، فلماذا تنكر له بعد ذلك؟! ولماذا لم يلتزم بما أقر به؟!

• **الأمر الثاني**: أن ذلك الاعتراض منطلق من التعامل مع الإنسان على أنه ند لله تعالى ومناظر له، ولهذا استساغ أن يسأل الله، ويعترض على فعله وخلقه، فالمعترض بذلك السؤال يتعامل مع الله بندية ومساواة، والحقيقة أن الإنسان لا يساوي مع عظمة الله وجلاله وجبروته شيئا، بل هو مجرد ذرة صغيرة من ذرات الكون، أعطاه الله عددًا من المميزات، وحباه بصفات تجعله متفوقًا على غيره، فلا يحق له أن يتعامل مع الله بندية ومناظرة، وإنما يجب عليه أن يخضع لله ويسلم لأمره تعالى، وعليه أن يأتي بما يقدر عليه من الأفعال، ويبتعد عن الأمور التي لا يقدر عليها، ولا يمكنه الوصول إليها.

• **الأمر الثالث**: أن ذلك الاعتراض عادة ما يصدر من إنسان متألم في حياته، ومصاب بالأتعاب والمشاق، ولا تكاد تجد إنسانًا يعيش في رغد من العيش وسعة في الرزق واستقرار في الحال يتأفف من وجوده، ويعترض على خلق الله له، وهذا يدل على أن منبع ذلك السؤال العاطفة الروحية، وأنه اعتراض عاطفي بالدرجة الأولى.

ولا يصح في مقاييس العقل أن تكون العاطفة معيارًا تقاس به أحداث الوجود ومظاهره وحكمه، وإنما يجب على العقلاء أن يحكموا العقل والنظر المتأني العميق، ويبتعدوا عن الاعتماد على المعاني العاطفية، فهي عادة ما تكون غير منضبطة وخارجة عن الموضوعية والاعتدال.

• **الأمر الرابع**: أن المعترض على خلق الله له ينطلق من أن العدم أفضل من الوجود، وأن بقاء الإنسان في العدم خير له من كل الوجوه من الوجود الذي فيه الآلام والمشاق، وتترتب عليه صنوف العقاب والعذاب، وهذه المفاضلة مبنية على أسس غير صحيحة، فالعدم بالنسبة لنا مجهول تمام الجهل، فكيف يحق لنا

أن نحكم عليه بأنه أفضل من الوجود، فإن قانون المفاضلة يؤكد أن تفضيل شيء لا بد أن يكون بعد العلم به، وذلك غير متحقق في تفضيل العدم على الوجود.

فانحصر حال الإنسان بين أمرين: **الأول**: حياة يعلم ما فيها، ويشعر بحجم ما يصيبه من الآلام، ويمكنه أن يسعى في التخلص منها، ولديه فسحة من الوقت، تفتح له باب الأمر في إمكان تجاوز ما هو فيه، **والثاني**: عدم لا يدري ما فيه، ولا يعلم شيئًا عن حقيقته وماهيته، ولا يدري أفيه خير أم شر،أم لا خير ولا شر؟

والعقل السليم والفطرة المستقيمة توجبان تقديم الحال الأولى على الحال الثانية؛ لأن الحال التي فيها خير وشر أفضل من الحال التي لا خير فيها ولا شر، ومن الحال التي لا يعلم الإنسان عنه شيئا.

ولأجل هذا كان العقلاء من الناس والأسوياء منهم يهربون من كل الأسباب التي توجب لهم الموت وفقدان الحياة؛ لكونهم يشعرون من داخل نفوسهم بأن الحياة شيء جميل، ومعنى عالٍ، لا بد من الحفاظ عليه، والتمسك به، مع أن حياة كثير منهم لا تخلو من المشقة والصعوبة والآلام[1].

• **الأمر الخامس**: أن ذلك الاعتراض مبني على نظرة ناقصة للحياة والوجود، فالمعترض حين وجد حياته الخاصة مليئة بالأتعاب والمشاق والتكاليف طفق يتذمر منها، ويعترض على أصل وجوده في الحياة، وكأنه بذلك يشترط لقبول الحياة في الأرض أن تكون حسنة وجميلة في كل وقت، وفي كل مكان، وأن تكون جارية على ما يحب أبدًا، فإن لم يجدها كذلك حكم عليها بالبطلان والفساد، وأخذ يعترض عليها.

والحقيقة أن طبيعة الحياة كلها ليست قائمة على أذواق الناس ولا على رغباتهم، وكل إنسان يجد في حياته من المشاق والأتعاب ما يتناسب مع حاله، بل كل الحيوانات لا تجري الحياة بالنسبة لها على وفق ما تشتهي.

فظهر بهذا أن المعترض في الحقيقة لا يعترض على حاله فقط، وإنما يعترض على قانون الحياة كله، وهو لا يتأفف من طبيعة وجوده فقط، وإنما يتأفف من طبيعة الوجود كله، والمطلوب من الإنسان أن يتفاعل مع قوانين الحياة

---

(١) هذا الكلام ذكر على سبيل التنزل في الحوار، وإلا فإن العدم لا يمكن أن يتحقق فيه شيء من المعاني الوجودية، وليس في الجواب ما يثبت بأن العدم يتصف بالآلام والشرور.

وطبيعة الوجود؛ لأنه جزء منها، ولا يصح أن يطالب بتغييرها وتبديلها، لكون ذلك أمرًا مستحيلًا متعذرا.

الاعتراض العاشر: الادعاء بأن خلق الله للبشر المكلفين يستلزم النقص:

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أن خلق الله للناس لا يمكن أن يكون كمالًا؛ لأنه إن خلقهم لحاجة إليهم: إما أنه محتاج لعبادتهم، أو محتاج لمساعدتهم، أو غير ذلك من أنواع الاحتياجات، فهو ناقص، وإن كان خلقهم لغير حاجة فهو عبث، والعبث نقص، فالإله في خلقه للإنسان لا ينفصل عن النقص أبدًا.

وإن قيل: إنه خلقهم لحكمة لا يعلمها إلا هو، فهذا يدل على أن الأديان قائمة على أمور لا تُفهم، وهذا يدل على مناقضتها للعقل والمنطق، كما يقولون[1].

وهذا الاعتراض ليس جديدًا على الفكر الإسلامي، وليس هو من اختراع الناقدين المعاصرين للأديان، فقد طُرح في الفكر الإسلامي قبل أكثر من سبعة قرون، فنقل الرازي عن بعض المعترضين على الأديان أنه قال: إن التكليف إما أن يكون لغير غرض، فهذا عبث ونقص، وإما أن يكون لغرض، وهو لا يخلو إما أن يكون الغرض راجعًا إلى الله، فهو نقص؛ لأن الخالق منزه عن الأغراض، وإما أن يكون راجعًا إلى المخلوق، فإن كان للمخلوق، فإنه إما أن يكون لأجل الإضرار به، فهو نقص في حق الله، وإما أن يكون لأجل نفع المخلوق، فهو منافٍ للحكمة والعدل؛ لأنه كيف يقال للإنسان: إما أن تجلب النفع لنفسك، أو تعذب العذاب الأليم؟![2].

وهذا الاعتراض لا يختلف عما عداه من الاعتراضات السابقة، وبيان ما فيه من بطلان وفساد يتبين بالأمور التالية[3]:

- **الأمر الأول**: أن هذا الاعتراض مبني على سوء فهم لطبيعة الوجود

---

(١) انظر: تحقيق ما للإلحاد من مقولة، محمد المزوغي (١٠٣)، ومقال: متاهات منطقية في الغيبيات الإسلامية ـ الجزء الثالث ـ، مدونة النجفي.

(٢) انظر: المطالب العالية من العلم الإلٰهي (٨/ ٢٣ ـ ٢٤)، وشرح المواقف في علم الكلام، الجرجاني (٨/ ٢٣٣)، وتحقيق ما للإلحاد من مقولة، محمد المزوغي (١٠٥).

(٣) من الكتب المفردة في معالجة هذه القضية: لماذا يطلب الله من البشر عبادته؟ سامي عامري.

الإلٰهي، فالله تعالى وجوده من ذاته سبحانه، فهو لم يستفد الوجود من غيره كما دلت على ذلك دلالة العقل الضرورية في امتناع التسلسل في الفاعلين، فهو سبحانه أصل الوجود ومنبعه، وإذا كان وجوده من ذاته فصفاته كذلك من ذاته، وهي من لوازم وجوده؛ لأن الصفات تبع الذات.

وإذا كانت ذات الله ووجوده مستغنية عن كل شيء، وكل شيء مفتقر إليها، فكذلك صفاته تعالى مستغنية عن كل المخلوقات، فلا يحتاج الله في صفاته إلى شيء من المخلوقات البتة.

فالله تعالى ليس محتاجًا إلى المخلوقات في إظهار كماله، وإنما المخلوقات من لوازم ذاته وكماله، فهي ـ أعني: المخلوقات ـ نتيجة كماله وليست سببًا له.

فوجود الموجودات المختلفة في طبائعها وغاياتها ومساراتها من لوازم كمال الله تعالى، فإذا ثبت لله الكمال فلا بد أن تقع تلك الموجودات المتنوعة، فالتنوع في الموجودات مقتضى الكمال ولازم له، وليست سببًا له ولا أثرًا فيه، فالله تعالى لم يخلق الخلق لأنه محتاج إليهم، وإنما خلقهم لأن ذلك مقتضى وجوده وكماله، فلما كان كماله ملازمًا لذاته ظهرت آثار ذلك في المخلوقات.

فتركيب القضية إذن أن الله تعالى متصف بالكمال، فظهرت آثار كماله في الوجود، وليست القضية أن الله كان ناقصًا فاحتاج إلى إيجاد المخلوقات ليكمل نفسه، وهناك فرق كبير بين القضيتين في المعنى، وذلك الاعتراض قائم على الخلط بينهما.

• **الأمر الثاني**: أن ذلك الاعتراض قائم على مغالطة عقلية ظاهرة، وهي المقابلة بين الاحتياج والعبث، فالمعترض يظن أن العبث لا يقابله إلا وجود الحاجة، فإذا انتفى الاحتياج في فعل ما فهو عبث، وإذا وجد الاحتياج انتفى العبث.

وهذا تصور خاطئ، واختزال في النظر إلى طبيعة الوجود، فالعبث لا يقابل بالاحتياج عند عموم العقلاء، وإنما يقابل بالحكمة، وهي معنى مختلف كل الاختلاف عن الاحتياج، فالشخص قد يفعل الفعل لا لأنه محتاج إليه، وإنما لأنه له فيه حكمة ومقصد نبيل، فالطبيب الغني صاحب الجاه والمنزلة الرفيعة يقوم بمعالجة الناس الفقراء والدهماء، لا لأنه محتاج إليهم، ولا لأنه يريد منهم

شيئًا، وإنما لأنه يريد أن يقدم للفقراء النفع والخير، فقد انتفى الاحتياج في حقه، ومع ذلك ففعله ليس عبثًا، بل هو محمود عند كل العقلاء.

وكذلك الشخص الماهر في السباحة، ينقذ طفلًا من الغرق في البحر في غفلة عن أهله، ويضعه على الشاطئ حتى يجده أهله، فهو يفعل ذلك الفعل لا لأنه محتاج إليه، أو أنه سيستفيد منه فائدة مادية أو معنوية، وإنما لأن في ذلك الفعل نفعا لآخرين لم يعلموا بحاله، فقد انتفى الاحتياج في حقه، ومع ذلك ففعله ليس عبثًا، بل هو محمود عند كل العقلاء.

وهذه الشواهد كلها تدل بالدلالة الضرورية على أنه لا تلازم بين الاحتياج إلى الفعل وبين انتفاء العبث كما يتصور ذلك المعترض.

والله تعالى خلق الخلق، وأمرهم بعبادته، ليس لأنه محتاج إلى الناس، وإنما لأن له حكمًا أخرى تجعل خلقه لهم محمودًا، وأمره إياهم بالعبادة كمالًا.

ومع أن الضرورة العقلية تدل على أن الله غير محتاج إلى خلقه؛ لأنه الغني بنفسه، والخالق لكل شيء، وكل شيء بيده، وتحت قهره، وفي ملكه، وخاضع لجبروته، فقد تكرر في النصوص الشرعية كثيرًا التنبيه على أن الله ليس محتاجًا إلى عبادة الناس، كما قال تعالى: ﴿مَّا يَفْعَلُ ٱللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِن شَكَرْتُمْ وَءَامَنتُمْ وَكَانَ ٱللَّهُ شَاكِرًا عَلِيمًا ﴿١٤٧﴾﴾ [النساء: ١٤٧]، وقال تعالى على لسان موسى عليه السلام: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰٓ إِن تَكْفُرُوٓا۟ أَنتُمْ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا فَإِنَّ ٱللَّهَ لَغَنِىٌّ حَمِيدٌ ﴿٨﴾﴾ [إبراهيم: ٨]، وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ ﴿١٥﴾ إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ ﴿١٦﴾ وَمَا ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ بِعَزِيزٍ ﴿١٧﴾﴾ [فاطر: ١٥ - ١٧]، وقال في الحديث القدسي: **«يا عبادي، إنكم لن تبلغوا ضري فتضروني، ولن تبلغوا نفعي فتنفعوني. يا عبادي، لو أن أولكم وآخركم، وإنسكم وجنكم، كانوا على أتقى قلب رجل واحد منكم، ما زاد ذلك في ملكي شيئا. يا عبادي، لو أن أولكم وآخركم، وإنسكم وجنكم، كانوا على أفجر قلب رجل واحد، ما نقص ذلك من ملكي شيئًا»**[1].

وهذه النصوص كلها جارية على مقتضى العقل والمنطق، فإن الله تعالى هو الذي خلق الناس، وأوجدهم من العدم، فهم محتاجون إلى الله في أصل

(١) أخرجه مسلم، رقم (٦٦٦٤).

وجودهم، وفي تكميل حياتهم، فكيف يكون الله محتاجًا إلى الناس ومنتفعا بأفعالهم؟! فإذا كان الناس لا يملكون لأنفسهم نفعًا ولا ضرًّا إلا بإذن الله، فكيف يكون الله محتاجا إليهم أو إلى عبادتهم؟!

• **الأمر الثالث**: إذا ثبت أن العبث لا يقابل الاحتياج، وإنما يقابله الحكمة، فإن العقل الضروري يدل على أن الله لم يخلق الكون بجميع مكوناته إلا لحكمة، ولم يكن الخلق لمجرد العبث، فالكون وما فيه من إتقان وإحكام ودقة وصرامة يؤكد أن الله اعتنى به، وأنه موضوع لحكمة وغاية محددة، والإنسان من أشد مكونات الكون إتقانًا وإحكامًا، فظهور الحكمة في خلقه أجلى وأبين، وهذه المعاني أشار إليها القرآن مرارًا، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا ۚ ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ۚ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنَ ٱلنَّارِ ﴿٢٧﴾﴾ [ص: ٢٧]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ﴿١٦﴾ لَوْ أَرَدْنَآ أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا لَّٱتَّخَذْنَٰهُ مِن لَّدُنَّآ إِن كُنَّا فَٰعِلِينَ ﴿١٧﴾﴾ [الأنبياء: ١٧]، وقوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴿١١٥﴾﴾ [المؤمنون: ١١٥].

• **الأمر الرابع**: إذا ثبت أن الله لم يخلق الخلق ـ الناس ـ إلا لحكمة، فإنه لا يلزم أن نعلم كل التفاصيل بالمتعلقة بحكمة الله من خلقهم، وإنما يمكن أن نعلم بعضها فقط.

وعدم علمنا بكل التفاصيل المتعلقة بالحكمة من خلق البشر لا يقتضي بنفسه نسبة النقص إلى الله، ولا يستلزم أي حكم مخالف للعقل، كما يريد أن يصور المعترض؛ لأن عدم العلم ليس علما بالعدم، فعدم العلم بحكمة الشيء لا يعني أن الشيء لا حكمة له، أو لا فاعل له، فإن المريض الجاهل إذا لم يعلم بالحِكم التي يعمل الطبيب من أجلها على مقتضاها، فلا يعني ذلك نسبة النقص والعبث إلى ذلك الطبيب، ولا يعني أن فعله فاقد للاتساق مع العقل.

إن مثل الملحد في اعتراضه القائم على عدم العلم بالحكمة مثل رجل دخل قصرًا كبيرًا، فاستطاع أن يفهم كثيرًا من أسراره، ولكنه وجد أن بعض مكوناته لم يعلم لها وظيفة ولا حكمة، فأخذ يقول: إن القصر لا خالق له، ولا حكمة من ورائه!! ومثل رجل اشترى سيارة جميلة، فقال لأصحابه: اشتريت سيارة فارهة، فوجدت فيها بعض الأدوات لم أعرف لها فائدة ولا حكمة، فعلمت أن السيارة لا صانع لها!!

وهذا يثبت أن الاعتراض بعدم علمنا بالحكمة من خلق الله للبشر اعتراض خاطئ، مبني على مغالطة منطقية حاصلها: أن عدم العلم بحكمة الشيء دليل على عدمه أو عبثيته.

لا جرم أن الجواب الصحيح عن سؤال الحكمة من خلق البشر لا يشترط فيه العلم بكل الحكم الإلٰهية من ذلك، وإنما يكفي فيه العلم ببعضها فقط، ولكن بعض المعترضين يصر على أن جواب سؤال الحكمة لا يكون صحيحًا إلا بمعرفة كل الحِكم، وهذا تصور خاطئ مخالف للعقل والواقع، فإن الإنسان لا يمكنه أن يعرف كل كمالات الله تعالى ـ كما سبق بيانه ـ، وإنما غاية ما يمكنه أن يتعرف بعضها فقط، والمطالبة بمعرفة كل الحكم الإلٰهية خارجة عن العقل، وعن قدرة الإنسان وطبيعته الناقصة القاصرة.

• **الأمر الخامس**: إذا ثبت أن خلق الله للناس وأمره إياهم بالعبادة ليس لأجل الاحتياج والافتقار إليهم، وإنما من أجل حِكَم عديدة، وثبت أن البشر لا يمكنهم أن يتعرفوا جميع كمالات الله وحكمه، وأن غاية ما يمكنهم التعرف عليه بعض تلك الكمالات والحكم، فإننا يمكن أن نتلمس بعض تلك الحِكم ونستطيع الوقوف عليها، وسنقتصر هنا على **نوعين منها**:

* **النوع الأول**: تحقيق الكرامة الإنسانية، فالله تعالى كرم النوع الإنساني وأعلى منزلته، وجعله مختلفًا عن سائر أنواع الحيوان في حياته، فخصه بالعقل والتفكر وحرية الإرادة والاختيار والقصد والبحث عن الغايات والأسباب، فأمره الله بالعبادة الاختيارية، حتى يكتمل ذلك المخلوق المشرف في أخلاقه وأفعاله وسلوكه، ويرتقي في المنزلة عند الله، ويكون أقرب المخلوقات إلى الله وأحبها إليه.

فلولا تكليف الله للإنسان بالعبادة وأمره إياه بالطاعة لكان جنس الإنسان لا يختلف عن جنس المخلوقات، بل إن سائر المخلوقات ستكون أفضل منه؛ لكونها مجبولة على الخضوع لله، ولا تملك إرادة ولا اختيارًا يؤهلها للخروج مما جبلت عليه.

ولأجل ارتقاء جنس الإنسان في العبودية لله تعالى، وارتقائه في أخلاقه وسلوكه، كان مآله ومصيره أرقى من مآل سائر الأنواع الحيوانية ومصيرها، فالصالحون من جنس الإنسان، المحافظون على عبادة الله، يتنعمون فيما أعده الله

لهم من النعيم الأبدي في الجنة، وينظرون إلى الله تعالى، ويرونه، ويخاطبهم، ويخاطبونه، وكل هذه الفضائل العظمية جدًّا لا تتحقق إلا لجنس الإنسان، بسبب ما اختص به من العبودية الاختيارية لله تعالى.

ونحن لا ننكر أن بعض جنس الإنسان سينتهي به الأمر إلى الخلود في النار، ولكن المصلحة والمنفعة الحاصلة للصالحين بسبب طاعتهم وعبوديتهم أعظم وأجل وأرقى، وأما المخلدون في النار فلم يُظلموا، وإنما تحقق فيهم العدل الإلٰهي.

وبهذا الوجه يظهر الخلل في الاعتراض الذي نقله الرازي عن بعض الناقدين للأديان في القديم؛ لأن التكليف فيه نفع كبير للجنس الإنساني، وبه يتميز هذا الجنس الشريف عن غيره من الأجناس الحيوانية، فالأمر في التكليف ليس متعلقا بتحصيل منفعة جزئية مباشرة فقط، وإنما هو متعلق بطريقة تحقيق العدل الإلٰهي في التمايز بين الأجناس، وهذه المصلحة كبيرة القدر لا يضرها ما قد يتعلق بها من بعض المفاسد.

* **النوع الثاني**: ظهور لوازم ربوبية الله في الكون وجبروته وملكوته، وتحقق آثار كمالاته المتعددة، وقد سبق الحديث عن هذه الآثار عند الحديث عن الحكمة من خلق الكافر، وذكرنا هناك أن من حكم ذلك: إظهار قدرة الله على خلق المتضادات، والتكليف بالعبادات يظهر التضاد فيما بين البشر، فيكون بعضهم مؤمنًا وبعضهم كافرًا جاحدًا، وبعضهم صالحًا وبعضهم فاسدًا مفسدًا.

ومنها: ظهور آثار أسماء الله القهرية، فمن أسمائه تعالى وصفاته القهار والمنتقم وشديد العقاب وذو البطش الشديد والخافض والمذل ونحوها، فهذه الأسماء كلها كمالات في حق الله، فلا بد من ظهور آثارها في الوجود، ولو كان الخلق كلهم على طبيعة واحدة من الصلاح والخير لم تظهر تلك الآثار.

ومنها: ظهور آثار أسمائه المتضمنة لمعاني الرحمة والعفو والجود والصفح والكرم والمغفرة، وهذه الأسماء كلها كمال في حق الله تعالى، فلا بد من ظهور آثارها في الوجود، وقد أشار النبي ﷺ إلى هذا المعنى في قوله: «**والذي نفسي بيده، لو لم تذنبوا لذهب الله بكم، ولجاء بقوم يذنبون، فيستغفرون الله فيغفر لهم**»[1]،

---

(١) أخرجه مسلم، رقم (٧٠٦٥).

ومعنى هذا الحديث: أن وقوع الإنسان في المعاصي ليس منافيا للحكمة الإلٰهية البالغة؛ لأن وقوع ذلك يؤدي إلى ظهور نوع من آثار كمالات الله المتعددة.

فهذه الحكم وغيرها تدل دلالة قطعية على أنه لا تلازم بين خلق الله للناس وأمرهم بالعبادة وبين احتياجه سبحانه إليهم.

فإن قيل: بل تلك الحِكم تدل على أن الله محتاج إلى الخلق في إظهار كمالاته، فلولا وجود الخلق لما ظهرت تلك الآثار.

قيل: ذلك غير صحيح؛ لأننا لا نقول إن كمال الله ناقص حتى تتحقق آثاره في الوجود، فلو لم تتحقق كان باقيا على النقص، وإنما نقول: إن تحقق تلك الآثار لازم ضروري لكماله سبحانه ولربوبيته، فتحقق آثار أسمائه نتيجة لكماله تعالى وليس سببا لها، فهناك فرق كبير بين أن نقول: إن وجود المخلوقات سبب في كمال الله، وبين أن نقول: إن وجودها نتيجة لكمال الله.

• **الأمر السادس**: أما ما نقله الرازي عن بعض الناقدين للأديان، فإنه ـ فضلًا عما في الكلام السابق من الإشارة إلى مواطن الخلل فيه ـ مبني على مغالطة منطقية ظاهرة، وهي أن التكليف إنما جاء لتحصيل المصلحة الخاصة بالإنسان فقط، وهذا غير صحيح؛ فقد ظهر من الكلام أن التكليف جزء جوهري من نظام الكون جملة، تتعلق به آثار في طبيعة المفاضلة بين الأجناس، وطبيعة علاقة الإنسان بالكون والأنواع الحيوانية الأخرى، وطبيعة علاقة الإنسان بالله وبكماله وربوبيته للكون.

وهو مبني أيضًا على أنه يمكن لجنس الإنسان أن ينفصل عن التعبد لله والخضوع له، وأنه يمكن له أن لا يكون عابدا لله في حياته، وكل ذلك منافٍ لطبيعة الإنسان وكونه مخلوقًا ضعيفًا مربوبًا لله تعالى.

وقد تحدث الرازي عن فوائد العبادة والمعاني الرفيعة التي يتحصل عليها الإنسان من خلالها، فقال: «اعلم أن من عرف فوائد العبادة طاب له الاشتغال بها، وثقل عليه الاشتغال بغيرها، وبيانه من وجوه:

الأول: أن الكمال محبوب بالذات، وأكمل أحوال الإنسان وأقواها في كونها سعادة اشتغاله بعبادة الله، فإنه يستنير قلبه بنور الإلٰهية، ويتشرف لسانه بشرف الذكر والقراءة، وتتجمل أعضاؤه بجمال خدمة الله، وهذه الأحوال أشرف

المراتب الإنسانية والدرجات البشرية، فإذا كان حصول هذه الأحوال أعظم السعادات الإنسانية في الحال، وهي موجبة أيضًا لأكمل السعادات في الزمان المستقبل، فمن وقف على هذه الأحوال زال عنه ثقل الطاعات وعظمت حلاوتها في قلبه.

الثاني: أن العبادة أمانة بدليل قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ الآية [الأحزاب: ٧٢]... وأداء الأمانة صفة من صفات الكمال محبوبة بالذات، ولأن أداء الأمانة من أحد الجانبين سبب لأداء الأمانة من الجانب الثاني...

الثالث: أن الاشتغال بالعبادة انتقال من عالم الغرور إلى عالم السرور، ومن الاشتغال بالخلق إلى حضرة الحق، وذلك يوجب كمال اللذة والبهجة»[١].

فالعاقل إذا تأمل في حقيقة الوجود وما فيه من العظمة تنكشف له معاني كثيرة تسوغ التكليف بالعبادة، وتكشف عن حسنها وجمالها ووجوبها.

الاعتراض الحادي عشر: استحالة القدرة الكاملة:

تصاغ حقيقة هذا الاعتراض بصياغات عديدة، ومن أشهر صياغاتها تداولًا في الخطاب الناقد للأديان قولهم: هل يستطيع الله أن يخلق صخرة لا يستطيع حملها؟! فإن قلتم: نعم، فقد أثبتم العجز والنقص لله في القدرة، وإن قلتم: لا، فقد أثبتم العجز والنقص لله في القدرة أيضًا، فالله لا يمكن أن يكون تام القدرة أبدًا.

وانطلقوا من هذا السؤال إلى إنكار الوجود الإلٰهي؛ بحجة أن اتصافه بالقدرة التامة ممتنع، فلا يصح أن يكون إلٰهًا[٢].

وهذا الاعتراض من الاعتراضات التي لا يمل الناقدون للأديان من تكرارها منذ زمن بعيد، وقد تعرض له عدد من علماء الإسلام بالنقض والتفكيك، من قبل قرون عديدة، وأوضحوا المغالطة المنطقية التي يتضمنها.

وهذا السؤال سؤال خاطئ في مضمونه، والتعامل الصحيح مع الأسئلة الخاطئة يستوجب أن لا يقدم لها أي جواب بالنفي أو الإثبات، وإنما يثبت

---

(١) التفسير الكبير (١/ ٢١٣).

(٢) انظر: مشكلة الله، مجلة أنا أفكر (٣/ ٤٤).

للسائل أن سؤاله متضمن لخطأ منطقي لا بد من إزالته والتخلص منه، وإلا فلن يجد لسؤاله جوابًا مستقيمًا منضبطًا.

وإثبات الخطأ الواقع في ذلك الاعتراض يتحصل في الأمور التالية:

- **الأمر الأول**: أن القدرة إنما تتعلق بالأمور الممكنة، وهي الأحداث التي لا تتضمن التناقض مع نفسها، ولا يمكن أن تتعلق بالأمور المستحيلة بذاتها أبدًا، وهي الأمور التي تتضمن التناقض مع نفسها، مثل كون الشيء موجودًا ومعدومًا في الوقت نفسه، ومثل كون الشيء ثابتًا متحركًا في الوقت نفسه، ومثل أن يكون الجزء أكبر من الكل وأصغر منه في وقت وحال واحد، فهذه الأمور وغيرها لا يمكن أن تتعلق بها القدرة لكونها مستحيلة لذاتها.

وموجب اختصاص القدرة بالأمور الممكنة دون المستحيلة أن خاصية القدرة ترجع إلى التأثير في الإيجاد والعدم، فإن الانتقال من العدم إلى الوجود ومن الوجود إلى العدم لا يحصل بالعلم وحده؛ لكون خاصية العلم الكشف عن الشيء لا التأثير فيه، ولا يقع بالإرادة وحدها؛ لكون خاصية الإرادة الترجيح بين الاحتمالات فقط، فالتأثير في الإعدام والإيجاد لا بد فيه من القدرة إذن.

فلما كانت خاصية القدرة كذلك امتنع أن يندرج ضمنها الأمور المستحيلة لذاتها؛ لكونها لا يمكن أن تتحقق في الوجود.

فكل أمر أمكن أن ينتقل من الوجود إلى العدم، ومن العدم إلى الوجود، فإن القدرة يمكن أن تتعلق به، وكل أمر لا يمكن أن ينتقل من العدم إلى الوجود، ومن الوجود إلى العدم، فإن القدرة لا يمكن أن تتعلق به.

وعدم القدرة على الأمور المستحيلة ليس راجعا إلى قوتها وضعفها، وكمالها ونقصها، وإنما هو راجع إلى طبيعة الوجود ذاته، فحين كانت طبيعة الوجود لا تقبل تحقق المتناقضات فيه امتنع أن تتعلق القدرة بالمستحيلات، لكون خاصية القدرة راجعة إلى التأثير في الإيجاد والعدم.

ولأجل هذا المعنى الوجودي العميق نص عدد من العلماء المسلمين على أن القدرة الإلٰهية لا تتعلق إلا بالممكنات فقط، وأن المستحيل لذاته ليس داخلًا في متعلقاتها[١].

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٨/ ٣٨٣)، ومنهاج السُّنَّة النبوية، ابن تيمية (٢/ ١٧١)، وغاية المرام في علم الكلام، الآمدي (٨٧).

فإن قيل: إن القرآن يثبت أن قدرة الله تتعلق بكل شيء، ولم يخصها بالأمور الممكنة، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٠].

قيل: هذا الاعتراض مبني على سوء فهم لمعنى كلمة شيء في القرآن الكريم، فإن هذه الكلمة جاء ذكرها في القرآن في أكثر من ثلاثمائة وعشرين موضعًا، والمراد بها يختلف باختلاف السياق الذي جاءت فيه، فهي تارة يراد بها الأمر الموجود، كما في قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩]، وقوله تعالى: ﴿لَيَبْلُوَنَّكُمُ ٱللَّهُ بِشَىْءٍ مِّنَ ٱلصَّيْدِ﴾ [المائدة: ٩٤]، وتارة يراد بها الأمر الذي يمكن أن يقع، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّى فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴿٢٣﴾﴾ [الكهف: ٢٣]، وتارة يراد بها الأمر الذي يمكن أن يعلم سواء كان موجودًا أو معدومًا، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الأنفال: ٧٥]، ولها معانٍ أخرى بحسب اختلاف السياقات، فلا يصح أن يحدد معنى معين لكلمة شيء في القرآن، ثم تفسر به في كل المواضع التي ذكرت فيها.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٠] لا يدل بالضرورة على شمولية المستحيل لذاته، وإنما يجب أن يفهم بناءً على ما تقتضيه الضرورة العقلية والوجودية، وهو أن المراد بالشيء الذي تعلقت به القدرة الممكنات وليس المستحيلات لذاتها.

وهذا التفسير ليس من التخصيص في شيء، فنحن لا نقول: إن لفظ الآية عام خُصص بدلالة العقل، وإنما نقول: إن لفظ الآية من حيث الأصل لا يشمل إلا الممكنات فقط.

وبالتقرير السابق يتبين أن القدرة لا تتعلق بالمستحيل لذاته، ويثبت لنا أن القرآن لا يدل على تعلقها به.

• **الأمر الثاني**: أن السؤال عن إمكانية خلق الله لصخرة لا يستطيع حملها متضمن لمعنى باطل في ذاته، وهو افتراض أن يكون الشيء مخلوقًا غير مقدور لله تعالى، وهذا افتراض باطل مناقض للحقائق الوجودية، فصاحب السؤال افترض في ذهنه فرضًا عقليًّا مجردًا، ثم رتب عليه المعاني الوجودية، فقد افترض أنه يمكن أن يوجد في الواقع مخلوق مفتقر إلى الله في كل شيء، ثم يكون في الوقت نفسه خارجًا عن قدرة الله!! وهذا فرض محال لذاته، فإنه لا يمكن أن

يكون الشيء مخلوقًا لله، ثم في الوقت نفسه يكون غير مقدور له، فإن بين المخلوقية والخضوع لقدرة الله تلازمًا ضروريًا لا يمكن الانفكاك فيه، فكل شيء ثبت أنه مخلوق، فإنه يجب بالضرورة أن يكون مقدورًا لمن خلقه، ولكن المعترض فرض في ذهنه إمكان الانفصال بين المخلوقية والخضوع للقدرة، ثم أخذ يعترض بذلك الفرض الباطل على قدرة الله، وهذا عين الانحراف في التفكير والتخبط في العقل والنظر.

إن معنى سؤال المعترض متطابق في المعنى مع من يقول: هل يستطيع الله أن يخلق مخلوقًا ويجعله غير مخلوق؟! فهذا السؤال باطل بالضرورة؛ إذ كيف يكون الشيء مخلوقًا له بداية، ثم يكون في الوقت نفسه غير مخلوق لا بداية لوجوده؟!

ومثله السؤال المشهور: هل يستطيع الله أن يخلق إلٰهًا مثله؟! فهذا السؤال باطل بالضرورة؛ إذ كيف يكون الشيء إلها ثم يكون مخلوقا مفتقرا إلى غيره؟! فالمخلوقية تنافي الخالقية في الماهية والحقيقة.

وهناك أسئلة كثيرة لا تختلف في المعنى عن سؤال ذلك المعترض، والوقوف عليها والكشف عما فيه من خلل عقلي ومنطقي يزيد من الكشف عن الخلل في اعتراض المعترض.

ومن تلك الأسئلة: هل يستطيع الله إعدام نفسه؟! فهذا سؤال باطل بالضرورة؛ إذ كيف يكون إلٰهًا ثم يمكن أن يكون قابلًا للفناء؟! فالإقرار بكونه إلٰهًا يتناقض تناقضًا كليًّا مع الإقرار بقبوله للفناء، فأول السؤال يناقض آخره.

ومنها: هل يستطيع الله بقدرته التامة أن يجعل نفسه غير قادر؟! فهذا سؤال باطل؛ لكونه قائمًا على تصور إمكان أن يكون الإلٰه تام القدرة وناقصها في آن واحد. فأول السؤال يناقض آخره.

ومنها: هل يستطيع الله أن يخلق الخلق وهو غير موجود؟! فهذا السؤال باطل بالضرورة؛ إذ كيف يكون خالقًا وهو غير موجود، فالإقرار بكونه خالقًا يناقض بالضرورة قبوله للعدم، فأول السؤال يناقض آخره.

ومنها: هل يستطيع الله أن يخلق مخلوقًا لا يراه ولا يسمعه ولا يعلم عنه شيئًا؟! فهذا السؤال باطل بالضرورة؛ إذ كيف يكون الشيء مخلوقًا لله ثم لا

يكون مقدورًا لله ولا معلومًا له؟! فالإقرار بكون الشيء مخلوقًا يتناقض بالضرورة مع إمكان خروجه عن قدرة الله وعلمه وإرادته[1].

فالأسئلة السابقة كلها مجرد فروض عقلية محضة، لا يمكن أن يتحقق منها شيء في الواقع، لكونها متضمنة للتناقض في ذاتها، فلا يمكن أن يقدم عنها جواب مستقيم.

وهي لا تختلف في البطلان عن قولنا: هل يستطيع الله أن يخلق دائرة على شكل مربع؟! وقولنا: هل يستطيع الله أن يجعل الجزء أكبر من الكل؟! وعن قولنا: هل يستطيع الله أن يجعل الواحد أكبر من العشرة؟! وقولنا: هل يستطيع الله أن يجعل رجلًا أعزب متزوجًا؟! وقولنا: هل يستطيع الله أن يخلق صوتا مسموعًا غير مسموع؟! وغيرها من الأسئلة المتناقضة في ذاتها.

فكل هذه الأسئلة مجرد توهمات عقلية وخيالات ذهنية مبنية على مغالطات منطقية، وقائمة على القفز على خصائص الحقائق الوجودية الظاهرة، ومنطلقة من المطالبة بالجمع بين المتناقضات والدخول في التوهمات والتخلي عن الاتساق العقلي والانضباط المعرفي.

وأساس الغلط في تلك الأسئلة راجع إلى الخلط بين ما يمكن أن يقوم في الذهن وبين ما يمكن أن يتحقق في الخارج، فما يقوم في الذهن أوسع بكثير مما يمكن أن يقع في الوجود، فالذهن الإنساني قد يتصور أمورًا كثيرة تكون مستحيلة التحقق في الخارج، فمجرد التصور الذهني لا يستلزم إمكان التحقق في الخارج؛ وذلك أن الوجود الخارجي له طبيعة مختلفة عن طبيعة الوجود الذهني، والظروف المشترطة في تحققه مختلفة عن الظروف المشترطة في الوجود الذهني.

ولكن المعترضين بتلك الأسئلة يغفلون عن هذه الفروق الجوهرية المؤثرة بين الوجودين، بل يجهلونها، ويطالبون الآخرين بالاستجابة لنتائج غفلتهم وجهلهم، وإن لم يفعلوا حكموا عليهم بالجهل وعدم العلم!!

والطريقة الصحيحة في التعامل مع الأسئلة التي يتحقق فيها الخلط بين طبيعة الوجود الذهني والوجود الخارجي تنحصر في بيان وجه الخطأ في ذلك

---

(١) انظر أمثلة أخرى على هذه الأسئلة الباطلة: جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية، ابن تيمية (١٢١).

الخلط، ولا يصح أن يسترسل المسؤول في الجواب عن مضمونها بالنفي أو الإثبات.

• **الأمر الثالث**: وهو أمر جدلي تنزلي، إن أصر المعترض على أن عدم تعلق قدرة الله بالأمور المستحيلة يعد نقصًا، فإنه بناءً على طريقته في التفكير والنظر يمكن أن تقلب الدعوى عليه فيقال: نعم يمكن أن يخلق الله صخرة لا يمكنه حملها، ولكنه يمكنه حملها، فإن قال: هذا تناقض! قلنا: وكذلك فرضك العقلي بأن ثمة مخلوقًا لا يكون مقدورًا لله تناقض، فلماذا تقع في التناقض وتصر عليه وتلزم الآخرين به ولا ترضى أن يلزمك الآخرون بمثل ما وقعت فيه؟!!

الاعتراض الثاني عشر: امتناع الجمع بين كمال القدرة وكمال العلم:

تتحصل حقيقة هذا الاعتراض في السؤال التالي: هل يستطيع الله أن يغير أمرا يعلم أنه سيقع في المستقبل، فإن كان الجواب بـ: نعم، فالله ليس مطلق العلم، وإن كان الجواب بـ: لا، فالله ليس بمطلق القدرة، فإذا كان الله يعلم أن نيزكًا سيضرب الأرض في السنة القادمة، فإنه إن قدر على تغيير ذلك فهو ليس كامل العلم، وإن لم يقدر فهو ليس كامل القدرة[1].

وهذا الاعتراض خطأ، وبيان ما فيه من خلل واضطراب يتحصل في الأمور التالية:

• **الأمر الأول**: أن هذا الاعتراض مبني على تصور منحرف للكمال الإلٰهي، فالله تعالى لا تنفصل صفاته وكمالاته بعضها عن بعض، بل يستحيل وقوع ذلك، فالله تعالى لم يتصف بصفات الكمال على جهة التعاقب الزمني، بحيث إنه في زمن كان متصفًا بصفة العلم غير متصف بصفة الحكمة والقدرة مثلًا، وإنما صفاته كلها متلازمة فيما بينها، وخلقه للكون وتقديره له يكون بمجموع ما له من الصفات، فهو سبحانه لا يقدّر المقادير بصفة العلم وحدها، ولا بصفة القدرة وحدها، ولا بصفة الحكمة وحدها، ولا بصفة العدل وحدها، وإنما يدبر الكون ويقدر المقادير بمجموع ما له من صفات الكمال والجلال، متضافرة فيما بينها أزلًا وأبدًا.

---

(١) انظر: مشكلة الله، مجلة أنا أفكر (٣/ ٤٤).

فالكمال الإلٰهي لا ينظر فيه إلى كل صفة منفصلة عن الصفات الأخرى، وإنما ينظر إليه باعتبار الصفات كلها متضافرة فيما بينها، فلا ينظر إلى صفة الرحمة مثلًا منفصلة عن صفة العلم والعدل والحكمة وغيرها من الصفات، ولا ينظر إلى صفة القدرة منفصلة عن غيرها من الصفات، وهكذا في سائر الصفات الإلٰهية.

وبهذا التقرير يتضح الخلل المنهجي في ذلك الاعتراض، فهو قائم على فرض عقلي محال، حيث إن المعترض افترض أن القدرة الإلٰهية ومقتضياتها يمكن أن تتعارض مع العلم الإلٰهي ومقتضياته؛ لكونه نظر إلى كل صفة منعزلة عن الصفة الأخرى، فوقع في توهم أن بعضها سيكون مناقضا لبعض.

فالسؤال عن إمكان تعارض العلم الإلٰهي مع القدرة الإلٰهية سؤال باطل في ذاته؛ لكونه مبنيا على تصور خاطئ، والتعامل الصحيح مع الأسئلة الباطلة لا يكون بالجواب على مضمونها بالنفي أو الإثبات، وإنما بإثبات بطلانها وفساد التصورات التي تستند إليها.

• **الأمر الثاني**: فضلا عما في ذلك الاعتراض من انحراف في النظر إلى الصفات الإلٰهية واستناده إلى فروض عقلية باطلة، فهو متضمن في الوقت نفسه مغالطة عقلية ظاهرة، وهي افتراض أن الله عالم بكل شيء، ثم افتراض أن قدرته يمكن أن تكون على خلاف علمه، وهذه مغالطة؛ لأنه إذا كان الله عالما بكل شيء، فإنه سيكون لا محالة عالمًا بقدرته على تغيير الأمر المستقبل، فالتغيير لو وقع سيكون بعلمه أيضًا، فكيف يقال مع ذلك: إن إمكان تغيير الأمر المستقبل منافٍ لكمال العلم؟!!

فلو كان الله يعلم أن نيزكًا سيضرب الأرض بعد شهر، وافترضنا أنه يقدر على تغيير وقت هذا الحدث، فإنه سيكون عالما بقدرته على ذلك؛ لكونه عالمًا بكل شيء، فإن تغير زمن ذلك الحدث، فهو متغير بعلم الله وقدرته، فكيف يقال: إن تغير زمنه مناف لكمال العلم؟!!

إن هذا السؤال لا يختلف في مضمونه وتركيبه عن قولنا: هل يستطيع الله أن يسأل سؤالًا لا يعرف جوابه؟! فهذا السؤال باطل بالضرورة؛ لأن الله إذا كان عالمًا بكل شيء، فلا يصح في العقل أن نفترض وجود سؤال لا يعرف جوابه، حتى يصح السؤال عن قدرته على ذلك! فافتراض ذلك من حيث الأصل باطل

متناقض مع العقل، فلا يصح البحث في الجواب عنه، وإنما يجب أن ينبه السائل على بطلانه وفساده.

ومثل ذلك السؤال قولنا: هل يستطيع الله أن يجعل نفسه جاهلًا؟! ومثله قولنا: هل يستطيع الله أن يجعل نفسه مخلوقًا؟! فكلا هذين السؤالين باطل؛ لكونهما مشتملين على التناقض الذاتي، المبني على انحراف شديد في تصور الكمال الإلٰهي.

الاعتراض الثالث عشر: مشابهة صفات الله لصفات المخلوقين:

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أن الصفات التي يذكرها أتباع الأديان لله مشابهة لصفات الإنسان ومتطابقة معها، فالإلٰه عندهم يوصف بالحب والبغض والعين واليد والقدم، ويحب المدح والثناء والحمد، ويكره المعرضين الذين لا يمدحون ولا يثنون، ويتصف بصفات الملوك، فيستوي على العرش، ولديه وزراء وجنود، وكل ذلك متطابق مع صفات البشر، وهذا يدل على أن البشر هم الذي اخترعوا وجود الإلٰه، وصوروه على صورتهم التي هم عليها.

وهذا الاعتراض مبني على تصور خاطئ للمنهج العلمي الصحيح في التعامل مع الصفات الإلٰهية والمسالك العقلية المعتمدة في إثباتها، وفي كيفية التعامل مع كيفياتها، وبيان ما فيه من خلل وبطلان يتبين بالأمور التالية:

• **الأمر الأول**: أن أهل السُّنَّة في الإسلام من أشد الناس بُعدًا عن تشبيه الله بخلقه، وأكثرهم إنكارًا على من تلطخت أقوالهم واعتقاداتهم بإثبات المشابهة بين الله وبين الإنسان، وأقواهم منعًا لجميع السبل المؤدية إلى ذلك، وأقوال علماء الإسلام في تنزيه الله عن مشابهة الله لصفات المخلوقين كثيرة لا تحصى، وقد نصوا على أن الله لا عدل له، ولا ند له، ولا كفء له، ولا سمي له، ولا مثيل له من المخلوقين أبدا.

واستدلوا على ذلك بأدلة عقلية عديدة، منها: أنه لو كان لله تعالى مثيلًا أو شبيها من المخلوقين لجاز على أحدهما ما يجوز على الآخر، ووجب له ما وجب للآخر، وامتنع على أحدهما ما يمتنع على الآخر، «فلو كان في المخلوقات ما هو عِدْلٌ أو مِثْلٌ للبارئ في الحقيقة والصفات ـ وإن كان أصغَر منه في القدر ـ لجازَ على البارئ ما يجوز عليه من العدم والفقر إلى الصانع

والحدوث، وأنه بنفسه ممكن مفتقر إلى من يُوجِدُه ويُوجِب له ما يجب للبارئ من القدم والقيام بنفسه والاستغناءِ عن الخالق والصمدية، ولجاز عليه ما يجوز على من خلق الخلق وأبدع العالم، وامتنع على العبد من العدم والموت والحاجة ما يمتنع عليه، فيلزمُ أن يُوصف كلّ منهما بالصفات التي لحقيقة الآخر، وهذا مع أنه محال في حق الرب أن يكون موصوفًا بالصفات التي لحقيقة العبد، ومحال في حقّ العبد أن يكون موصوفًا بصفات حقيقة الرب، فإنه متناقض إذا فُرِض تماثلُهما وتساويهما في الصفات مع كون أحدهما خالق الآخر، فيجب أن يكون كلٌّ منهما خالقًا مخلوقًا، فيجب أن يكون الخالق قد خلق خالق نفسه؛ إذ كان مثله، وخَلْقُه لنفسه محالٌ، فكيف بخالق نفسه؟! ويجب أن يكون الخالقُ مخلوقًا لمخلوقه، وهو ممتنع عليه أن يكون مخلوقًا لنفسه، فكيف لمخلوقِه؟!»[1].

فالجزم بانتفاء المماثلة بين الله والمخلوقات أمر مؤكد عند أهل الإسلام بيقين، لا لبس فيه ولا غموض، وقد دلت النصوص الشرعية في الإسلام على هذا المعنى كثيرًا، كما في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، فأهل الإسلام يعتقدون أن الله لا يمكن أن يشابه أحدًا من المخلوقات، ولا يمكن أن يشبهه أحد منها.

• **الأمر الثاني**: أن ذلك الاعتراض مبني على تصور خاطئ عن حقيقة الاتصاف بالمعاني، فتوهم المعترض أن الاشتراك في الصفة يعني التماثل فيها من كل وجه، وهذا غير صحيح، وهو تصور خاطئ وقع فيه كثير من أتباع الأديان فضلًا عن غيرهم؛ وحصل بسبب ذلك التوهم الخاطئ اضطراب شديد في قضية الأسماء والصفات الإلٰهية.

والحقيقة التي تتوافق مع طبيعة الوجود أن الاشتراك في أصل الصفة لا يوجب الاشتراك بين الموصوفات، وبيان الصورة الكاملة في هذه القضية يتطلب تفصيلًا موسعًا لا يحتمله موضع هذا الاعتراض من البحث، ولكن يمكن أن يشار إلى ذلك بصورة مختصرة، فيقال: إن المعنى المشترك لا يدل على ما به الاختصاص، وما به الاختصاص إنما يتحقق بحسب طبيعة كل موجود، فإن

---

(١) جواب الاعتراضات المصرية، ابن تيمية (١٢٠).

المعنى المشترك قدر كلي ليس له وجود في الخارج، وإنما هو تصور ذهني فقط، فثبوته لا يستلزم ثبوت التشابه بين الاختصاصات التي في الخارج، فالمعنى المشترك بين صفات الله وبين صفات خلقه لا يدل على اتصاف الله بخصائص المخلوقات، ولا على اتصاف المخلوقات بخصائص الله، ووجود الله إنما يمتاز عن وجود المخلوقات بما له من الخصائص ﷻ.

«فالقدر المشترك هو مسمى الوجود أو الموجود أو الحياة أو الحي أو العلم أو العليم أو السمع أو البصر أو السميع أو البصير أو القدرة أو القدير، والقدر المشترك مطلق كلي، لا يختص بأحدهما دون الآخر؛ فلم يقع بينهما اشتراك لا فيما يختص بالممكن المحدث، ولا فيما يختص بالواجب القديم، فإن ما يختص به أحدهما يمتنع اشتراكهما فيه، فإذا كان القدر المشترك الذي اشتركا فيه صفة كمال، كالوجود والحياة والعلم والقدرة، ولم يكن في ذلك شيء مما يدل على خصائص المخلوقين، كما لا يدل على شيء من خصائص الخالق، لم يكن في إثبات هذا محذور أصلًا، بل إثبات هذا من لوازم الوجود، فكل موجودين لا بد بينهما من مثل هذا»[(١)].

وهذا يدل على أن المؤمنين إذا أثبتوا الصفات لله، فإنهم مدركون بأن ذلك الإثبات لا يستلزم أن الله مشابه للمخلوقات، بل يؤمنون إيمانا جازما بأن الله تعالى لا مثيل له، ولا ندّ له، ولا سمي له، ولكن الناقدين للأديان غفلوا عن هذه الحقيقة، وتوهموا أن مجرد إثبات الاشتراك في أصل الصفة يوجب إثبات التشابه في الخصائص بين الموجودات، وطفقوا يتهمون الأديان ـ ودين الإسلام على وجه الخصوص ـ بأنها تشبّه الله بالمخلوقات وترسم له صورة بشرية.

● **الأمر الثالث**: أن إثبات جنس الصفات لله تعالى أمر تقتضيه الضرورة العقلية، فإن الإيمان بأن الله تعالى هو الخالق للكون يستوجب بالضرورة العقلية الإيمان بأن الله تعالى متصف بالحياة والعلم والقدرة والحكمة والإرادة والملك وغيرها من الصفات؛ إذ يستحيل تحقق الخلق بدون تلك الصفات.

فالمؤمنون لا يمكنهم البتة الفصل بين الإيمان بالله تعالى وخلقه للكون وبين إثبات الصفات له، فإنهم إن فعلوا ذلك وقعوا في التناقض المنهجي لا محالة.

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٣/ ٧٥).

وتلك الصفات ـ أعني: الحياة والعلم والقدرة والإرادة ونحوها ـ يتصف بها جنس الإنسان أيضًا، وبناءً عليه فإنه إن كان المعترض بذلك الاعتراض من أتباع التيار الربوبي، فإنه يقال له: إذا كان إثبات تلك الصفات لله لا يلزم منه مشابهة الله بالإنسان، فكذلك القول في سائر الصفات؛ لأن باب الصفات واحد، والقول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر، وجنس الصفات متحد في طبيعته ومقتضياته.

وإذا كان المعترض من أتباع التيار الإلحادي، فإن البحث معه أولًا في إثبات وجود الله وخلقه للكون، فإن لم يقتنع بذلك، فلا فائدة من البحث معه في طبيعة اتصاف الله بالصفات.

• **الأمر الرابع**: أما الادعاء بأن الصفات التي تذكرها النصوص الشرعية في الإسلام مشابهة للصفات التي تتصف بها آلهة الخرافيين فهو تمحل كبير، واستخفاف بالحقائق الواقعية الظاهرة، فإن الخرافيين يصفون آلهتهم بكثير من الصفات الإنسانية التي يقطع المسلمون قطعًا باتًّا بانتفائها عن الله تعالى، فإنهم يصفون الآلهة بالتصارع مع قوى الطبيعة، والسرقة، والتزاوج مع البشر، والنوم، والغفلة، والتعب، والذكورة، والأنوثة، وغيرها من صفات النقص، وهذه الأمور جميعها مما صرحت النصوص الشرعية الإسلامية بنفيها عن الله، فكيف يصح في العقل والمنطق الادعاء بأن ما يذكر في الإسلام من صفات الله مشابه لما يعتقده الخرافيون في آلهتهم؟!!

الاعتراض الرابع عشر: كيف ينشغل الله بالتصرفات الإنسانية الحقيرة؟!

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أن الأديان التوحيدية تصور الله تصويرًا منافيًا للحكمة والكمال والعظمة؛ وذلك أنها تذكر أن الله يهتم بتصرفات الإنسان الدقيقة وينشغل بها ويحاسب عليها، فالله عند أهل الأديان يغضب من النظر إلى النساء، ومن إلقاء بعض الكلمات ويعذب عليها، ومن خلو المرأة بالرجل، ومن عدم تقليم الأظافر، ومن كشف المرأة لوجهها، أو شيء قليل من شعرها، وغير ذلك من التصرفات الإنسانية الدقيقة التي لا تساوي شيئًا مع عظمة الكون.

فإذا كان الله هو الخالق العظيم للكون الكبير بمجراته الفسيحة، فيكف

يتصور العقل أن يليق به الانشغال بمثل تلك الأمور والالتفات إليها؟![1].

وهذا الاعتراض غلط، لكونه قائما على تصورات خاطئة، ومقاييس مضطربة في الحكم على الأشياء، وبيان ما فيه من خلل وبطلان يتحصل في الأمور التالية:

• **الأمر الأول**: يقوم هذا الاعتراض على تصوير الله تعالى بأنه منشغل بتصرفات الإنسان، وأن تلك التصرفات أخذت قدرًا من تدبيره انصرف بسببها عن تدبير مظاهر الكون الأخرى، وهذا تصور باطل منافٍ للعظمة الإلٰهية، فالله تعالى لا يشغله شأن عن شأن، ولا تساوي كل المخلوقات من عظمته شيئًا يذكر حتى يمكن أن نتصور أنه اشتغل ببعضها عن بعض، فكيف يصح أن يقال مع ذلك بأنه منشغل بتصرفات الإنسان؟!!

• **الأمر الثاني**: أما تعليق رضا الله تعالى وغضبه بأفعال الإنسان فله بحسب مقتضيات العلم موجبات متعددة، **منها**: أن الإنسان خلق في هذه الدنيا للعبادة، وهي قائمة على الابتلاء والامتحان، وتحقيق ذلك إنما يكون بالأفعال الاختيارية التي تصدر من الإنسان، فمن الطبيعي جدًّا أن تكون متعلق الرضا والغضب.

ومنها: أن الإنسان ينتظره مستقبل عظيم جدًّا، ومشاهده وأحداثه أضخم من الحياة الدنيا، والنجاح والخسران في ذلك المستقبل يحتاج إلى اختبار وتمحيص، فشرع الله العبادات المختلفة لتحقيق العدل مع الناس وعدم ظلمهم.

فتشريع الله للأحكام المتعلقة بدقائق حياة الإنسان إنما هو لتكميل الحياة الإنسانية والارتقاء بها نحو الكمال، وتحقيق المنفعة الدينية والدنيوية له، فإذا امتثل الإنسان أمر الله في تلك التصرفات الصغيرة، فإنه يتحصل على ثواب كبير من الله تعالى، وعطاء واسع منه، فتشريع تلك الأمور إنما جاء لتحقيق مصلحة الإنسان، وليس لأن الله محتاج إليها، أو منشغل بها، يقول قتادة السدوسي: «إن الله لم يأمر العباد بما أمرهم به لحاجته إليهم، ولا ينهاهم عما نهاهم عنه بخلا عليهم، بل أمرهم بما ينفعهم، ونهاهم عما يضرهم»[2].

---

(١) انظر: قصة الحضارة، ول ديورانت (٢٧/ ٢٣٦)، وهم الإله، ريتشارد دوكنز (٢٣٨)، والقضية الخالق، لي ستروبل (١٥٢)، والدين والعلم، أحمد عزت باشا (٨٦).

(٢) نقله عنه ابن تيمية في مجموع الفتاوى (١/ ٢١٦).

فالنظر الصحيح في تلك الأمور إنما يكون بالبحث في نفعها ومصلحتها للإنسان في مصيره، وليس في كونها تدل على انشغال الله بأفعال الإنسان.

• **الأمر الثالث**: أن المعترض بذلك الاعتراض اعتمد على مقياس منحرف في تقييم الأمور، فإنه اعتمد في بيان أهمية الأشياء وتحديد قيمتها على الحساب بالحجم، فحين وجد الإنسان لا يساوي شيئًا مع عظمة الكون وأن أفعاله الحياتية تعد أمورًا حقيرة جدًّا مع مشاهد الكون العظيمة طفق يحكم على التشريعات الإلٰهية بأنها منافية للحكمة والعظمة، وانتهى بذلك إلى القدح في كمال الله.

وهذا مسلك قياسي منحرف، فإن قيمة الأشياء وأهميتها لا تقاس بالحجم، وإنما بما لها من مكانة وقيمة معنوية، ولو كانت صغيرة الحجم، فإن العقلاء لا ينظرون في المفاضلة بين الأشياء إلى الحجم فقط، وإنما ينظرون إلى ما يمكن أن يتعلق بها من قيمة ومكانة معنوية وتأثيرية.

ولا شك أن الإنسان يعد عنصرًا صغيرًا جدًّا بالنسبة إلى عظمة الكون، وتصرفاته لا يكاد يكون لها حجم بالنسبة إلى مشاهد الكون الأخرى، ولكنه مع ذلك من أشرف المخلوقات وأعلاها قدرًا، فتخصيص الله له بالتكليف وتشريع العبادات المتعلقة بأفعاله السلوكية راجع إلى قيمة الإنسان المعنوية، وليس إلى حجمه في الكون.

إن مثل من يعترض بمثل ذلك الاعتراض مثل رجل وقف على أناس يتقاتلون على كومة من الذهب بجوار جبل كبير، فلما سأل عن سبب اقتتالهم وذُكر له بأن الاختصام على كومة الذهب أخذ يهزأ منهم ويقول: كيف يتقاتلون على تلك الكومة الصغيرة ويتركون ذلك الجبل العظيم؟!!

المقام الثاني

الاعتراضات التي أثارها الناقدون للأديان على أدلة وجود الله وكماله

مع أن الإيمان بوجود الله وخلقه للكون قضية جُبل عليها الناس، وفطروا على التسليم بها، إلا أن المؤمنين بالله تعالى أقاموا بناء على الفطرة المغروزة في كيان الإنسان أدلة كثيرة على ضرورتها، وقد تنوعت أدلتهم على ذلك، واختلفت مسالكها ومساراتها في الاستدلال، وبلغ مجموعها عددًا كبيرًا، فإن كل طائفة وكل فيلسوف وعالم يذكر من الأدلة ما يتناسب مع أصوله الفلسفية ومساره في النظر والاستدلال[١].

ومع تنوع الأدلة التي أقامها المؤمنون على وجود الله، فهي في الوقت نفسه مختلفة فيما بينها في القوة والضعف وفي الصحة والبطلان، فبعضها قوي في دلالته متماسك في مقدماته وطرائقه، وبعضها ضعيف هزيل لا يصمد أمام النقد والتمحيص، ولا بد له من تعديلات كثيرة حتى يستقيم على سوقه، وبعضها ظاهر البطلان والفساد ولا يمكن إصلاحه بحال.

ومجموع الأدلة الصحيحة منها يدل بوضوح على ثبوت الحقيقة الإيمانية التي سبق التنبيه عليها في المبحث السابق من أن الإيمان بوجود الله ليس مجرد قضية تسليمية عاطفية، وليس قائما على مجرد عجز المخالف عن إقامة الدليل على النقيض، وإنما هو قضية تصديقية استدلالية برهانية صادقة.

والتنبيه على ذلك التمايز بين الأدلة التي أقامها المؤمنون على وجود الله مهم جدًّا؛ لأن فيه تنبيهًا للمؤمنين على ضرورة الفرز بين ما يساق في الاستدلال

---

(١) انظر في عرض شيء من ذلك: مدخل إلى الميتافيزيقا، عزمي إسلام (٧٨ ـ ١١٤).

على وجود الله، وضرورة التأكد من صحة الدليل الذي يعتمدون عليه في ذلك؛ ولأن فيه التنبيه على المسالك الالتوائية المخادعة التي يسلكها بعض الملاحدة للتشكيك في وجود الله، حيث يعمد إلى بعض الأدلة الضعيفة ويسلط عليها النقد ويكشف عن ضعفها؛ لينتهي من ذلك إلى التشكيك في كل الأدلة التي أقامها المؤمنون على وجود الخالق سبحانه.

وفي هذا السياق لا بد من التنبيه على خطورة الاستدلال بالأدلة الخاطئة أو الضعيفة أو غير المحررة؛ لأن هذا النوع من الأدلة لا ينفع الحق وإنما يضعف من جانبه، فكثير من المخالفين المعاندين للحق سيركزون أنظارهم على هذا النوع من الأدلة ويعرضون عن الأدلة المستقيمة الصالحة، والحق لا يحتاج في انتصاره إلى كثرة الأدلة بقدر ما يحتاج إلى قوة الأدلة وتماسكها وانضباطها، فدليل واحد صحيح المقدمات سليم عن المعارضة خير من عشرين دليلًا مقدماتها ضعيفة[1].

التيارات المناقضة لأدلة وجود الله:

قبل أن نلج في الأدلة التفصيلية الدالة على وجود الله تعالى وما يتعلق بها من شواهد واعتراضات لا بد من التنبيه على أن تلك الأدلة وما سبق من الأصول المنهجية تدل على **أمرين أساسيين**:

الأول: أن الله تعالى موجود حقيقة، ووجوده خارجي واقعي منفصل عن الذات الإنسانية.

والثاني: إن الإقرار بالوجود الخارجي الحقيقي لله تعالى قضية يقينية تقوم على براهين عقلية صارمة.

ونتيجة لذلك فإن التيارات المناقضة لوجود الله الحقيقي ولأدلته ترجع إلى **تيارين أساسيين**:

الأول: **التيار الإلحادي** الذي ينكر وجود الله، ويحكم على كل الأدلة التي استدل بها المؤمنون على وجود الله بالبطلان، ويدعي أن الله تعالى ليس له وجود حقيقي خارج عن الذات الإنسانية، وإنما هو مجرد تصورات إنسانية يسقطها

(١) انظر: منهاج السُّنَّة النبوية، ابن تيمية (٨/ ٤٢١).

الإنسان على نفسه كما سبقت حكايته عن تيارات الإلحاد من الماديين والبراجماتية وغيرهم.

الثاني: **تيار اللاأدرية** الذي يدعي أن الأدلة في قضية الوجود الإلهي متضاربة، لا يمكن أن يبنى عليها إيمان جازم بالوجود.

وقد تبنَّى هذه النظرية عدد من الناس، وهي ظاهرة منتشرة في الفكر الغربي، ولها وجود عند كثير من الشباب العربي، فتراهم يقولون في حواراتهم: إنه لا توجد أدلة كافية على وجود الله تعالى، فلا مسوغ للإيمان به.

وحقيقة هذه المقولة: أن أدلة المؤمنين على وجود الله غير صحيحة أو غير دالة على اليقين، وهذا حكم كلي لا يصح أن يقبل إلا ببرهان تفصيلي يثبت ذلك.

والغريب حقا أن كل من يصرح بتلك المقولات لا يقدم من البراهين ما يدل على أن أدلة المؤمنين على وجود الله غير صحيحة أو غير دالة على اليقين.

ويمكننا نحن المسلمين أن ندفع قولهم بمسلك المنع الجدلي، فنقول: قولكم بأنه لا توجد أدلة كافية لإثبات الإيمان بوجود الله دعوى عريضة لا بد من تقديم دليل عليها، وأنتم لم تفعلوا ذلك.

ويمكن أن ندفعها بالمعارضة الجدلية فنقول: بل قولهم ذلك غير صحيح، ونطرح عليهم الأدلة الدالة على وجود الله، ونجيب على كل الاعتراضات الواردة عليها ـ كما سنفعل في هذا المبحث ـ، ثم نطالبهم بالجواب عليها.

تفاصيل أدلة وجود الله:

مع كثرة الأدلة الصحيحة الدالة على وجود الله، وكونه خالقا للكون، واختلاف صيغها وأشكالها، إلا أننا سنقتصر في هذا المقام على استعراض ثلاثة فقط، هي: دليل الخلق والإيجاد، ودليل الإحكام والإتقان، ودليل القيم والمبادئ، فهي من أقوى الأدلة الدالة على وجود الله، وأجلاهما في الدلالة[1].

وسنقوم باستعراض كل دليل منها وبيان صورته وتركيبه ومستنده العقلي والفطري ووجه دلالته، ثم نستعرض أصول الاعتراضات التي أثارها الناقدون حوله، ونبين وجه الخطأ في كل اعتراض منها.

---

(١) من أهم الكتب المفردة في قضية أدلة الله كتاب: شموع النهار، عبد الله العجيري.

الدليل الأول: دليل الخلق والإيجاد:

تقوم حقيقة هذا الدليل على الاستدلال على ضروزة وجود الله بحدوث الكون بجميع مكوناته وأحداثه، فالكون حَدَث من الأحداث وفعل من الأفعال، فلا بد له من محدث وفاعل يقوم بإحداثه وفعله وإيجاده من العدم، فكل شيء يحدث بعد أن لم يكن فإنه يجب أن يكون له سبب وفاعل.

وهذا الدليل دليل عقلي يقيني، قريب جدًّا من الفطرة الإنسانية السليمة، والمسلك الاستدلالي الذي يعتمد عليه مسلك برهاني يقيني يستعمله عامة العقلاء في حياتهم، وهو سهل قريب، ظاهر المقدمات قليل الخطوات، لا يحتاج الإنسان فيه إلى تعلم ولا دراسة ولا تذكير ولا مراجعة ولا تفكير؛ ولأجل هذا كان هذا الدليل من أكثر الأدلة التي يعتمد عليها الناس في الإيمان بالله عبر التاريخ الإنساني، ومن أوسعها انتشارًا بين المؤمنين.

وحُكي أن أعرابيًّا سئل: كيف عرفت ربك؟ فقال: البعرة تدل على البعير، والأثر يدل على المسير، سماء ذات أبراج، وأرض ذات فجاج، وبحار ذات أمواج، ألا تدل على السميع البصير؟![1].

وحُكي عن أبي حنيفة أنه جاءه قوم فسألوه عن وجود الله، فقال: «أخبروني قبل أن نتكلم في هذه المسألة: عن سفينة في دجلة، تذهب، فتمتلئ من الطعام والمتاع وغيره بنفسها، وتعود بنفسها، فترسو بنفسها، وتفرغ وترجع، كل ذلك من غير أن يدبرها أحد؟! فقالوا: هذا محال لا يمكن أبدا، فقال لهم: إذا كان هذا محالًا في سفينة، فكيف في هذا العالم كله علوه وسفله؟!»[2].

فهذه الأخبار وغيرها تكشف عن طبيعة المسلك الاستدلالي في هذا الدليل، وتدل على أنه استدلال عقلي قريب من الفطرة الإنسانية، **والحكم عليه بذلك ليس تقليلًا من قوته، ولا إنزالًا من شأنه، ولا تحقيرًا من مكانته، وإنما هو لبيان طبيعته، وسهولته، وقربه، وكيفية الانتقال العقلي فيه بين مقدماته.**

وقد عُرف هذا الدليل بألقاب كثيرة، وسُمي بأسماء متعددة، ومنها: الدليل الكوني، باعتبار أنه يقوم على الاستدلال بحدوث الكون، ومنها: دليل

---

(١) ذكره ابن كثير في تفسيره (١/ ١٩٧).

(٢) شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز (١٦).

الحدوث، باعتبار أنه يقوم على الاعتماد على معنى الحدوث والخلق، ومنها: دليل الاختراع، باعتبار أنه يعتمد على معنى الإحداث من العدم، وغير ذلك من الأسماء والألقاب.

ومن خلال عرض حقيقة دليل الخلق والإيجاد يتبين أنه يقوم على مقدمتين أساسيتين، هما: الأولى: أن العالم حادث من العدم وليس قديما، والثانية: أن الحادث لا بد له من محدث.

ومع وضوح هاتين المقدمتين وظهورهما، إلا أنه لا بد من تفصيل القول فيهما، وإثبات أدلة صحتهما واستقامتها؛ حتى تتأكد صحة ذلك الدليل، وتتعمق حقيقته في النفوس، وحتى تدفع الشكوك التي يثيرها المعارضون على كل واحد منهما.

* **أما المقدمة الأولى وهي: أن العالم حادث غير قديم**؛ فالمراد بها: أن العالم الذي نشهده ونعلمه له بداية في وجوده، فقد كان معدوما ثم انتقل من العدم إلى الوجود، وصار متصفا بصفات الوجود بعد أن كان فاقدا لها.

وقد اختلفت مسالك العلماء في الموقف من إثبات هذه المقدمة على موقفين أساسيين:

- **الموقف الأول**: من ذهب إلى أن إثباتها لا يتطلب إقامة الأدلة التفصيلية على حدوث كل مفردات الكون، وإنما يكفي في إثباتها إثبات حدوث بعض المفردات الجزئية الواقعية، ومن ثم الانتقال منها إلى إثبات حدوثه جميعه.

ومن أشهر من تبنى هذا الموقف ونظّر له واستدل عليه: ابن تيمية، فإنه كرر كثيرًا بأن إثبات حدوث العالم لا يشترط فيه البحث في إثبات حدوث كل مكوناته، وإنما يكفي في إثبات ذلك إثبات الحدوث لبعض مشاهده الجزئية، وحدوث بعض مشاهده الجزئية حاصل بالضرورة الحسية، فانتهى إلى أن حدوث العالم حاصل بالضرورة.

وقد توسع كثيرًا في بيان وجه كون الحدوث لبعض جزئيات الكون كافيا في الدلالة الضرورية على حدوثه بأجمعه، فذكر أن حدوث المحدثات يستلزم بالضرورة وجود محدث لها، والمحدث لا يخلو إما أن يكون علة تامة موجبة للفعل بذاتها، وإما أن يكون سببا متصفا بالمشيئة والاختيار، ويستحيل أن يكون

محدث تلك الحوادث علة تامة؛ لكون العلة التامة تستوجب قدم معلولها ومقارنته لها في القدم؛ لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة، فثبت أن الحوادث يستحيل أن تحدث بعلة تامة البتة، وأنه يجب أن يكون محدثها متصفا بالاختيار والمشيئة.

فكل حادث لا بد في حدوثه من حوادث تحدث يتحقق من تضافرها تمام علته، والقول في تلك الحوادث التي هي أسباب كالقول في الحوادث التي هي المسببات، يمتنع أن تصدر عن علة تامة قديمة، فصار حدوث كل حادث موقوفًا على حادث قبله، وليس في الحوادث ما يحدث عن علة تامة قديمة أبدًا، فلا يوجد حادث إلا بحادث؛ وذلك أن السبب الحادث ليس له علة تامة قديمة، فثبت إذن أنه ليس للحوادث علة تامة قديمة.

وهذا يدل على استحالة أن يكون شيء من العالم قديمًا؛ لأنه لو كان في العالم ما هو قديم للزم ثبوت العلة القديمة التامة، وثبوت ذلك ممتنع في العالم بالضرورة؛ لأننا نشاهد فيه وقوع المحدثات، وهي لا تحدث عن علة تامة قديمة أبدا.

وإذا كان قدم شيء من العالم يستلزم وجود العلة التامة القديمة، وكان ذلك مناقضًا للضرورة الحسية، فهذا يدل على استحالة قدم شيء من العالم، فثبت إذن أنه ليس شيء من العالم قديمًا، وثبت أن محدثه لا بد أن يكون متصفًا بالمشيئة والاختيار والإرادة[1].

ويمكن أن يعضد استدلال ابن تيمية ـ مع أنه قوي لا يحتاج إلى تعضيد ـ بأن يقال: إننا نشهد في الكون حدوث جزئيات لا حصر لها ولا عد، وفي المقابل ليس لدينا دليل يقيني على ثبوت قدم شيء من الكون، وكل الأدلة التي يستدل بها المستدلون على القدم إنما تدل على قدم النوع، وليس فيها ما يثبت قدم شيء محدد معين من الكون، فمن هاتين المسلمتين الظاهرتين في الثبوت يستنتج العقل الإنساني ضرورة بأن الكون حادث بعد أن لم يكن؛ لأن العقل الإنساني لديه علم ضروري بحدوث كثير من مشاهد الكون، ولديه جهل تام

---

(١) انظر: الصفدية، ابن تيمية (١/ ٢٠ ـ ٢٢)، ومنهاج السُّنَّة النبوة، ابن تيمية (٢/ ٢٧٢ ـ ٢٨٢)، ومسألة حدوث العالم، ابن تيمية (١٦٣ ـ ١٧١).

بحال الأجزاء الأخرى التي لم يشهدها، فيقيس الجزء المجهول الذي لم يشهده على الجزء المعلوم عنده، ويأخذ بما علمه ويعتبر ما جهله مساويا له، فتعميم حكم الحدوث على الكون كله قائم على منهج استدلالي صحيح، وهو قياس الغائب على الشاهد، فهو إذن ليس قائمًا على عدم الدليل المعين، وإنما هو معتمد على دليل ثبوتي ظاهر في الدلالة.

وقد أثبت ابن تيمية من خلال تحليله ذلك أن إثبات حدوث العالم لا يتوقف على الطرق التي استحدثها علماء الكلام في الفكر الإسلامي القائمة على اشتراط إثبات الحدوث لكل جزء من أجزاء الكون.

وذكر ابن تيمية أن الطريقة التي سلكها في إثبات حدوث الكون هي الطريقة التي دل عليها القرآن، واعتمد عليها في الإشارة إلى ضرورة وجود الخالق سبحانه، فقال مبينًا ذلك: «الطريقة المذكورة في القرآن هي الاستدلال بحدوث الإنسان وغيره من المحدثات المعلوم حدوثها بالمشاهدة ونحوها على وجود الخالق ﷻ، فحدوث الإنسان يستدل به على المحدث، لا يحتاج أن يستدل على حدوثه بمقارنة التغير أو الحوادث له، ووجوب تناهي الحوادث.

والفرق بين الاستدلال بحدوثه والاستدلال على حدوثه بيّن، والذي في القرآن هو الأول لا الثاني، كما قال تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ۝٣٥﴾ [الطور: ٣٥]، فنفس حدوث الحيوان والنبات والمعدن والمطر والسحاب ونحو ذلك معلوم بالضرورة، بل مشهود لا يحتاج إلى دليل، وإنما يعلم بالدليل ما لم يعلم بالحس وبالضرورة.

والعلم بحدوث هذه المحدثات علم ضروري لا يحتاج إلى دليل، وذلك معلوم بالحس أو بالضرورة: إما بإخبار يفيد العلم الضروري، أو غير ذلك من العلوم الضرورية»[1].

والاكتفاء في إثبات حدوث الكون بالاعتماد على حدوث بعض مكوناته ليس خاصًا بابن تيمية، بل شاركه فيه عدد غفير من العلماء، وممن صنع ذلك: ابن حزم، فإنه أقام أدلة متعددة على حدوث العالم، وأقام عددًا منها على إثبات الحدوث لبعض مكوناته فقط، ومن ذلك قوله: «أنه لا سبيل إلى وجود ثانٍ إلا

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٢١٧).

بعد وجود أول، ولا وجود ثالث إلا بعد وجود ثانٍ، وهكذا أبدًا، ولو لم يكن لأجزاء العالم أول لم يكن لها ثانٍ، ولكننا نشهد في العالم حوادث متعددة ومتعاقبة، يحدث الثاني فيها بعد الأول، والثالث بعد الثاني، وهذا دليل ظاهر على أن العالم ليس قديما»[(١)].

وممن قرر ذلك: ابن رشد الحفيد، حيث يقول في سياق تقريره لدليل الخلق والإيجاد: «أما دلالة الاختراع فيدخل فيها وجود الحيوان كله، ووجود النبات ووجود السموات، وهذه الطريقة تنبني على **أصلين** موجودين بالقوة في جميع فطر الناس:

أحدهما: أن هذه الموجودات مخترعة، وهذا معروف بنفسه في الحيوان والنبات، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخۡلُقُواْ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجۡتَمَعُواْ لَهُۥ﴾ الآية [الحج: ٧٣]؛ فإنا نرى أجسامًا جمادية، ثم تحدث فيها الحياة، فنعلم قطعًا، أن هاهنا موجدًا للحياة ومنعمًا بها، وهو الله تبارك وتعالى، وأما السمٰوات فنعلم من قبل حركاتها التي لا تفتر أنها مأمورة بالعناية بما هاهنا، ومسخرة لنا، والمسخر المأمور مخترع من قبل غيره ضرورة»[(٢)].

وممن سلك ذلك المسلك: أبو سليمان الخطابي، حيث يقول: «فمن أوضح الدلالة على معرفة الله ﷻ، على أن للخلق صانعًا ومدبرًا، أن الإنسان إذا فكر في نفسه رآها مدبرة، وعلى أحوال شتى مصرفة، كان نطفة، ثم علقة، ثم مضغة، ثم عظامًا، ولحمًا، فيعلم أنه لا ينقل نفسه من حال النقص إلى حال الكمال؛ لأنه لا يقدر أن يحدث في الحال الأفضل، التي هي حال كمال عقله، وبلوغ أشده عضوًا من الأعضاء، ولا يمكنه أن يزيد من جوارحه جارحة، فيدله ذلك على أنه في وقت نقصه وأوان ضعفه عن فعل ذلك أعجز، وقد يرى نفسه شابًّا، ثم كهلًا، ثم شيخًا، وهو لم ينقل نفسه من حال الشباب والقوة إلى حال الشيخوخة والهرم، ولا اختاره لنفسه، ولا في وسعه أن يزايل حال المشيب ويراجع قوة الشباب، فيعلم بذلك أنه ليس هو الذي فعل هذه الأفعال بنفسه، وأن له صانعًا صنعه، وناقلًا نقله من حال إلى حال، ولولا ذلك لم تتبدل أحواله

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل (١/ ٦٣).
(٢) الكشف عن مناهج الأدلة (١١٩).

بلا ناقل ولا مدبر»[1].

• **الموقف الثاني**: من ذهب إلى أن إثبات حدوث الكون يستوجب إثبات حدوث كل مكون منه بخصوصه، ولا يكفي إثبات حدوث بعضه، ومن أشهر من تبنى هذا الموقف أتباع المدرسة الكلامية على اختلاف اتجاهاتها، فإنهم حاولوا إقامة أدلة متعددة تقوم على الاستدلال بحدوث جميع مكونات العالم، ومن أشهر أدلتهم: دليل الحدوث، الذي يقوم على مقدمات أربع أساسية، هي: **الأولى**: أن الكون مكون من جواهر وأعراض، **والثانية**: أن الأعراض حادثة، **والثالثة**: أن الجواهر لا تنفك عن الأعراض، **والرابعة**: أن ما لا ينفك عن الأعراض فهو حادث[2].

والأدلة التي أقامها المتكلمون تتعلق بها تفاريع كثيرة وتفاصيل متعددة، وفيها كثير من الإشكالات والاضطرابات، وتفصيل القول فيها مما يطول به البحث جدًّا، وما يتعلق بها مبحوث في المطولات من كتب العقائد.

الأدلة العلمية على حدوث العالم:

مع أن العقل المبني على دلالة الحس الضرورية يدل على حدوث العالم، ويشهد بأن له بداية محتومة، فإن العلم التجريبي في تطوراته الحديثة يؤكد في عدد من اكتشافاته المتأخرة أن العالم حادث، وهذا يزيد من قوة تلك الحقيقة وتعمقها.

وقد تضافرت مقالات عدد كبير من العلماء التجريبيين مع اختلاف اختصاصاتهم واهتماماتهم العلمية على تأكيد هذه الحقيقة، وتوسعوا في شرحها وبيان مستنداتها، وانسجامها مع مقتضيات العلم التجريبي الحديث وتطوراته، وأضحت قضية حدوث العالم من القضايا المستقرة في كتابات كثير منهم، بحيث إنهم طفقوا يستغنون عن ذكر الأدلة التفصيلية الدالة على ذلك، بل توسع بعضهم وأخذ يشرح حالة العالم في اللحظات الأولى من حدوثه وتشكله.

وفي بيان ذلك يقول العالم الفيزيائي المعاصر بول ديفيز: «أهم اكتشاف

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية (١/ ٥٠٢).

(٢) انظر في بيان مقدمات دليل الحدوث ومواطن الخلل فيه: الخلل المنهجي في دليل الحدوث، للباحث، مجلة التأصيل (١/ ٨٥ ـ ١٢٥).

علمي في عصرنا هذا هو أن الكون المادي لم يكن موجودا أبدا»[1]، ويقول عالم الكيمياء جون كليفلا كوثرات: «تدلنا الكيمياء على أن بعض المواد في سبيل الزوال أو الفناء، ولكن بعضها يسير نحو الفناء بسرعة كبيرة، والآخر بسرعة ضئيلة، وعلى ذلك فإن المادة ليست أبدية، ومعنى ذلك أيضًا أنها ليست أزلية؛ إذ إن لها بداية، وتدل الشواهد من الكيمياء وغيرها من العلوم على أن بداية المادة لم تكن بطيئة أو تدريجية، بل أوجدت بصورة فجائية، وتستطيع العلوم أن تحدد لنا الوقت الذي نشأت فيه هذه المواد، وعلى ذلك فإن هذا العالم المادي لا بد أن يكون مخلوقا، وهو منذ أن خلق يخضع لقوانين وسنن كونية محددة، ليس لعنصر المصادفة بينها مكان»[2].

والإقرار بحدوث الكون وقوة دلالة العلم الحديث على ذلك ليس خاصًا بالعلماء المؤمنين، بل أقر بذلك عدد كبير من العلماء الملحدين، ومن أشهرهم: ستيفن هوكنج، فإنه يقول: «ومع تراكم الدليل التجريبي والنظري أصبح من الواضح أكثر وأكثر أن الكون لا بد له من بداية في الزمان، حتى تمت البرهنة على ذلك نهائيًا في ١٩٧٠م»[3]، وكرر المعنى نفسه في عدد من كتبه، بل ذكر أن الاعتقاد بأزلية الكون يؤدي إلى استنتاجات سخيفة[4].

وساق عددًا من المستندات التي تدل دلالة ظاهرة عن حدوث الكون، وأنه لم يكن أزليا، وأنكر على العلماء الفيزيائيين الذين ما زالوا يؤمنون بأزلية الكون، ولكنه مع ذلك يؤكد مرارًا القول بأن حدوث الكون لا يعني الاحتياج إلى الخالق كما سيأتي بيانه[5].

ولم يكتف عدد من العلماء التجريبيين بالتأكيد على دلالة العلم الحديث على حدوث الكون، وإنما توسعوا في شرح البراهين العلمية الدالة على ذلك، وأطالوا في توضيح دلالاتها المختلفة، وتتبعوا التطورات التاريخية التي مرت بها تلك الدلالات، ورصدوا أهم محطاتها التي مرت بها.

---

(١) القوى الأربع الأساسية في الكون (١٧).

(٢) الله يتجلى في عصر العلم، تحرير جون كلوفر مونسيما (٣١).

(٣) تاريخ موجز للزمان (٧).

(٤) انظر: الكون في قشرة جوز (٧٢).

(٥) انظر: التصميم العظيم، ستيفن هوكنج (١٦٥).

ومن أهم الشواهد العلمية التي يعتمد عليها العلماء في إثبات حدوث الكون: قانون الديناميك الثاني، الذي يعني: أن الطاقة الحرارية لا تنتقل إلا من الأجسام الحارة إلى الأجسام الأقل منها حرارة، ولا يمكن أن يحدث العكس[١]، وهذا يدل على أن الطاقة في الكون لا تسير إلا في اتجاه واحد فقط، وهو الانتقال من الأعلى حرارة إلى الأقل حرارة[٢].

وفي الاستدلال بهذا القانون على حدوث الكون، وبيان وجه دلالته، يقول عالم الطبيعة البيولوجي فرانك ألن: «قوانين الديناميكا الحرارية تدل على أن مكونات هذا الكون تفقد حرارتها تدريجيًّا، وأنها سائرة حتما إلى يوم تصير فيه جميع الأجسام تحت درجة من الحرارة بالغة الانخفاض، هي الصفر المطلق، ويومئذ تنعدم الطاقة، وتستحيل الحياة، ولا مناص من حدوث هذه الحالة من انعدام الطاقات عندما تصل درجة حرارة الأجسام إلى الصفر المطلق بمضي الوقت، أما الشمس المستعرة، والنجوم المتوهجة، والأرض الغنية بأنواع الحياة، فكلها دليل واضح على أن أصل الكون وأساسه يرتبط بزمان، بدأ من لحظة معينة، فهو إذن حدث من الأحداث، ومعنى ذلك أنه لا بد لأصل الكون من خالق أزلي، ليس له بداية، عليم محيط بكل شيء، قوي ليس لقدرته حدود، ولا بد أن يكون هذا من صنع يديه»[٣].

ويقول أستاذ الكيمياء الجيولوجية دونالد روبرت كار: «أما عن تحديد عمر التكوينات الجيولوجية، مثل مواد الشهب وغيرها، فقد أمكن باستخدام العلاقات الاشعاعية أن نحصل على صورة شبه دقيقة عن تاريخ الأرض، ويستخدم في الوقت الحاضر عدد من الطرق المختلفة لتقدير عمر الأرض بدرجات متفاوتة من الدقة، ولكن نتائج هذه الطرق متقاربة إلى حد كبير، وهي تشير إلى أن الكون قد

---

(١) انظر: أساسيات الفيزياء، بوش (٣٢٧ ـ ٣٤٤).

(٢) وأما قانون الديناميك الأول، وهو أن الطاقة في الكون لا تفنى ولا تستحدث من العدم، فليس المراد منه أن الطاقة قديمة، وإنما المراد منه أن مقدار الطاقة في الكون الحادث لا يزيد ولا ينقص، وإنما يتحول من حال إلى حال، فهو يتعلق بمقدار الطاقة التي وجدت مع الكون، وليس بطبيعتها وزمانها الخارجة عن الكون، ومما يدل على ذلك أن المكتشف لهذا القانون لم يكن ملحدًا، انظر: من صنع الله، تحرير رافي زكراياس (٢٢)، ومن خلق الله، إدكار أندروز (٧٠).

(٣) الله يتجلى في عصر العلم، تحرير جون كلوفر مونسيما (١٢)، وانظر شاهدات أخرى: المرجع ذاته (٩١).

نشأ منذ نحو خمسة بلايين سنة، وعلى ذلك فإن هذا الكون لا يمكن أن يكون أزليا، ولو كان كذلك لما بقيت فيه أي عناصر إشعاعية، ويتفق هذا الرأي مع القانون الثاني من قوانين الديناميكا الحرارية»[1].

وأقر برتراند رسل ـ وهو من أعمدة الملحدين الكبار ـ بأن قانون الديناميك الحراري يدل على حدوث الكون، ولكنه سعى إلى التقليل من أهمية دلالته على ضرورة وجود الخالق، وحاول تنفير القارئ من الاعتماد عليه[2].

وحين ذكر العالم الفيزيائي المعاصر بول ديفيز القول بقدم الكون، أشار إلى أن هذا القول يواجه صعوبات بالغة التعقيد والقوة، وذكر منها دلالة القانون الثاني من قوانين الديناميك الحرارية، وشرح وجه كونه مشكلا جدًّا على القول بأزلية الكون[3].

ومن الشواهد العلمية التي اعتمد عليها العلماء في إثبات حدوث الكون: قضية الانفجار العظيم بكل مكوناتها، وهي نظرية ضخمة، واسعة الأرجاء، كثيرة التفاصيل، ولكن حاصلها الذي يهمنا في هذا الموضع: أن العالم خرج إلى الوجود نتيجة انفجار عظيم حدث قبل أكثر من خمسة عشر ألف مليون سنة، تشكلت من خلالها جميع أجزاء الكون المكونة لهيكله[4].

وقد أضحت نظرية الانفجار العظيم ـ مع أنها ما زالت نظرية ظنية[5] ـ من أوسع الشواهد العلمية التي يعتمد عليها العلماء في إثبات حدوث الكون، يقول العالم الفيزيائي المعاصر بول ديفيز: «يتفق الفلكيون حاليا على أن الكون قد جاء إلى الوجود من انفجار عظيم»[6]، وجعلها من أقوى الأدلة عنده على إثبات وجود الخالق المدبر للكون، ووصفها بأنها هبة الله، وبين ذلك بأن ما نتج

---

(١) المرجع السابق (٩١)، وانظر شاهدات أخرى: المرجع ذاته (٣٣، ٩٦)، والإسلام يتحدى، وحيد الدين خان (٥٥).

(٢) انظر: نظرة علمية (١٠٧ ـ ١٠٩).

(٣) انظر: الاقتراب من الله (١٥).

(٤) انظر في شرح تفاصيل هذه النظرية: تاريخ موجز للزمان من الانفجار العظيم إلى الثقوب السوداء، ستيفن هوكنج (١٠٦ ـ ١١٠)، القوى الأربع الأساسية في الكون، بول ديفيز (١١٨ ـ ٢٢٣).

(٥) إنما ذكرت هذه النظرية هنا مع أنها ظنية لأنها أضحت مسلمة عند قطاع كبير من أصحاب العلم التجريبي، وهو العلم الذي يخضع له كثير من المعترضين على الوجود الإلٰهي وكماله.

(٦) القوى الأربع الأساسية في الكون (٢٠).

أثناءها وبعدها من الدقة الباهرة في قوانين الكون ومقاييسه يستحيل إلا أن يكون بفعل مدبر حكيم عليم[١].

وانتهى إلى أن «الكون الذي تراه يحمل بصمات العمليات الفيزيائية التي حدثت منذ بداية التضخم، ومعنى ذلك أن الكون لم يخرج أبدا من عدم، بل هو خلق الله»[٢].

ويقول العالم الفيزيائي المعاصر ريتشارد موريس في سياق حديثه عن حدوث الكون: «أود إذن أن أؤكد على أن البرهان على أن الكون قد بدأ بانفجار كبير منذ ما يقرب من خمسة عشر ألف مليون سنة ما زال يبدو برهانًا ساحقًا، ومن المؤكد أن الأفكار العلمية هي مما يتغير فعلًا، وكثيرًا ما تنبذ النظريات وليس مما لا يقبل التصور أن هذا قد يحدث في النهاية لنظرية الانفجار الكبير، على أنه لا يوجد إلا قلة من العلماء يؤمنون بأن هذا مما يحتمل أن يحدث في أي وقت عاجل، هذا إن كان سيحدث على الإطلاق، وما زال البرهان على وجود انفجار عظيم يبدو برهانًا جد مقنع»[٣].

وتعد هذه النظرية الدليل الأقوى الذي اعتمد عليه العالم الفيزيائي المعاصر الملحد ستيفن هوكنج في إثبات حدوث الكون، فإنه شرح تفاصيل تلك النظرية، ورصد الأدلة الدالة عليها، وأكد ثبوتها، وأقر بموجبها في إثبات حدوث الكون صراحة[٤].

وأما ستيفن وينبرغ فقد أقام كتابه الشهير «الدقائق الثلاث الأولى من عمر الكون» على نظرية الانفجار العظيم، ومع تصريحه بأن تلك النظرية ليست يقينية في ثبوتها، إلا أنه ذكر «أن نظرية أصل الكون شاعت جدًّا، حتى إن الفلكيين يدعونها غالبًا: النموذج القياسي، وهذه النظرية هي تقريبًا النظرية المسماة: الانفجار العظيم»[٥]، ثم توغل في شرح تفاصيلها، وذكر شواهدها العلمية في سائر الكتاب.

---

(١) انظر: المرجع السابق (٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣٢).

(٢) المرجع السابق (٢٥١)، وانظر: الاقتراب من الله، له أيضًا (٦٥).

(٣) حافة العلم، عبور الحد من الفيزياء إلى الميتافيزيقا (١٦).

(٤) انظر: تاريخ موجز للزمان (٥٥)، والتصميم العظيم، له أيضًا (١٥٢ ـ ١٥٦).

(٥) الدقائق الثلاث الأولى من عمر الكون (١٢)، وانظر (١٦)، وقد مدح العالم الفيزيائي المعاصر ستيفن هوكنج هذا الكتاب ووصفه بأنه جيد جدًّا، انظر: تاريخ موجز للزمان (١٠).

ويكشف أنتوني فلو عن أثر هذه النظرية عليه، فيقول: «عندما التقيت لأول مرة ـ كفيلسوف ملحد ـ بنظرية الانفجار الكوني التي تصدت لتفسير وجود الكون، أدركت أنني أواجه نظرية مختلفة، نظرية تتماشى مع ما يطرحه سفر التكوين، وإذا كان الأمر كذلك، فلم يعد هناك مفر من البحث عمن أحدث هذه البداية»[1].

وتعد نظرية الانفجار العظيم من أعظم الكوارث العلمية التي نزلت كالصاعقة على عقول الناقدين للأديان؛ ولأجل هذا استماتوا في التنكر لها، وفي الاعتراض عليها، ووَصفَها أحدهم بأنها نظرية كريهة، ونعتها آخر فذكر أنها نظرية بغيضة للعقل العلمي[2].

وقد ساق المتبنون لهذه النظرية في الاستدلال على ثبوتها أدلة علمية كثيرة جدًّا، وكل دليل منها يصلح أن يكون دليلًا مفردًا على حدوث الكون، ولكن تفصيل ذلك مما يطول به الكلام جدا[3].

ونتيجة لقوة الأدلة العلمية الدالة على حدوث الكون طفق عدد كبير من المنكرين لوجود الله لا يظهر المنازعة في ثبوت ذلك، وإنما يظهر المنازعة في ثبوت دلالة ذلك على ضرورة وجود الخالق كما سيأتي بيانه.

* **وأما المقدمة الثانية وهي: أن الحادث لا بد له من محدث؛** فالمراد بها: أن أي فعل يحدث في الوجود فإنه لا بد له من فاعل يقوم به ويؤثر في وجوده؛ لأنه يستحيل في المعدوم أن يحدث نفسه أو أن يقع بغير فاعل.

وهذه المقدمة من أجلى المقدمات، وأوضح المبادئ العقلية الضرورية، وضرورة احتياج الحوادث إلى أسباب مؤثرة مبدأ عقلي ضروري، لا يمكن للعقل الإنساني أن يستمر في التنكر له، أو أن يدوم على تصور نقيضه البتة، فلا يمكن للعقل الإنساني أن يصدق بوجود شيء كان معدوما بدون أن يكون له فاعل أثر في إحداثه.

---

(١) هناك إله ـ ضمن كتاب رحلة عقل لعمر شريف ـ (٨٠).

(٢) انظر: القضية الخالق، لي ستروبل (١٤٥ ـ ١٤٦).

(٣) انظر: التصميم العظيم، ستيفن هوكنج (١٥٧)، وحافة العلم، ريتشارد موريس (٥٢)، والله والعلم، جان غينون (٧٨)، وخلق الكون بين العلم والإيمان، محمد باسل الطائي (٨٤ ـ ٩٥).

وهذا المبدأ من أوائل ما يدركه البشر في حياتهم العملية، بل هو من أعظم المعاني الفطرية المستقرة في الطبيعة الإنسانية، ومن أجلى القوانين التي يخضعون لها في تعاملاتهم الحياتية، ويسيرون على وفقها في فهم ما يدور حولهم من أحداث الكون، وفي بيان هذه الحقيقة يقول ابن تيمية: «من المعلوم بالضرورة أن الحادث بعد عدمه لا بد له من محدث، وهذه قضية ضرورية معلومة بالفطرة، حتى للصبيان؛ فإن الصبي لو ضربه ضارب وهو غافل لا يبصره لقال: من ضربني؟ فلو قيل له: لم يضربك أحد، لم يقبل عقله أن تكون الضربة حدثت من غير محدث، بل يعلم أنه لا بد للحادث من محدث. فإذا قيل: فلان ضربك، بكى حتى يضرب ضاربه»[1].

ويقول ابن حزم في سياق بيانه للمعارف التي يدركها الإنسان بالبديهة والفطرة: «فمن ذلك: علمه بأن الجزء أقل من الكل، فإن الصبي الصغير في أول تمييزه إذا أعطيته تمرتين بكى، وإذا زدته ثالثة سُرّ، وهذا علم منه بأن الكل أكثر من الجزء... ومنها: علمه بأنه لا يكون فعل إلا من فاعل، فإنه إذا رأى شيئًا قال: من عمل هذا؟ ولا يقنعه البتة بأنه انعمل بدون عامل»[2].

والمبادئ التي من هذا القبيل تتصف بكونها ضرورية أولية، لا يمكن الاستدلال عليها؛ لأن إليها المنتهى في إثبات النظريات، ولأنه لو أمكن أن لا تثبت الضروريات إلا بالاستدلال لما أمكن إثبات شيء من العلوم، ولأن ذلك يؤدي بالضرورة إلى التسلسل الممتنع، وفي بيان هذه الحقيقة يقول الكندي: «لا يطلب في إدراك كل مطلوب الوجود البرهاني، فإنه ليس كل مطلوب عقلي مُوجَدًا بالبرهان؛ لأنه ليس لكل شيء برهان؛ إذ البرهان في بعض الأشياء، وليس للبرهان برهان؛ لأن هذا يكون بلا نهاية، إن كان لكل برهان برهان، فلا يكون لشيء وجود البتة؛ لأن ما لا ينتهي إلى علم أولي فليس بمعلوم، فلا يكون علمًا البتة»[3]، ويقول ابن حزم: «ما كان مدركًا بأول العقل أو الحس فليس عليه استدلال أصلًا، بل من قِبَل هذه الجهات يبتدئ كل أحد بالاستدلال، وبالرد إلى

---

(١) مجموع الفتاوى (٥/ ٣٥٨).

(٢) الفصل في الملل والأهواء والنحل (١/ ٤٠).

(٣) رسائل الكندي الفلسفية (١/ ١١١)، وشرح البرهان لأرسطو، ابن رشد (٢٠٧)، وتفسير ما بعد الطبيعة، ابن رشد (١/ ٣٥٢).

ذلك، فيصح استدلال أو يبطل»[1].

ومع أنه لا يمكن الاستدلال على صحة المبادئ الفطرية، فإنه يمكن أن يكشف عن فطريتها وضرورتها بالمثال أو بالتوضيح والشرح لوجه ضرورتها.

ويمكن أن يقال في بيان وجه ضرورة مبدأ السببية عن طريق التقسيم العقلي الحاصر: إن حدوث الشيء بعد أن لم يكن موجودا دليل على أنه ليس قديما؛ إذ لو كان قديمًا لما كان معدومًا في لحظة من اللحظات، ودليل على أنه ليس ممتنعًا؛ إذ لو كان ممتنعًا لما تحقق وجوده في الخارج.

ثم إن انتقاله من العدم إلى الوجود لا يخلو من حالين: إما أن يكون ذلك حادثًا بغير فاعل، وإما أن يكون بفاعل، وحدوثه بغير فاعل مناقض للضرورة العقلية والنفسية التي يجدها الإنسان في داخله؛ لأنه لا يوجد أحد من العقلاء الأسوياء يتعامل مع أحداث الواقع بأن لا فاعل لها، ولا أحد منهم يعتقد بأن سرقة ماله كان بغير فاعل، ولا أحد منهم يعتقد أن حدوث الشج في رأسه كان بغير فاعل، بل كل عاقل يعتقد أنه ما من حدث إلا له من فعله.

فلم يبق إلا أن يكون لكل حادث فاعل، وحدوثه بالفاعل لا يخلو إما أن يكون الفاعل هو الشيء الحادث نفسه، وإما أن يكون غيره، ولكن كون الشيء المعدوم يحدث نفسه ويعطيها صفة الوجود مستحيل لثلاثة أمور: **الأول**: أنه يلزم منه تقدم الشيء على نفسه؛ لاستحالة وجود الفعل قبل الفاعل، **والثاني**: لأن فاقد الشيء لا يمكن أن يعطيه لنفسه ولا لغيره، **والثالث**: لأن الشيء الممكن في حال عدمه يتساوى في حقه الوجود والعدم، وترجيح أحد الاحتمالين لا بد له من مرجح؛ لاستحالة ترجح أحد الاحتمالين بلا مرجح، ويستحيل أن يكون المرجح الشيء المعدوم ذاته؛ إذ لو كان كذلك لكان قديما، ولكنه ليس كذلك.

فلم يبق إلا أن يكون الفاعل المؤثر في انتقال الشيء من العدم إلى الوجود خارجًا عن ذات الشيء، وإذا كان خارجًا فإنه لا يخلو من حالين: إما أن يكون وجود ذلك الفاعل مسبوقًا بالعدم، وإما أن لا يكون وجوده مسبوقًا بالعدم، فإن كان مسبوقًا بالعدم، فيَرِد عليه ما يرد على الموجود السابق، ويلزم منه التسلسل في الفاعلين المؤثرين، بحيث يكون لكل فاعل فاعل، وهكذا إلى ما لا نهاية،

---

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم (٥/ ١٠٩).

وهذا أمر ممتنع في بدائه العقول، ويؤدي بالضرورة إلى عدم حدوث شيء في الواقع؛ لأنه إذا كان الفاعل لا يفعل إلا بعد فعل فاعل قبله، وافترضنا أنه لا يوجد فاعل ليس قبله فاعل، فإنه لا يمكن أن يقع شيء في الوجود، فإذا وجدنا أحداثًا في الوجود علمنا استحالة التسلسل في الفاعلين.

ومما يوضح أن التسلسل في الفاعلين يؤدي بالضرورة إلى عدم وقوع الأفعال: أننا لو افترضنا أن مجرمًا حكم عليه بالقتل، فقال الجندي لا يمكن أن أضرب عنقه حتى يأمرني من هو أعلى مني رتبة، وقال من هو أعلى منه لا يمكن أن آمر بذلك حتى يأمرني من هو أعلى مني رتبة، وقال من هو أعلى منه مثل قوله، فإننا إذا افترضنا أن السلسلة لا تنتهي إلى قائد لا ينتظر الأمر ممن هو أعلى منه فإنه لا يمكن أن يقتل ذلك المجرم، وإذا وجدناه مقتولًا فإننا نعلم بالضرورة أن السلسلة منتهية إلى حد معين بالضرورة.

ويشرح ابن تيمية البعد العقلي الذي يدل على أن التسلسل في الفاعلين يؤدي بالضرورة إلى انعدام الفعل، فيقول: «إذا قال القائل: هذا موجود بآخر، والآخر بآخر إلى غير نهاية، أو هذا أبدعه آخر، والآخر أبدعه آخر إلى غير نهاية، كان حقيقة الكلام أنه يُقدر معدومات لا نهاية لها.

فإن قُدر فاعل لم يكن موجودًا بنفسه، لم يكن له من نفسه إلا العدم، وقد قدر فاعله ليس له من نفسه إلا العدم.

فكل من هذه الأمور المتسلسلة ليس لشيء منها من نفسه إلا العدم، ولا للمجموع من نفسه إلا العدم، وليس هناك إلا الأفراد والمجموع، وكل من ذلك ليس منه إلا العدم، فيكون قد قدر مجموع ليس منه إلا العدم، وما كان كذلك امتنع أن يكون منه وجود، فإن مالا يكون منه إلا العدم ـ لا من مجموعه، ولا من أفراده ـ يمتنع أن يكون منه وجود.

فإذا قُدر ممكنات متسلسلة، كل منها لا وجود له من نفسه، لم يكن هناك إلا العدم، والوجود موجود محسوس، فعلم أن فيه ما هو موجود بنفسه، ليس وجوده من غيره»[1].

فظهر من التقرير السابق أنه لم يبق إلا أن حدوث الممكن وانتقاله من

(١) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ١٤٩).

العدم إلى الوجود لا يمكن إلا أن يكون بفاعل لا فاعل قبله.

ومن خلال هاتين المقدمين يتنبه العقل الإنساني إلى النتيجة الضرورية الملازمة لهما، وهي: أن الكون لا بد أن يكون له خالق حي قادر مختار مريد، فإذا ثبت أن الكون حادث وأن الحادث لا بد له من فاعل، فإن العقل الإنساني ينطلق مباشرة من غير توقف ولا نظر إلى أن الكون لا بد له من خالق.

فاعتماد المؤمنين على دليل الخلق والإيجاد قائم على المبادئ الفطرية الإثباتية، ومنطلق من استخلاص العلم اليقيني من المقدمات الضرورية، وليس معتمدًا على الجهل وعدم العلم، ولا على عاطفة صنف من الناس ورغبتهم، ولا على عجز المخالفين عن إقامة الدليل المناقض، كما يصور ذلك بعض أتباع التيار الإلحادي.

فالمؤمن لا يقول في استدلاله بدليل الحدوث: إنه لا يعلم من أحدث الكون، ويفترض وجود الله لحل ذلك، وإنما يقول: إن الاستدلال العقلي الضروري بدليل الخلق والإيجاد والترابط بين مقدماته، وما يستند إليه من مبادئ فطرية عقلية، يدل على أن الكون لا بد له من خالق.

والمؤمن لا يقول: إن اعتمادي على دليل الخلق والإيجاد ناتج عن عجز المخالفين لي عن إثبات النقيض لقولي، وإنما يثبت دعواه بما يتضمنه دليل الخلق والإيجاد من معاني ثبوتية قطعية، فسواء وُجد المخالف أو لم يوجد، فإن دليل الخلق يدل على ضرورة وجود الخالق، وسواء وجد من يجادل في صحة مقدماته أو لم يوجد، فدلالة الدليل قائمة على ما تضمنه من دلالات ثبوتية معرفية، وليس له علاقة بحال المخالف.

والمؤمن لا يقول: إني أجهل كيف وُجد الكون، وليس لدي علم عن علة حدوثه، فأنا أفترض وجود الله حلًّا لهذا الجهل، وإنما يقول: إن لدي أدلة عقلية ضرورية تضطر العقل الإنساني السليم إلى الإقرار بأن الكون لا يمكن إلا أن يكون مخلوقًا لخالق أزلي قادر عليم، فهو لا يتوسل بالمجهول لإثبات إيمانه، وإنما يعتمد على العلوم الضرورية في إثبات ذلك.

والمؤمن لا يقول: إنا وجدنا السلسلة في الفاعلين تستمر إلى ما لا نهاية، فرغبنا في وضع حد لها حتى نصل إلى حل، وإنما يقوم استدلاله على استحالة التسلسل في الفاعلين إلى ما لا نهاية، نتيجة للدلالة العقلية الضرورية، وليس لمجرد الرغبة والكسل النظري.

والمؤمن لا يقول: إن العلم عجز عن تفسير الكون، فكان لا بد من افتراض وجود الله حتى نحل بذلك أسرار الكون، ونسد العجز الإنساني، وإنما يقول: إن الإيمان بضرورة وجود الخالق تقتضيه الأدلة العقلية الضرورية، فسواء عجز العلم عن تفسير العالم أو لم يعجز، فإن المقتضيات الضرورية للدلالات العقلية توجب الإقرار بوجود الله.

ومع أن دليل الخلق والإيجاد دليل عقلي في أصله، إلا أن النصوص الشرعية في الإسلام اهتمت به كثيرًا، وكررت التنبيه عليه مرارا، وأشارت إلى مسلماته التي يقوم عليها، وإلى مقتضياته التي ينتهي إليها في مواطن متعددة.

ومن المواطن التي جاء التنبيه فيها على دليل الخلق والإيجاد: قوله تعالى: ﴿أَوَلَا يَذْكُرُ ٱلْإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقْنَٰهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْـًٔا ﴿٦٧﴾﴾ [مريم: ٦٧]، وقوله تعالى: ﴿قَالَ كَذَٰلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا ﴿٩﴾﴾ [مريم: ٩]، وكذلك جميع الآيات التي تذكر الخلق، وتتحدث عن حدوث الذوات والصفات، كما في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يُزْجِى سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُۥ ثُمَّ يَجْعَلُهُۥ رُكَامًا فَتَرَى ٱلْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَٰلِهِۦ وَيُنَزِّلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن جِبَالٍ فِيهَا مِنۢ بَرَدٍ فَيُصِيبُ بِهِۦ مَن يَشَآءُ وَيَصْرِفُهُۥ عَن مَّن يَشَآءُ يَكَادُ سَنَا بَرْقِهِۦ يَذْهَبُ بِٱلْأَبْصَٰرِ ﴿٤٣﴾﴾ [النور: ٤٣]، وغيرها من الآيات[(١)].

والقرآن في ذلك كله لا يسلك مسالك الاستدلال بالقياس الكلي، الذي يقوم أولًا على إثبات المعاني الكلية، ثم يستخرج منها الحكم على الجزئي، وإنما يعتمد على الأدلة الدالة على إحداث الجزئيات بما تقتضيه الضرورة الحسية[(٢)].

وقد أشار القرآن الكريم إلى المسلمات الفطرية والعقلية التي يعتمد عليها دليل الخلق والإيجاد، كما في قوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [الطور: ٣٥]، فهذه الآية تنبه على المسلمات الضرورية التي يعتمد عليها الاستدلال بخلق الإنسان على وجود الله؛ وذلك أن الأمر لا يخلو «من

---

(١) انظر في جمع إشارات القرآن إلى دليل الحدوث: الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد، سعود العريفي(٢٠٩ ـ ٣٠٠).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٢/ ١١).

واحدة من ثلاث حالات بالتقسيم الصحيح، **الأولى**: أن يكونوا خلقوا من غير شيء؛ أي: بدون خالق أصلًا، **الثانية**: أن يكونوا خلقوا أنفسهم، **الثالثة**: أن يكون خلقهم خالق غير أنفسهم، ولا شك أن القسمين الأولين باطلان، وبطلانهما ضروري كما ترى، فلا حاجة إلى إقامة الدليل عليه لوضوحه، والثالث هو الحق الذي لا شك فيه، أنه هو جلَّ وعلا خالقهم المستحق منهم أن يعبدوه وحده جلَّ وعلا»[1].

وتوسع ابن تيمية في بيان وجه دلالة هذه الآية على المعاني الضرورية التي يستند إليها دليل الخلق والإيجاد فيقول: «هذا تقسيم حاصر، يقول: أخُلقوا من غير خالق خلقهم؟! فهذا ممتنع في بدائه العقول، أم هم خلقوا أنفسهم؟! فهذا أشد امتناعًا، فعلم أن لهم خالقًا خلقهم، وهو ﷻ ذكر الدليل بصيغة استفهام الإنكار، ليبين أن هذه القضية التي استدل بها فطرية بديهية مستقرة في النفوس، لا يمكن أحدًا إنكارها، فلا يمكن صحيح الفطرة أن يدعي وجود حادث بدون محدث أحدثه، ولا يمكنه أن يقول: هو أحدث نفسه»[2].

ومن أوضح النصوص الشرعية التي تضمنت الإشارة إلى مكون من أهم المكونات التي يعتمد عليها دليل الخلق والإيجاد: قول النبي ﷺ: **«يأتي الشيطان أحدكم فيقول: من خلق كذا؟ من خلق كذا؟ حتى يقول: من خلق ربك؟ فإذا بلغه فليستعذ بالله، ولينته»**[3].

وقد فهم بعض النظار من هذا الحديث أن النبي ﷺ لم يأمر بالطريق البرهاني، وإنما أرشد فقط إلى التسليم والتقليد والانتهاء عن البحث والنظر.

وهذا الفهم غير صحيح، فالنبي ﷺ أرشد في هذا الحديث إلى أفضل الطرق البرهانية وأجمعها، فهو لم يأمر بالاستعاذة بالله وحدها ـ مع أهمية ذلك وضرورته ـ، وإنما أمر العبد أن ينتهي عن الخوض في ذلك السؤال مع الاستعاذة بالله؛ إعلامًا منه بأن ذلك السؤال متضمن لخطأ منطقي وغلط عقلي ظاهر؛ «فإن النفس تطلب سبب كل حادث وأول كل شيء حتى تنتهي إلى الغاية والمنتهى...

---

(١) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، الشنقيطي (٣/ ٤٩٤).

(٢) الرد على المنطقيين (٢٥٣).

(٣) أخرجه البخاري، رقم (٣٢٧٦)، ومسلم، رقم (٣٦٢).

فإذا وصل العبد إلى غاية الغايات ونهاية النهايات وجب وقوفه، فإذا طلب بعد ذلك شيئًا آخر وجب أن ينتهي، فأمر النبي ﷺ العبد أن ينتهي مع استجارته بالله من وسواس التسلسل، كما يؤمر كل من حصّل نهاية المطلوب وغاية المراد أن ينتهي؛ إذ كل طالب ومريد فلا بد له من مطلوب ومراد ينتهي إليه، وإنما وجب انتهاؤه؛ لأنه من المعلوم بالعلم الضروري الفطري لكل من سلمت فطرته من بني آدم أنه سؤال فاسد، وأنه يمتنع أن يكون لخالق كل مخلوق خالق، فإنه لو كان له خالق لكان مخلوقًا، ولم يكن خالقًا لكل مخلوق، بل كان يكون من جملة المخلوقات، والمخلوقات كلها لا بد لها من خالق، وهذا معلوم بالضرورة والفطرة، وإن لم يخطر ببال العبد قطع الدور والتسلسل، فإن وجود المخلوقات كلها بدون خالق معلوم الامتناع بالضرورة»[(١)].

وينكشف من خلال التقرير السابق أن النصوص الشرعية الإسلامية اهتمت كثيرًا بدليل الخلق والإيجاد، ويتضح أن فكرته ومسلماته ومستنداته ومقتضياته حاضرة بقوة في شواهدها.

وقد أثر هذا الاهتمام بدليل الخلق والإيجاد على تفكير علماء المسلمين، فكان الاستدلال بالحدوث والخلق من العدم هو الفكرة المحورية ـ مع دليل الفطرة ـ التي اعتمد عليها مجمل علماء الإسلام في إثبات ضرورة وجود الخالق، ومع أنهم متفاوتون في مسالكهم الاستدلالية، ومختلفون في مساراتهم المنهجية، إلا أن الفكرة المحورية التي تدور عليها جميع جهودهم ترجع إلى فكرة الإيجاد من العدم.

ولا تكاد تجد عن الطوائف الأخرى ـ سواء كانوا من أهل الأديان، أو من الفلاسفة ـ اعتمادًا على فكرة الحدوث والإيجاد من العدم كما تجده عند علماء المسلمين، وإنما تجد لديهم اعتمادًا على معاني متنوعة راجعة إلى أبواب مختلفة في الاستدلال، إما إلى معنى الكمال الوجودي أو غيره، حتى أضحى عدد من المؤمنين المقرين بوجود الله من غير المسلمين يسمي دليل الخلق والإيجاد بالدليل الكلامي؛ على اعتبار أنه مأخوذ من تراث علماء الكلام في الفكر

(١) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية (٣/ ٣١٤)، وانظر: المرجع ذاته (١/ ٢١١)، وفتح الباري بشرح صحيح البخاري، ابن حجر (١٢/ ٣٣٢).

الإسلامي، ومع أن حديث المتكلمين عن دليل الحدوث ليس مستقيمًا إلا أن تلك التسمية فيها مؤثر مهم على معنى الفكرة التي ذكرناها.

اعتراضات الناقدين للأديان على دليل الخلق والإيجاد:

مع انتشار الاهتمام بدليل الخلق والإيجاد في العصر الحديث ـ نتيجة التطورات العلمية الحديثة التي أثبتت حدوث الكون وغيرها ـ أضحى هذا الدليل من أكثر الأدلة حضورًا في السجالات القائمة بين المؤمنين بالأديان والناقدين لها، وقد حرص الناقدون على نقد هذا الدليل، وسعوا إلى التشكيك فيه بكل وسيلة، وأقاموا عليه اعتراضات متعددة، وأثاروا حوله شكوكًا وأسئلة مختلفة.

وقد تعددت تلك الاعتراضات في تعلقاتها، فمنها ما هو متعلق بالمقدمة الأولى، وهي حدوث الكون، ومنها ما هو متعلق بالمقدمة الثانية، وهي القول بأن لكل حادث سببًا، ومنها ما تعلق بالنتيجة ولزومها للمقدمتين.

وقد تنوعت مسالكهم في الاعتماد على تلك الجهات، ففي القرن التاسع عشر الميلادي وبداية القرن العشرين كان اعتماد الناقدين على الاعتراضات المتوجهة إلى المقدمة الأولى أكثر من غيرها، ولكن مع تطور الاكتشافات العلمية وإثبات حدوث الكون أضحى اعتماد الناقدين على الاعتراضات المتوجهة إلى المقدمة الثانية وطبيعة النتيجة أكثر من غيرها، مع بقاء قدر من الاعتراض على المقدمة الأولى عند عدد منهم.

ونحن في هذا الموطن سنقوم باستعراض أصول الاعتراضات التي أقاموها مرتبة على حسب تعلقها بالمقدمات، فنذكر أولا الاعتراضات المتعلقة بالمقدمة الأولى، ثم نعقبها الاعتراضات المتعلقة بالمقدمة الثانية، ثم نختم بما كان متعلقا منها بالنتيجة، وتفصيلها كما يلي:

الاعتراض الأول: القول بقدم العالم:

ذهب عدد من الناقدين للأديان منذ زمن مبكر في التاريخ الإنساني إلى القول بأن العالم قديم لا بداية لوجوده، وبالتالي فإنه لا حاجة لافتراض وجود خالق له.

وقد كان هذا الاعتراض من أقوى الاعتراضات حضورا في الخطابات الناقدة للأديان، وازداد حضوره في بداية القرون التي تمثل مرحلة العصر

الحديث، وخاصة في القرن التاسع عشر مع استحكام الفكر المادي على الفكر الغربي وتوغله في العلوم كلها، ولكنه أخذ يفقد قوته في العصور المتأخرة، نتيجة دلالة الاكتشافات العلمية الحديثة على حدوث الكون، كما سبق بيانه.

وفي بيان الاعتماد على القول بقدم العالم في إنكار وجود الخالق يقول الماديون: «ليس للكون نهاية ولا حدود، العالم أبدي، وليس له أي بداية، ولن يكون له أي نهاية، ومن هنا فأي عالم غيبي غير مادي فهو غير موجود، ولا يمكن أن يوجد، وفي واقع الأمر أنه لم يوجد غير المادة، فلا يوجد شيء غير عالم مادي واحد»[1].

وقد استدل القائلون بقدم العالم بأدلة متنوعة، بعضها راجع إلى الاستدلال العقلي المحض، وبعضها راجع إلى التمسك ببعض النظريات في العلم الحديث، ومع أن المتقدمين منهم كان جل اعتمادهم على الدليل العقلي، وساقوا أدلة متعددة على ذلك[2]، إلا أن الاعتماد على هذا النوع من الأدلة ضعف كثيرًا مع زيادة تسلط العلم، بل لم يبق لها وجود عند كثير منهم.

ومع ذلك فإنا سنذكر أهم الأدلة العقلية التي ما زال لها حضور عند بعض القائلين بقدم العالم مع تمسكهم بالعلم التجريبي.

ومن أهم تلك الأدلة العقلية: دليل الاحتياج إلى الفاعل، ويوضحه بعض أتباع المادية الجدلية بقوله: «إن في الطبيعة لا ينشأ شيء من لا شيء، ولا يختفي أبدا بلا أثر، وإذا كان الأمر كذلك، فإن المادة أو الطبيعة قد وجدت دائما؛ لأننا إذا سلمنا بأنه في وقت من الأوقات لم يكن هناك شيء في العالم؛ أي: لم تكن هناك مادة، فمن أين لها أن تنشأ؟! ولكن ما إن توجد المادة، فهذا يعني أنها لم تنشأ في أي وقت من الأوقات، بل وجدت دائما، وستوجد دائما، فهي أبدية خالدة، ولهذا لم يمكن أن تخلق، فلا يمكن أن يخلق ما لا يمكن إفناؤه»[3].

---

(١) أسس المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية، سيركين باخوت (٣٩).

(٢) انظر في تلك الأدلة ونقضها: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم (١/ ٤٧ ـ ٥٥)، والداعي إلى الإسلام، ابن الأنباري (١٦٦ ـ ١٩٨)، والحصون الحميدية، حسين الجسر (١٥٤ ـ ١٦٧).

(٣) أسس المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية، سيركين باخوت (٣٩).

وهذه الحجة حجة داحضة لا يستقيم لها ساق، ولا يقوم لها احتجاج، وهي متضمنة لمغالطات عقلية، وعيوب استدلالية عديدة؛ فإنا إذا قمنا بتفكيك هذه الحجة، ومحاكمتها إلى المعاني لا إلى الألفاظ، فإنا لا نجد فيها دليلًا مثبتًا لصحة الدعوى بقدم المادة، وإنما غاية ما فيها الاستدلال بالدعوى على صحة نفسها مع تغيير عبارتها، وبيان ذلك أن يقال:

إن المؤمنين لا ينكرون أن ما يقع في العالم من الحوادث لا يمكن أن يحدث من لا شيء، ومن غير فاعل، وإنما يقرون بالضرورة العقلية التي تقتضي بأن كل حادث لا بد له من محدث، ويستحيل أن يكون معتمدًا على اللاشيء «العدم المحض».

فالمؤمنون لا يقولون: إن المادة المحدثة بالمشاهدة الحسية يتحقق لها الوجود من العدم المحض، ولا يقولون: إن حوادث الكون لا يرتبط بعضها ببعض، ولا يتولد بعضها من بعض، وإنما يقولون: إن حدوثها تحقق من موجود خالق قديم، متصف بالقدرة والمشيئة والاختيار، وهو خارج عن العالم، مختلف عنه في حقيقته وطبيعته وصفاته، وفي بيان هذا المعنى يقول ابن تيمية: «إن القرآن ينفي أن يكون الإنسان خلق من غير شيء»[1].

فتحصل إذن أن البحث ليس في كون المادة تحدث من لا شيء «العدم المحض»، وليس في كون أحداث المادة مرتبطة بعضها ببعض، ولا أنه يتولد بعضها من بعض، وإنما هو منحصر في تحديد ماهية السبب الذي يجب أن يكون حدوث المحدثات معتمدا عليه.

والمحتجون بتلك الحجة لم يقدموا دليلًا في حجتهم على أن الخالق للمادة منحصر في المادة نفسها، وإنما غاية ما صنعوا أن أثبتوا بأن المادة لا يمكن أن تحدث من لا شيء «العدم المحض»، وأخذوا يؤكدون أن ذلك دليل على دعواهم في أن المادة قديمة.

وهذه النتيجة لا جديد فيها إلا تغيير العبارة وتبديلها، فقولهم ليس فيه ما يدل على أن المادة قديمة، وأنها هي الخالقة، وإنما غاية ما فيه أن وجود المادة لا بد أن يكون معتمدا على موجود أزلي.

---

(١) مسألة حدوث العالم (٥٦).

فالقدر الذي يحتاج إلى إثبات في دعواهم هو إثبات كون المادة قديمة، وأنها هي الخالقة، وليس إثبات أن الحوادث لا يمكن أن تقع إلا بسبب أزلي، ولا أن الحوادث لا يتولد بعضها من بعض.

ومن الحجج التي اعتمد عليها القائلون بقدم المادة: الحجة العلمية، فإنه ما إن ظهرت الشواهد العلمية الدالة على حدوث الكون، وخصوصًا نظرية الانفجار العظيم، حتى أدرك عدد من الملاحدة المنكرين لوجود الله خطورة تلك الاكتشافات على مواقفهم، فقد أقضت مضاجعهم، وأدخلت الاضطراب في مواقفهم، فأخذوا في التنكر لها والتحقير من شأنها.

وقد كشف العالم الفيزيائي المعاصر الملحد ستيفن هوكنج الدوافع التي كانت وراء مواقف أولئك العلماء في تنكرهم لعدد من الاكتشافات العلمية، فقال: «ثمة أناس كثيرون لا يحبذون فكرة أن الزمان له بداية، وربما كان ذلك لأن فيها مجالًا لتدخل ميتافيزيقي، وهكذا كان هناك عدد من المحاولات لتجنب استنتاج أنه كان ثمة انفجار كبير»[(١)].

ونسب بعض الباحثين إلى سير فرويد ويل ـ وهو من أشهر المعارضين لنظرية الانفجار العظيم ـ أنه إنما عارضها لأنه يريد أن يتجنب المدلول اللاهوتي والميتافيزيقي الذي تقتضيه تلك النظرية[(٢)].

فسعى أولئك المعاصرون للتطورات العلمية الحديثة إلى تقديم نظريات بديلة عن نظرية الانفجار العظيم، وغيرها من الشواهد العلمية التي تدل على حدوث الكون، وقد تنوع ما قدموه من بدائل واختلف في اتجاهاته[(٣)].

ومن أشهر تلك البدائل: نظرية الكون المتذبذب، التي تعني: أن الكون لم يبدأ بانفجار عظيم، وإنما هو في حالة مستمرة من الانفجارات المتعددة التي لا حصر لها، وليس لها بداية ولا نهاية، فالكون يتفجر ويتمدد، ثم عندما يصل إلى حالة معينة وقدر محدد من الطاقة ينكمش، ثم يعود إلى الانفجار مرة أخرى،

---

(١) تاريخ موجز للزمان (٥٢).

(٢) انظر: القضية الخالق، لي ستروبل (١٤٦).

(٣) انظر في بعض تلك البدائل: تاريخ موجز للزمان، ستيفن هوكنج (٥٢ ـ ٥٦)، والقضية الخالق، لي ستروبل(١٤٧ ـ ١٥٢)، والعلم ووجود الله، جون لينكس (١١٨ ـ ١٢٠).

وهكذا إلى ما لا نهاية في الأبد والأزل[1].

وقد أشار ستيفن وينبرغ إلى أن بعض الفيزيائيين أعجب بهذه النظرية أيما إعجاب؛ لأن فيها تجنبًا «لمسألة النشوء والتكوين»[2].

ثم كشف عن الخطأ الفيزيائي الذي وقعت فيه تلك النظرية، وهو أن الثابت أن تغيرا على درجة التعادل الحراري لكل جسم يؤدي إلى زيادة طفيفة في كل دورة، فحسب معلوماتنا أن الكون سيبدأ كل دورة نسقية جديدة في التعادل الحراري هي أكبر قليلًا من سابقتها، وهذه النسبة ضخمة في الوقت الحاضر، فكيف أمكن إذن للكون أن يعاني في الماضي عددا غير متناهٍ من الانكماشات والانفجارات والتوسعات؟! فلو كان الأمر كما تقول تلك النظرية لكانت حرارة الكون الآن أعلى مما هي عليه بكثير[3].

الاعتراض الثاني: إنكار مبدأ السببية:

صرح عدد من الناقدين للأديان بإنكار مبدأ السببية الذي يقوم عليه دليل الخلق والإيجاد، بل كل أدلة الوجود الإلٰهي، وذهب إلى أن أحداث الكون مجرد تتابعات وجودية ليس بينها أي ترابط سببي، وأن الحدث السابق ليس له أي علاقة سببية تأثيرية بالحدث اللاحق، فغاية ما يعرفه الناس عن الوجود هو التتابع الزمني فقط.

وقد اشتد الاعتماد على هذا الاعتراض مع ظهور الفيلسوف الإنجليزي الشهير ديفيد هيوم، فإنه يعد من أشهر المعترضين على مبدأ السببية والقادحين في حقيقته، وتعد اعتراضاته التي أثارها على مبدأ السببية من أكثر المستندات التي يعتمد عليها الناقدون للأديان، ثم ازداد الاعتماد عليه مع ظهور نظريات الفيزياء الكمية الحديثة.

وفي تصوير أثر ذلك كله في الاعتماد على دليل الخلق يقول الفيلسوف

---

(١) انظر: الدقائق الثلاث الأولى من عمر الكون، ستيفن وينبرغ (١٧٠)، والعلم في منظوره الجديد، جورج ستانسيو (٢٠)، والقضية الخالق، لي ستروبل (١٤٧).

(٢) الثلاث الدقائق الأولى من عمر الكون (١٧٠).

(٣) انظر: المرجع السابق (١٧٠)، وانظر أوجها نقدية أخرى: القضية الخالق، لي ستروبل (١٤٨ ـ ١٤٩)، والعلم في منظوره الجديد، جورج ستانسيو (٦٣).

المعاصر جون هيك: «ما زال البرهان يعتمد على فهم لقانون السببية... ورغم صحة هذه الفرضية على أساس بعض النظريات عن طبيعة قانون السببية، فإنها غير صحيحة على قاعدة النظريات الأخرى، مثلًا: إذا كانت القوانين السببية تقرر احتمالًا ذا طابع إحصائي كما يرى العلم الحديث، أو أن العلاقات السببية تمثل مجرد ملاحظات لحوادث متتالية كما يرى هيوم، أو إسقاطات لبنية العقل البشري كما يرى كانت، فإن برهان توماس الإكوني ـ برهان العلة الأولى ـ محتوم بالفشل»[1].

والاعتراض على مبدأ السببية تتعلق به تفاريع كثيرة، ولكننا سنقتصر على المسوغات والأدلة التي اعتمد عليها المعترضون على ذلك المبدأ، وهي متنوعة في مساراتها، ومختلفة في طرائقها، وترجع أصولها إلى نوعين من الأدلة:

النوع الأول
الدليل العقلي التأملي

وقد اشترك عدد من الفلاسفة في إثارة الاعتراض العقلي على مبدأ السببية، سواء من جهة عمومه لكل الحوادث، أو من جهة يقينيته، ومن أشهر الفلاسفة الناقدين للأديان الذين قاموا بذلك ديفيد هيوم وبرتراند رسل، وترجع اعتراضاتهم العقلية إلى الأمور التالية:

● **الأمر الأول**: أن مبدأ السببية لا يدرك بالحس، وكل ما لا يدرك بالحس فلا وجود له، فضلًا عن أن يوصف بكونه مبدأً ضروريًا، وفي بيان حقيقة هذا الاعتراض يقول ديفيد هيوم: «مهما حللت بعقلك البحت واقعة ما، فلن تجد فيها ما يدل على أنها كانت مسبوقة بكذا أو أن كذا سيصاحبها أو سيلحقها، والسبب شيء والمسبب شيء آخر، والسبب والمسبب حادثان مختلفان، وتحليل أحدهما تحليلًا عقليًا لا يدل على وجود الآخر»[2].

وبهذا التحليل أنكر هيوم الضرورة العقلية في مبدأ السببية؛ لأن تلك

---

(١) فلسفة الدين (٣٣).

(٢) ديفيد هيوم، زكي نجيب (١٨٦)، نص رقم (٥)، ومبحث في الفاهمة البشرية (٥٢).

الضرورة ليست متضمنة في حقيقة فكرة السببية ذاتها، وإنما هي ربط بين إدراكات حسية متتالية.

ونتيجة لذلك، فإن الشيء إذا كان جديدا كل الجدة، فالإنسان يعجز عن اكتشاف أي سبب من أسبابه، أو أي أثر من آثاره عن طريق تفحص خاصياته بالعقل وحده، ولا يمكن أن يصل إلى ذلك إلا إذا كانت لديه خبرة حسية سابقة بالشيء، فآدم أول نزوله إلى الأرض لم يكن بإمكانه أن يستدل من سيولة الماء وشفافيته على أنه يغرقه ويخنقه، ولا من النار وحرارتها على أنها تحرقه؛ لأنه لا يمكن للعقل أن يستنتج شيئًا عن الواقع بدون مساعدة الحس[(١)]، ويؤكد ذلك فيقول: «وهكذا وبكلمة واحدة، فإن كل أثر هو حدث مستقل عن سببه، ولا يمكن إذن اكتشافه في السبب»[(٢)].

وقد سلك رسل طريقة هيوم في الاعتراض على مبدأ السببية، واعتمد على الاحتجاجات نفسها[(٣)]، وكذلك أتباع الوضعية المنطقية اقتفوا آثار هيوم في نقده لذلك المبدأ[(٤)].

والنتيجة التي انتهى إليها هؤلاء جميعًا أنه لا يصح الاعتماد على خلق الكون في إثبات وجود الله؛ لأنه لا تلازم ضروريًّا بين السبب والنتيجة، وقرروا أنه لا يصح لنا الاستدلال بالخلق على وجود الخالق، إلا إذا رأينا السبب ذاته، ولا يكفي الاقتصار على مجرد الاعتقاد العقلي بالترابط بينه وبين مسببه.

وهذا الاعتراض خطأ ظاهر؛ لكونه مبنيا على ثلاثة أخطاء باطلة:

الخطأ الأول: الزعم بأن مصادر المعرفة الإنسانية منحصرة في الحس فقط، وقد سبق في أثناء البحث إثبات بطلان هذا الزعم[(٥)].

الخطأ الثاني: أن طريق العلم بمبدأ السببية مبني على الاستقراء للحوادث، وأنه لا يمكن لنا العلم بمبدأ السببية إلا بعد أن نتتبع الحوادث كلها ونتحقق من

---

(١) انظر: مبحث في الفاهمة البشرية (٥٢).

(٢) مبحث في الفاهمة البشرية، هيوم (٥٥).

(٣) انظر: الفلسفة بنظرة علمية، برتراند رسل (٩٦، ١٠٢).

(٤) رسالة منطقية فلسفية، لدفيج فيتجنشتاين (٣١٠)، وفلسفة العلوم، عزمي إسلام (١٩٥).

(٥) انظر: الفصل الأول، من الباب الثاني، عند الحديث عن المذهب الحسي.

ذلك؛ ولهذا فإنك ترى كثيرًا في كلام أولئك الناقدين الربط بين الاستقراء والعلم بالسببية، وقد ذكر رسل أن الاتساق والترابط في الطبيعة يجب أن لا يعد مقدمة سابقة على الحس، وعلل ذلك بقوله: «لأن هذا افتراض، ليس معروفًا لنا معرفة قبلية، إنما هو تعميم تجريبي، تمامًا مثل القول بأن كل إنسان فان»[١].

وموجب الوقوع في هذا الخطأ راجع إلى خلط أولئك الناقدين بين حقيقة مبدأ السببية ومبدأ الاطراد، والخلط بين ما تقتضيه الضرورة العقلية وبين ما تقتضيه الضرورة الواقعية، وقد سبق في أثناء البحث بيان هذا الغلط[٢].

الخطأ الثالث: الاعتقاد بأن مبدأ السببية لا بد أن يكون مضمنا في مفهوم كل من السبب والنتيجة، فإن لم يكن متَضَمنا فيهما فهو غير عقلي إذن، ويظهر هذا الاعتقاد جليًّا في قول هيوم: «مهما حللت بعقلك البحت واقعة ما، فلن تجد فيها ما يدل على أنها كانت مسبوقة بكذا أو أن كذا سيصاحبها أو سيلحقها، والسبب شيء والمسبب شيء آخر، والسبب والمسبب حادثان مختلفان، وتحليل أحدهما تحليلًا عقليًّا لا يدل على وجود الآخر»[٣].

وهذا الاعتقاد غير صحيح، وهو من أضخم أصول الخطأ عند هيوم في نقده لمبدأ السببية، فإن مفهوم السببية لا يقوم على معنى التضمن في السبب أو النتيجة، وإنما يقوم على معنى الاستلزام العقلي الضروري[٤]، ومعنى ذلك أن مفهوم السببية مغاير لمفهوم السبب والنتيجة، فتصور أحد هذين الأمرين ـ السبب والنتيجة ـ لا يتضمن في حد ذاته تصور مفهوم السببية، ولكن ذلك لا يعني أنه ليس معنى عقليًّا ضروريًّا، وقد سبق في البحث بيان مطول لهذه القضية[٥].

وإذا ثبتت هذه الحقيقة ـ أعني: أن ذلك الدليل مبني على تلك الأخطاء ـ فهو دليل باطل؛ لأن ما بني على باطل فهو فباطل.

● **الأمر الثاني**: أن التسليم بمبدأ السببية يؤدي إلى التسلسل في العلل إلى ما لا نهاية، وهذا يدل أنه لا يمكن أن نصل إلى علة هي العلة الأولى الحقيقية

---

(١) مدخل إلى الميتافيزيقا، عزمي إسلام (٢٢٧)، وانظر المرجع ذاته (١٩١).

(٢) انظر: الفصل الأول، من الباب الثاني، عند الحديث عن المذهب الحسي.

(٣) ديفيد هيوم، زكي نجيب (١٨٦)، نص رقم (٥)، ومبحث في الفاهمة البشرية (٥٢).

(٤) انظر: المعرفة في الإسلام، عبد الله القرني (٤٣٤).

(٥) انظر: الفصل الأول، من الباب الثاني، عند الحديث عن المذهب الحسي.

المؤثرة في الوجود[1].

وفي الإشارة إلى هذا المعنى يقول برتراند رسل: «لو حاولنا تعليل القوانين بقولنا: لماذا؟ لاحتاج التعليل إلى تعليل، وهذا إلى ثالث، وهلم جرا»[2].

ولكن هذا الاعتراض مبني على تصور خاطئ لمبدأ السببية، فإن المؤمنين به لا يقولون فيه: إن لكل علة علة، وإنما يقولون فيه: إن لكل حادث علة، فالمبدأ ينص على امتناع تصور حدوث أمر بدون علة، وامتناع تصور وقوع فعل بلا فاعل، وهذا لا يقتضي أن يكون لكل علة علة، وأن يكون لكل سبب سبب إلى ما لا نهاية.

ولم يكن المؤمنون في غفلة عن معالجة هذا المعنى، فقد سبق التنبيه في أثناء البحث على امتناع التسلسل في العلل، وضرورة انتهائها إلى علة قديمة، ومسبب أولي فاعل مختار ليس له فاعل ولا سبب أعلى منه، وتَحَقق الكشف عن أن عدم انتهاء العلل إلى ذلك يستلزم بالضرورة عدم وجود الأشياء، فحدوث المحدثات ذاته يدل بالضرورة العقلية على امتناع التسلسل في العلل والأسباب والفاعلين.

وفي بيان حقيقة هذا المعنى يقول ابن تيمية: «الممكن المفتقر لا بد له من واجب غني بنفسه، وإلا لم يوجد، ولو فُرض تسلسل الممكنات المفتقرات، فهي بمجموعها ممكنة، والممكن قد عُلم بالاضطرار أنه يفتقر في وجوده إلى غيره، فكل ما يعلم أنه ممكن فقير فإنه يعلم أنه فقير أيضًا في وجوده إلى غيره، فلا بد من غني بنفسه، واجب الوجود بنفسه، وإلا لم يوجد ما هو فقير ممكن بحال»[3].

• **الأمر الثالث:** أنه لو كان مبدأ السببية ضروريًّا لما أمكن الاستدلال عليه، ولكن الفلاسفة العقليين يستدلون عليه كثيرًا، ويسعون إلى إقامة البرهان على صدقه، حيث يذكرون أنه لكي يوجد الحادث الممكن، فإن ترجح وجوده على عدمه لا بد له من مرجح، لاستحالة ترجح أحد المتساويين على الآخر بلا

---

(١) انظر: العقل والوجود، يوسف كرم (١٧٨ ـ ١٨١).

(٢) الفلسفة بنظرة علمية (١٠٢).

(٣) مجموع الفتاوى (٢/٣٦).

مرجح، وهذا المرجح هو العلة، فتحصل أن كل حادث لا بد له من علة.

وهذا الاستدلال كما يقول هيوم متضمن للمصادرة على المطلوب؛ لأن فيه استدلالا على مبدأ السببية بنفسه، حيث إنه يقوم على فرض أن الرجحان لا بد له من مرجح، وهذا الفرض هو مبدأ السببية نفسه[1].

وهذا الاعتراض قائم على الخلط بين الاستدلال على الشيء، وبين بيان وجه الضرورة فيه، وهما أمران مختلفان في الحقيقة والحكم، فالاستدلال على الشيء يقتضي أن الشيء غير ثابت في نفسه، وأن ثبوته لا يقوم إلا على شيء ثابت قبله، وبيان وجه الضرورة في الشيء لا يقتضي ذلك كله، وإنما ينطلق من أن الشيء مستقر في نفسه، مستغنٍ في ثبوته عن غيره، وإنما يحتاج إلى كشف وإيضاح وبيان بالطرق المعتمدة في ذلك، كالسبر والتقسيم والتمثيل وغيرها، فهو إذن عمل كشفي، وليس عملا إثباتيا، بخلاف الاستدلال على الشيء، فإنه عمل إثبات، وليس مجرد كشف وتوضيح.

وما يذكره المسلّمون بمبدأ السببية في سياق توضيح حقيقته ليس هو في الحقيقة استدلالًا منهم على صحته، وإنما هو كشف وبيان لوجه الضرورة فيه لمن غفل عن ذلك، ومخاطبة للفطرة العقلية التي صرفت عن التسليم به.

وأما ما اعتراض به هيوم، فإنه يكون صحيحًا لو أن المسلّمين بمبدأ السببية ساقوا تقريرهم على جهة الاستدلال والإثبات؛ فإنهم لو فعلوا ذلك لكان ما اعترض به هيوم صحيحًا مستقيما، ولكنه اعتراض مخالف للحقيقة والواقع.

• **الأمر الرابع**: يزعم رسل أن هناك تعاقبًا بين السبب ونتيجته، وهذا التعاقب يستلزم وجود فترة زمنية فاصلة بينهما، «فهناك بينهما فترة مهما قلّت في قصرها، فهي على كل حال فترة ذات طول زمني معين، وهناك احتمال أن يحدث خلال هذه الفترة ما يحول دون أن تظهر النتيجة تابعة لسببها، على أنه كلما كانت الفترة بالغة في القصر وكانت النتيجة أشد التصاقًا بسببها قلّ ذلك الاحتمال بطبيعة الحال»[2]، فمبدأ السببية إذن ليس مبدأ علقيًّا ضروريًّا، وإنما هو مبدأ احتمالي ترجيحي.

---

(١) انظر: العقل الوجود، يوسف كرم (١٧٦).

(٢) الفلسفة بنظرة علمية، رسل (٩٧).

وهذا الاعتراض غير صحيح؛ لأنه قائم على افتراض عقلي لا حقيقة له في الوجود؛ فإن السبب إذا تحققت شروطه وانتفت موانعه يؤدي إلى نتيجته من غير فاصل زمني كما توهم برتراند رسل، فإن غليان الماء يحصل عند توفر شرطه مباشرة من غير أي تأخر زمني، والقطع بالسكين يحصل عند إمرار السكين على المقطوع من غير أي فاصل زمني، فما افترضه رسل مجرد فرض ذهني خيالي لا حقيقة له في الواقع.

ثم على التسليم بأن هناك فاصلا زمنيا بين السبب والنتيجة، وأن هذا الفاصل يؤدي إلى دخول الاحتمال والتردد في العلاقة بين الأمرين ـ السبب والنتيجة ـ، فإن ذلك ليس قادحًا في السببية القبلية؛ وذلك أن رسل يخلط خلطًا كبيرا بين طبيعة مبدأ السببية وطبيعة مبدأ الاطراد والحتمية، وهذا الخلط خطأ منهجي عميق التأثير، فمبدأ السببية يرجع إلى العلاقة بين المسبب والسبب، ويقوم على أنه يجب أن يكون لكل حادث في الوجود سبب مؤثر فيه حدوثه، ومبدأ الاطراد يرجع إلى العلاقة بين السبب والمسبب، ويقوم على أن كل سبب يؤدي إلى نتيجة محددة في الواقع.

فمبدأ السببية يتعلق بالسبب من حيث ابتداؤه، ومبدأ الاطراد يتعلق بالسبب من حيث انتهاؤه ونتيجته، والضرورة في مبدأ السببية ضرورة عقلية قبلية، لا تعتمد على الحس في ثبوتها، والضرورة في مبدأ الاطراد ضرورة تجريبية بعدية، قائمة على الضرورة العقلية، وذلك أن مبدأ الاطراد قائم على ثبوت الخصائص الذاتية للأشياء، وفاعلية هذه الخصائص محكومة بالظروف الوجودية المحيطة بالشيء، فإذا كانت الظروف مستقرة، فإن السبب سيؤدي إلى مسببه ونتيجته، وقد تتغير الظروف وتؤدي إلى تعطل السبب وتخلف مقتضياته عنه.

فما يتعلق بالاتساق الترابطي بين مجريات الأحداث اليومية راجع إذن إلى طبيعة الخواص الذاتية للأشياء، التي يقوم عليها مبدأ الاطراد، ولا يشكل منها شيء على مبدأ السببية.

فلو أنا وجدنا شيئًا لا يحترق إذا ألقي في النار، فإن ذلك لا يعني أن النار ليست سببًا في الإحراق، ولا يعني انتفاء مبدأ السببية من الواقع، وإنما غاية ما يعني أن إحراق النار لم يطرد في كل الموجودات، لا لقصورها في نفسها، وإنما لوجود مانع يمنع من اطراد ذلك السبب.

ولكن رسل غفل عن هذه الحقيقة، ولم يفرق بين مبدأ السببية القبلي وبين مبدأ الاطراد البعدي، فطفق ينكر مبدأ السببية ويحكم عليه بالاحتمال بناءً على إمكان تخلف مبدأ الاطراد في بعض الحالات، وهذا خلل منهجي عظيم، يؤدي إلى نتائج معرفية منحرفة عن المنهج العلمي الصادق.

النوع الثاني
الأدلة العلمية

لم يكتف المعترضون على مبدأ السببية بالأدلة العقلية الهزيلة التي أقاموها، وإنما حاولوا الاستدلال على موقفهم ببعض الاكتشافات العلمية، وظهر هذا النوع من الاستدلال بشكل ظاهر في بداية القرن العشرين مع انتشار الفيزياء الكمية، ووجه ذلك: أن نظرية الكم أثبتت أن عالم الذرة لا يسير على وفق ذلك المبدأ الذي يقتضي أن كل حادث لا بد أن يكون له سبب يؤثر فيه، ومن تلك الاكتشافات ظاهرة النشاط الإشعاعي، فقد اكتشف أن هناك مواد إشعاعية لها خاصية النشاط، وهي خاصية تستطيع الذرة بمقتضاها أن تقذف بإشعاعات مختلفة الأنواع، وهي حين تقذفها تقذفها بطريقة تلقائية بدون تفسير، ودون تنبؤ بها ولا بما سوف يكون للذرة[1].

فأخذوا من هذا أن نظام الذرة لا يخضع لقانون السببية، ولا يسير على مقتضاه، ولهذا يقول جيمس جينز لما ذكر فكرة الإشعاع: «هكذا نجد أن ذرية الإشعاع تحطم مبدأ اتساق الطبيعة، وأن ظواهر الطبيعة لم تعد محكومة بقانون سببي»[2]، ويقول هانز ريشنباخ لما تساءل: هل مبدأ السببية نهائي أم لا؟ «جاءت الإجابة من فيزياء القرن العشرين، التي حللت الحوادث الذرية على أساس مفهوم الكم «الكوانتم» عند بلانك، فنحن نعلم من أبحاث ميكانيكا الكم الحديثة أن الحوادث الذرية المنفردة لا تقبل تفسيرا سببيا، بل تحكمها قوانين الاحتمال فحسب، هذه النتيجة التي صيغت في مبدأ اللاتحديد المشهور. . . هي الدليل على الثاني ـ أنه ليس مبدأ نهائيا ـ هو الصحيح، وعلى أن من الواجب

---

(١) انظر: من النظريات العلمية الحديثة إلى المواقف الفلسفية، محمود فهمي (١٠٤).
(٢) الفيزياء والفلسفة، جيمس (١٩٢).

التخلي عن فكرة السببية الدقيقة»[1]، ويقول نيلز بور لما ذكر أن أساس نظرية الكم هو الطابع الانتقالي: «إن هذه المسلمة تضطرنا إلى التخلي عن تطبيق السببية والتحديد المكاني والزماني مجتمعين في آنٍ واحد»[2].

ويقول جيمس جينز أيضًا: «إن السببية الصارمة ليس لها الآن مكان في صورة العالم التي يعرضها علينا علم الطبيعة الحديث»[3].

ومن أشهر من اعتمد على الدليل العلمي للقدح في مبدأ السببية: برتراند رسل، فإنه ذكر أن العلم التجريبي حين جدّ في البحث أثبت أن الكون لا يسير على وفق ما يقرره مبدأ السببية، وأقام استدلاله على الاكتشافات العلمية المتعلقة بحركة الإلكترون، وذكر «أنه ليس لدينا علم بقانون سببي يبين لنا متى سيقفز الإلكترون من فلك إلى فلك آخر»[4].

ولكن هذا النوع من الاستدلال غير صحيح، وهو متضمن لأخطاء منهجية واستنتاجية عديدة، ينجلي ذلك بالأمور التالية:

• **الأمر الأول: أن هذا الاستدلال قائم على الخلط بين الموقف الطبيعي والموقف العلمي**؛ وهذا خلل منهجي ظاهر؛ وذلك لأن كِلا من الموقفين له طبيعته الخاصة في النظر إلى الأشياء، وكل منهما له مجاله وغرضه الخاص به، فكما لا يصح أن نحكم على الموقف العلمي بما يقتضيه الموقف الطبيعي، كذلك لا يصح أن نحكم على الموقف الطبيعي بما يقتضيه الموقف العلمي، فلا يصح أن نحكم على صورة البرتقالة التي تحصل بالموقف الطبيعي بالبطلان لأجل مخالفتها لصورتها في الموقف العلمي؛ لأن كلًّا له طريقته في إدراك الشيء، وفي بيان هذا يقول فؤاد زكريا: «من العبث أن ننقد الصورة التي نكونها للعالم في موقفنا الطبيعي لاختلافها عن الصورة العلمية للعالم؛ إذ إن كلًّا من الصورتين تؤدي وظيفة مختلفة تمامًا عن وظيفة الأخرى، وتسري على مجال مخالف تمامًا لمجالها»[5].

---

(١) نشأة الفلسفة العلمية، هانز (١٥٤).

(٢) مدخل إلى فلسفة العلوم، محمد عابد الجابري ـ نصوص مختارة ـ (٤٣١).

(٣) الكون الغامض، جيمس جينز (٣٢)، بواسطة: مشكلة الحرية، زكريا إبراهيم (١١٤).

(٤) انظر: الفلسفة بنظرة علمية (١٢٣)، وانظر: مدخل إلى الميتافيزيقا، عزمي إسلام (١٥٣ ـ ١٥٤).

(٥) نظرية المعرفة والموقف الطبيعي، فؤاد زكريا (٢٠).

فلا يصح أن نبطل صورة الفيروسات في الميكروسكوب (المكبر) استنادًا إلى عجز التلكسوب (المصغر) عن إدراكه؛ لأن التلكسوب لم يوضع لإدراك الأمور الصغيرة، ولا يصح أن نُبْطل وجود النجوم والمجرات بناءً على عدم إدراك الميكروسكوب؛ لأن الميكروسكوب لم يوضع لها، وكذلك لا يصح أن نبطل صورة الشيء في الإدراك الطبيعي بناءً على أن تلك الآلات لم تدركها كما هي عليه في الموقف الطبيعي؛ لأنها لم توضع لتحصل ما يمكن للموقف الطبيعي أن يدركه.

فتحصل أن كل إدراك له مجاله الخاص به، فالموقف الطبيعي يحكم في العالم الطبيعي، والموقف الميكروسكوبي يحكم في العالم الصغير، والموقف التلكسوبي يحكم في العالم الكبير، والخلط بين هذه المجالات يؤدي إلى نتائج باطلة حتمًا.

وقد سبق في أثناء البحث معالجة هذا الخطأ، وسوق عدد من الشواهد النقدية عليه، وبيان آثاره في عدد من المسائل.

• **الأمر الثاني**: تلك الدعوى قائمة على أن مبدأ اللاتحديد أو اللاحتمية متعلقة بقضية السببية الفطرية في الوجود، والحقيقة أنه ليس كذلك، فهو لا يتعلق بمبدأ السببية وإنما يتعلق بمبدأ الاطراد والحتمية، وهما مبدآن مختلفان في الحقيقة، فمبدأ السببية يقتضي أن لكل حادث سببًا، وهو مبدأ فطري قبلي، ومبدأ الحتمية يقتضي أن وجود السبب يستوجب وجود المسبب إذا تكررت الظروف نفسها.

فذلك القانون لا يقول: إن الحوادث على المستوى الذري ليس لها سبب، وإنما يقول: إنه لا يمكن التنبؤ بها، ولا تحديد أسبابها بدقة.

ومما يدل على ذلك أن فيزياء الكم تسير وقف قواعد وقوانين منضبطة وتحكمها أسس محكمة، ولو كانت تقرر العشوائية المنافية لقانون العلية القبلي لما أضحت علما يمكن أن يدرس وتتم الاستفادة منه.

وفي بيان هذا المعنى يقول عالم الفيزياء ماكس بورن ـ وهو أحد مؤسسي ميكانيكا الكم ـ: «القول بأن الفيزياء قد تخلت عن السببية قول لا أساس له من الصحة، صحيح أن الفيزياء الحديثة قد تخلت عن بعض الأفكار التقليدية وعدلت

فيها، لكن لو توقفت الفيزياء عن البحث عن أسباب الظواهر فلن تصبح حينها علما»[1].

ومن أعمق الأمور التي أدت إلى وقوع الإشكال والاضطراب في تحديد موقف ذلك المبدأ من مبدأ السببية: الاختلاط في استعمال مصطلح السببية ذاته، وأنها تارة تستعمل بمعنى العلية وتارة تستعمل بمعنى الحتمية، وقد نبه على هذا الخلل ف. سي. س. نورثروب، فإنه ناقش الآثار المعرفية التي يمكن أن تترتب على فيزياء الكم فقال: «وماذا عن مبدأ العلية «السببية» والحتمية في ميكانيكا الكم؟ أغلب الظن أن اهتمام غير المختصين يتعلق بهذا السؤال في المقام الأول»[2].

ثم ذكر أن هناك صعوبات في الجواب على هذا السؤال وفيه أجوبة متناقضة، وذكر أن من أسباب تلك أن مصطلح السببية يستعمل في الفيزياء بمعنيين: العلية والحتمية، وقال: «فجواب ميكانيكا الكم سيكون واضحا وضوحا لا لبس فيه حين يتوضح بأي معنى يتم استعمال مفهوم العلية ـ السببية ـ»[3].

• **الأمر الثالث**: أنهم في استدلالهم ذلك وقعوا في خطأ استدلالي ظاهر، وذلك أن استدلالهم قائم على أن العلم لم يكتشف سير العالم على وفق السببية، وبالتالي فإنه يصح نفيه، وهذا غير صحيح؛ لأن عدم الكشف عن القانون وعدم التحصل عليه لا يعني عدم وجوده؛ فإن عدم العلم بالشيء ليس علما بعدمه كما هو مقرر عند العقلاء، فالاستدلال بعدم الكشف عن الشيء على عدمه قفز على المقدمات، وخلوص إلى النتائج بلا دليل.

ومما يؤكد هذا الخلل أن الفيزياء الحديثة أكدت في بعض اكتشافاتها مبدأ السببية، ومن تلك الاكتشافات: تغير مدار الإلكترون حول النواة، فقد اكتشفوا أن تغيره راجع إلى اكتسابه طاقة من الخارج، فتغير نطاقه إذن يكون بسبب زيادة الطاقة، وهناك اكتشافات أخرى تؤيد وجود السببية غير ما ذكر[4]، فلماذا

---

(١) اختراق عقل، أحمد إبراهيم (٨٢)، وانظر المرجع نفسه (١٠٣).

(٢) مدخل إلى قضايا الفلسفة الطبيعية ـ ضمن كتاب الفيزياء والفلسفة، فيرنر هايزنبيرغ ـ (٢٥١).

(٣) المرجع السابق (٢٥٢).

(٤) انظر: من النظريات العلمية الحديثة إلى المواقف الفلسفية، محمود فهمي زيدان (١٠٥).

يعتمدون على الاكتشافات التي فهموا منها نفي السببية، ولم يعتمدوا على الأخرى التي تفيد وجودها، أليس هذا تحكما محضًا لا مسوغ له؟!!

• **الأمر الرابع**: أن بعض علماء النظريات الفيزيائية ومؤسسيها لم ينكروا مبدأ السببية، بل أقروا بوجوده وأهميته في علمهم، فقد كتب أينشتاين إلى بعض أصدقائه يقول له: «إننا نبدأ دائما ببعض عقائد حتى في البحث العلمي، ومنها السببية والموضوعية والانسجام في الظواهر وبساطة قوانينها»[1]، ويقول ماكس بورن: «لقد استبعدت الفيزياء الحديثة أو طورت كثيرًا من الأفكار التقليدية، لكنها لن تكون علما لو نبذت البحث عن علل الظواهر»[2]، ويؤكد رسل هذا المعنى فيقول: «إن المنهج العلمي يجب أن يقوم على بعض مصادرات لا يثبت صدقها من أية تجربة، وإنما نعتقد بها منذ البدء (وذكر منها) مبادئ السببية واطراد الحوادث وسريان القانون في العالم الطبيعي»[3].

ويؤكد أندرو كوندي إيفي ـ وهو من العلماء الطبيعيين المشهورين ـ أن رجل العلم لا يمكنه أن يتخلى عن مبدأ السببية البتة، ويقول: «حقيقة إن رجل العلوم يستخدم فكرة الآلية بوصفها إحدى وسائله أو أدواته، فهو يتكلم مثلا عن آلية الجسم، ولكنه يجري بحوثه على أساس مبدأ السببية ـ مبدأ السبب والنتيجة ـ على أساس وحدة الكون وما يسوده من القانون والنظام، وهو كأي إنسان آخر يتخذ كل قرار ويفكر في كل أمر على أساس الإيمان بمبدأ السببية»[4]، ويستمر في بيان أهمية مبدأ السببية في المجال العلمي قائلا: «إن أحدًا لا يستطيع أن يثبت خطأ قانون السببية، فبدونه تنعدم جميع الأشياء الحية، والعقل البشري لا يستطيع أن يعمل إلا على أساس السببية. إنني أسلم أن لقانون السببية وجودًا حقيقيا»[5].

وخلاصة ما يدل عليه التقرير السابق أن إنكار مبدأ السببية سيؤدي حتما إلى إفساد المعرفة الإنسانية جميعها، وسيوصل إلى هدم بنيان العلم التجريبي الذي لا يمكن أن يقوم على سوقه إلا بالتسليم بمبدأ السببية.

---

(١) الأسس الميتافيزيقية للعلم، حسين علي (٢٤).
(٢) المرجع السابق، الموضع نفسه.
(٣) المرجع السابق، الموضع نفسه.
(٤) الله يتجلى في عصر العلم، تحرير جون كلوفر مونسيما (١٥٦).
(٥) المرجع السابق (١٥٨).

الاعتراض الثالث: الادعاء بأن مبدأ السببية لا يتعلق بالغيبيات:

يقوم حقيقة هذا الاعتراض على أنه لا يصح الاعتماد على مبدأ السببية في إثبات وجود الله؛ لأن العقل الإنساني لا يستطيع أن يعمل إلا في الدوائر التي يوصل إليها الحس، وليس في مقدوره أن يتجاوزها البتة، وبالتالي فإنه لا يصح إثبات شيء خارج عن العالم الحسي المادي استنادًا إلى مبدأ السببية.

وهذا الاعتراض قال به الفيلسوف الألماني الشهير كانت، فإنه بعد أن انتهى في فلسفته النقدية إلى أن العقل لا يستطيع أن يعمل إلا في الدوائر التي يوصلها إليه الحس فقط، وليس في مقدوره أن يتجاوزها إلى غيرها البتة، والحس لا يدرك إلا ظواهر الأشياء فقط؛ قرر كانت بأن المعرفة الإنسانية لا تتعلق إلا بظواهر الأمور فحسب، واستحدث نتيجة لذلك تفريقه المشهور الذي يذهب إلى التمييز بين الأشياء في ذواتها والأشياء في ظواهرها.

وتوصل بناء على أصوله تلك إلى أن الميتافيزيقا بموضوعاتها المختلفة ـ ومنها موضوعات الدين ـ ليست علمًا؛ لأنها ليست مما يدخل في نظام المصادر المعرفية، فهي ليست مما يمكن أن ينقله الحس إلى العقل[1].

وهذا التقرير يقتضي أن يكون كل من السبب والنتيجة داخلين ضمن نطاق العالم الحسي، فمبدأ العلية عند كانت لا يمكن تطبيقه إلا في عالم الظواهر الحسية فقط[2].

ولأجل هذا انتقد كانت دليل الخلق والإيجاد ـ الذي سماه: الدليل الكوني ـ بحجة أن فيه انتقالا غير مشروع من عالم الحس إلى عالم الغيب، وفي بيان كانت لفكرته يقول: «إن الاستدلال على علة أولى المرتكز على استحالة سلسلة صاعدة غير متناهية من علل معطاة في عالم الحس هذا، لهو استدلال لا تسمح لنا مبادئ استعمال العقل بأن نستخلصه حتى في الخبرة، بينما أننا هنا نمد المبدأ حتى ما وراء الخبرة، ونمد به إلى حيث لا يمكن أبدا إطالة هذه السلسلة»[3].

---

(١) انظر: كنط وفلسفته النظرية، محمود فهمي زيدان (٤٣١)، وقصة الفلسفة، زكي نجيب (٢٩١ ـ ٢٩٤).

(٢) انظر: المدخل إلى الفلسفة، أزفلد كوليه (٢٤٣).

(٣) نقد العقل الخالص (٦٦٩).

وهذا الاعتراض من كانت غير صحيح، وهو مبني على أصول فلسفية خاطئة ومنطلقات معرفية باطلة، ويتبين ذلك بالأمور التالية:

• **الأمر الأول**: أن هذا الاعتراض قائم على مصادرة لا دليل عليها؛ فإنه ادعى أن دلالة مبدأ السببية محصورة في الأمور الحسية فقط، وأنه لا يمكن أن يدل على الحقائق الغيبية، وهذا الادعاء فضلًا عن أنه مجرد دعوى لا دليل عليها، فهو في حقيقته استدلال بمحل النزاع مع المؤمنين الذين يعتقدون إمكان دلالة العقل على وجود الله؛ إذ هو يبطل حجج المؤمنين العقلية بالدعوى نفسها التي يدعيها ضدهم.

• **الأمر الثاني**: أن كانت لم يستطع التخلص من حقيقة اعتراضه؛ وذلك أنه اعتمد عليه في الدليل الأخلاقي الذي استدل به على وجود الخالق، فإن طريقته في هذا الدليل راجعة في حقيقتها إلى التأمل العقلي والربط السببي بين الأمور، وهكذا يرجع الدليل الأخلاقي عند كانت إلى الدليل العقلي الذي أنكره، وينطلق من مبادئه التي زعم أنها لا تدل على وجود الله، كما سبق بيانه في المبحث السابق.

• **الأمر الثالث**: أن كانت خلط بين مقام البحث في ضرورة وجود السبب للحوادث وبين البحث في كنه ذلك السبب وحقيقته، فنحن لا نستدل بحدوث الكون على معرفة كنه الخالق للكون وإدراك حقيقته، وإنما نستدل به على ضرورة وجود الخالق فقط، فالعقل الإنساني لا يمكنه الوصول إلى كنه ذات السبب بمجرد النتيجة، ولكن ذلك لا يعني أنه لا يستطيع الوصول إلى ضرورة وجود السبب ذاته، «فإنا إذا رأينا هذا العالم المحسوس، ولم نتمكن من معرفة كنه علته الكافية التي سببت وجوده؛ أي: كنه ذات الله الذي خلقه وأوجده، لم يكن لنا أن ننكر وجود هذا الخالق لمجرد أننا عجزنا عن معرفة كنه ذاته وصفاته، وإذا فعلنا نكون منكرين ومبطلين لقانون العلية الذي يقول كانط: إنه قانون عقلي ضروري، مركوز في عقولنا»[1].

حقًّا إن كانت غفل عن الفرق الجوهري بين هذين الأمرين ـ أعني: إدراك ضرورة السبب وإدراك حقيقته ـ، فظن أن عجز العقل عن البلوغ إلى معرفة كنه

(١) قصة الإيمان، حسين الجسر (١٦٨).

السبب الموجب لحدوث الكون يستلزم عجز العقل عن إدراك ضرورة وجوده ولزوم تأثيره عليه، وهذا مكمن الخطأ الذي وقع فيه كانت في هذه القضية.

الاعتراض الرابع: من خلق الله؟!

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أن الأخذ بدليل الخلق والإيجاد يلزم منه أن يكون لله خالق وسبب أثر في وجوده؛ إذ إن حقيقة هذا الدليل تربط بين الوجود وبين الخالق والسبب، والله موجود، وبالتالي فإنه وفقا لمقتضى هذا الاستدلال يكون له خالق وموجد.

وهذا الاعتراض من أقدم الاعتراضات التي لا يمل الناقدون للأديان من تكرارها، وهو يعد من أكثر الاعتراضات انتشارًا في خطاباتهم ومحاوراتهم، فإنه لا يكاد يذكر دليل الخلق والإيجاد حتى يبادر المعترض على وجود الله من غير تفكير ولا تأمل إلى السؤال عمن خلق الله!

ومن أقدم من طرح هذا السؤال الفيلسوف الإنجليزي الشهير ديفيد هيوم، فإنه ذكر أنه إذا كان لا بد لنا من البحث عن علة لكل شيء لوجب إذن أن نبحث عن علة للإله نفسه[1].

وانتشر هذا الاعتراض من بعده، وجعله الملاحدة عمدة لهم في الاعتراض على دليل الخلق والإيجاد، والتشكيك في وجود الله، ولما ذكر برتراند رسل دليل الخلق قال عن نفسه: «كنت أعتقد صحة حجة المسبب الأول، إلى أن قرأت في عمر الثامنة عشرة سيرة جون استوارت مل حيث وردت الجملة التالية: (علمني والدي أنه توجد إجابة عن السؤال: من خلقني؟ لأن السؤال التالي سيكون: من خلق الرب؟!)، هذه الجملة القصيرة هي التي أوضحت لي مغالطة هذه الحجة، إذا كان لكل شيء سبب يجب أن يكون للرب سبب أيضا»[2].

وقد كان هذا السؤال حاضرًا عند سبنسر، فإنه حين ذكر في سياق زعمه بأن الدين لا يوصل إلى المعرفة الحقة قال: «استمع إلى هذا الناسك المتدين، هاهو ذا يقصّ عليك علّة الكون، وكيف نشأ، فخالق الكون عنده هو الله، ولكنه لم يفسّر بهذا الرأي من المشكلة شيئًا، ولم يزد على صاحبه (أي: المنكر

---

(١) انظر: قصة الفلسفة الحديثة، زكي نجيب (٢٤٤).

(٢) لماذا لست مسيحيًا، مجلة أنا أفكر (٦/ ٢١).

للخالق) سوى أن أرجعها خطوة إلى الوراء، وكأني بك تسائله في سذاجة الطفل: ومن أوجد الله؟»[١].

ثم تلقف هذا السؤال عدد من الملاحدة العرب، وجعلوه مستندا لهم في الاعتراض على الإسلام وعلى جميع الأديان.

ونتيجة لجهل عدد من الواقفين على هذا السؤال وغفلتهم عن موضع الخلل فيه أضحى مشكلًا لديهم، وتسبب في إحداث نوع من التشكيك في أدلة وجود الله، بل كان سببًا في وصول بعضهم إلى الإلحاد[٢].

وقريب من هذا الاعتراض قول من يقول: إذا كان وجود الله بغير سبب فلماذا لا يكون وجود الكون بغير سبب؟! وفي تبني هذا المعنى وبيانه يقول باور: «إن كل من يستطيع أن يقنع بمفهوم للخالق على أنه سبب من غير مسبب، يستطيع بكل تأكيد أن يقنع بالكون نفسه على أنه سبب من غير مسبب»[٣].

وهذا الاعتراض من أغرب الاعتراضات وأبعدها عن العقل، وبيان ما فيه من خلل وفساد معرفي واستنتاجي يتحصل بالأمور التالية:

• **الأمر الأول**: أن هذا الاعتراض قائم على فهم منحرف لحقيقة ما يدل عليه دليل الخلق والإيجاد، ولحقيقة الأمر الذي من أجله يستدل المؤمنون عليه به، فإن المعترضين خلطوا بين معنى الوجود وبين معنى الحدوث، فتوهموا أن المؤمنين يقولون: إن كل موجود لا بد له من سبب، وانطلقوا في اعتراضهم على أن دليل الخلق يقوم على إثبات أن كل شيء لا بد له من علة.

وهذا التصور لم يقل به أحد من المؤمنين ولا من العقلاء، بل هو في غاية الانحراف والبعد عن الحقيقة، فدليل الخلق يقوم على أن كل موجود محدث لا بد له من سبب مؤثر في وجوده، والمؤمنون يعتمدون على هذا الدليل في إثبات احتياج الموجود الحادث إلى موجود قديم أزلي لا أولية لوجود، ولا يحتاج إلى علة سابقة عليه، ولأجل هذا جعلوا من مقدمات دليل الخلق الأساسية التي لا يقوم الدليل إلا بها: إثبات حدوث الكون، كما سبق بيانه.

---

(١) قصة الفلسفة الحديثة، زكي نجيب (٤٧٧).
(٢) انظر: رحلتي من الشك إلى اليقين، مصطفى محمود (٧ ـ ٨).
(٣) العالم (٢٢٧)، بواسطة: الفيزياء ووجود الخالق، جعفر شيخ إدريس (١٢١).

فدليل الخلق والإيجاد إذن لا يتحدث عن كل موجود، وإنما يتحدث عن الموجودات الحادثة فقط، والمقصود الأساسي منه إثبات استحالة التسلسل في العلل وضرورة انتهائها، وضرورة انتهاء سلسلة العلل إلى موجود لا موجد له، ولكن المعترضين يتغافلون عن هذه المعاني الواضحة كلها ويوردون اعتراضهم باعتبار أن دليل الخلق يتحدث عن الوجود وليس عن الحادث، وهذا تحريف للكلام وخروج به عن مساراته العقلية الصحيحة.

إن مثل الملحد في اعتراضه على دليل الخلق بذلك الاعتراض مثل رجل أخبر صديقًا غبيًا له بأنه لا توجد سيارة خارج البيت، وأثبت له ذلك بالأدلة والبراهين، فلما انتهى قال له صديقه الغبي: ولكن لدي سؤال مؤرق جدًا لم أجد له جوابًا، وهو: من أوجد السيارة التي خارج البيت؟!!

إن حجم الانحراف الواقع في سؤال هذا الصديق الغبي لا يقل عن حجم الانحراف في اعتراض الملحد على دليل الخلق حين يسأل: من خلق الله؟ لأن المؤمنين يقيمون أدلتهم الكثيرة على أن الله خالق كل شيء وأنه لا خالق له، ثم يأتي الملحد ويدعي أن لديه سؤالا ملزما للمؤمنين لم يقدموا عنه جوابًا!

• **الأمر الثاني**: أن اعتقاد المؤمنين بأن الوجود منقسم بالضرورة إلى وجود حادث ووجود قديم أزلي واعتقادهم أن الوجود الحادث لا بد له من الوجود القديم الأزلي ليس مجرد اختيار فلسفي، ولا اجتهاد معرفي محض، ولا رغبة شخصية، وإنما هو قضية عقلية ضرورية بدهية يستحيل تحقق غيرها، ويتعذر على عقل الإنسان السليم سواها.

وقد سبق في أثناء البحث عرض دليل الخلق والإيجاد، وإيضاح ذلك المعنى، وإثبات استحالة الدور القبلي والتسلسل في الفاعلين، فقد أثبتنا أن الضرورة الحسية تدل على وجود موجودات حادثة بعد أن لم تكن، وتدل على أن وجوده لا بد له من سبب.

فالضرورة العقلية إذن تقتضي التسليم بوجود موجود أزلي لا أول لوجوده ولا يحتاج إلى غيره، والعقل الإنساني مضطر إلى قبول ذلك اضطرارًا لا يجد عنه محصيًا، يقول مصطفى صبري بعد أن ذكر استحالة التسلسل في الفاعلين والدور القبلي: «فالعاقل مضطر إلى الاعتراف بموجود واحد بدون علة، كاضطراره إلى الاعتراف بعدم وجود ما عداه بدونها، فتستند عقيدة المؤمن إلى

هذين الاعترافين المختلفين إيجابا وسلبا، واللذَين لا تتم فلسفة الكون ولا تستقيم إلا بهما، أما التوقف دونهما بتجويز وجود العالم بذاته من غير حاجة إلى من أوجده رغم كونه عرضة للتغير والتطور بجميع أجزائه الدالة على حدوثه وعدم إمكان وجود الحادث من غير علة توجده... أو بتجويز وجود العالم مستندًا إلى موجد حادث مثله يتقدمه في الوجود ويتقدم ذلك الموجد موجد حادث آخر، وهلمَّ جرّا إلى أن يلزم التسلسل في العلل الموجدة الحادث المتقدمة بعضها على بعض = فمحال، يخالف كل واحد من هذين الاحتمالين لأحد المبادئ المركوزة في فطرة الذهن البشري»[1].

ولكن المعترضين بذلك السؤال يتعاملون مع المستدلين بدليل الخلق والإيجاد على أنهم إنما قرروا بمحض الهوى أن الكون لا بد له من سبب موجد، ثم قرروا اعتباطًا أن الله لا يحتاج إلى مثل ذلك السبب، وأنهم إنما يعبرون في تقرير تلك المبادئ عن رغباتهم ومواقفهم الشخصية، وكل ذلك توهم من المعترضين وغفلة عن حقيقة المقتضيات العقلية الوجودية العميقة التي يقيم عليها المؤمنون اعتقادهم في ضرورة وجود الخالق.

• **الأمر الثالث**: بناءً على ما سبق فإنه يظهر بجلاء أن اعتراض الناقدين على دليل الخلق بقولهم: من خلق الله؟ اعتراض باطل، بل هو سؤال من لا يدري عن طبيعة الموضوع الذي يتحدث فيه، ولا يفهم من مسالك الاستدلال شيئا، ومع ذلك فإن ذلك السؤال متضمن لتناقض منهجي، فإننا إذا أثبتنا عن طريق دليل الخلق بأن هناك موجودا أزليًّا لا أول لوجوده ولا خالق له ولا يحتاج إلى غيره، فإنه لا يصح الاعتراض عليه بالسؤال عن خالقه؛ لأن في ذلك تناقضًا منهجيًّا كبيرًا مع طبيعة ما يتعلق به الجدل، والطريقة المستقيمة في الاعتراض هو أن يقدم الملحد الأدلة التي يرى من خلالها عدم صحة تلك النتيجة.

إن هذا السؤال لا يختلف في البطلان والفساد عن قول من يقول: ما الذي سبق الشيء الذي لا شيء قبله؟!! وقول من يقول: إذا كان رقم واحد هو أول الأرقام فما الرقم الذي قبله؟!! وقول من يقول: إذا كان الذكر من الحيوانات لا يلد فما الذي أنجبه ذلك الذكر؟!!

---

(١) موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين، مصطفى صبري (٢/ ١١٧).

فهذه الأسئلة كلها باطلة؛ لأنها متضمنة للتناقض الداخلي في بنيتها، حيث يتضمن كل سؤال منها الإقرار بالشيء ثم السؤال عن إمكانية نقيضه، وكذلك الحال في سؤال من سأل عن خلق الله، فإن حقيقة قولهم تنتهي إلى: إذا كان الله لا أول لوجوده ولا خالق له وهو خالق كل شيء في الكون فمن خلق الله؟!

فالمقارنات بين الأسئلة الباطلة المتناقضة وغيرها مما سبق ذكره أثناء البحث تثبت للمتأمل في مواقف التيارات الناقدة للدين أنها تؤدي حتما إلى إبطال المعرفة الإنسانية، والالتزام بها يؤدي إلى إحداث الاضطراب والقلق الشديد في بنية العقل الإنساني ومسالك الاستدلال المنهجي فيه.

الاعتراض الخامس: الادعاء بأن الكون مستغنٍ بنفسه عن الاحتياج إلى الخالق:

بعد أن ظهر بطلان القول بقدم العالم وتعمقت دلالة العلم التجريبي على حدوثه، وانتشر بطلان القول بالصدفة مع ظهور الاكتشافات العلمية الدالة على ضبط الكون وإتقانه، واستقر الوعي العلمي على سخافة القول بأن العالم وما فيه من دقة مبهرة نشأ نتيجة ضربات عشوائية لا معنى لها ولا غرض ولا غاية ولا هدف؛ أخذ بعض الملاحدة المعاصرين يبحث عن مخرج ينقذ به موقفه الإلحادي من المأزق الذي وقع فيه، فاخترع عدد منهم فرضية استغناء الكون بنفسه عن الاحتياج إلى الخالق.

ومن أشهر من تبنى هذه الفرضية وروج لأفكارها العالم الفيزيائي المشهور ستيفن هوكنج، فإنه أقر صراحة بأن الكون له بداية، وأنه ليس أزلي الوجود، وأن حدوثه إنما تحقق مع الانفجار العظيم، وأقر أيضًا بأن الكون مصمم تصميمًا مبهرًا، ومحكومًا بقوانين صارمة بالغة الدقة، ولكنه مع ذلك كله، زعم أن الكون ليس في حاجة إلى خالق ليوجده، وطفق يقول: إن القوانين الحاكمة للكون يمكنها أن تقوم بإحداثه من العدم، وأنه ليس علينا إلا أن نفهم حقيقتها وكيفية عملها.

وانتهى إلى أن الكون نشأ بشكل عفوي بسبب قوانين الفيزياء من غير أن يؤثر فيه سبب خارج عن طبيعته[١].

---

(١) انظر: التصميم العظيم، ستيفن هوكنج (١٦٥، ١٩٨).

وحين ذكر أن القوانين الطبيعية الفيزيائية لا تجيب على سؤال: لماذا كان الكون بتلك الصورة دون غيرها؟ أنكر على من اعتمد على ذلك العجز في إثبات ضرورة وجود الخالق، وقال: «ونحن نزعم مع ذلك أنه من الممكن الإجابة عن تلك الأسئلة بوضوح في مجال العلم من دون استحضار أي قوة غيبية»[1].

ويقول في إحدى محاضراته: «إن اكتشاف هذه القوانين هو أكبر إنجاز للكائن البشري، وإن قوانين الطبيعة هذه يمكنها أن تخبرنا أننا لسنا في حاجة إلى إلٰه أبدا لكي يفسر لنا هذا الكون، فهو محكوم داخليًّا من قبل قوانين الطبيعة»[2].

فهو ينطلق إذن من أن القوانين الطبيعية لديها القدرة في إيجاد الكون، وأن تفاعلاتها تكفي في إحداثه من العدم، وقد كرر مرارًا بأنه لا ينقصنا إلا الوصول إلى النظرية الشاملة الموحدة التي تكشف لنا عن أسرار عمل تلك القوانين، وذكر أن العلماء ما زالوا يسعون إلى البلوغ لتلك النظرية[3].

وقد أطال ستيفن هوكنج كثيرًا في شرح زعمه ساعيًا إلى محاولة إثباته ورفع منافاته للضرورة العقلية بكل وسيلة، وذكر أن قوله ذلك مركب من عدة مرتكزات فيزيائية تشترك فيما بينها في تأسيس حقيقته، فانطلق أولًا من أن الكون مكون من الطاقة والفراغ، وأنه بسبب تموجات الطاقة يحدث عدد كبير لا حصر له من الأكوان الصغيرة، بعضها يختفي وينكمش، وبعضها يستمر في التضخم، ويشبهها في بعض كلامه «بتكوين فقاعات البخار في الماء المغلي، حيث تظهر عدة فقاعات صغيرة جدًّا، ثم تختفي عندئذ مرة ثانية، وتمثل تلك الفقاعات أكوانا دقيقة تتمدد، لكنها تنهار مرة ثانية»[4].

ويعوّل ستيفن كثيرًا على فرضية تعدد الأكوان هذه، ويجعلها أحد أهم الأسس التي تقوم عليها دعواه في أن الكون مستغنٍ بنفسه عن الخالق، ويقول: «مفهوم تعدد الأكوان يمكنه أن يفسر الضبط الدقيق للقانون الفيزيائي دون حاجة لوجود خالق محسن يقوم بخلق الكون لمصلحتنا»[5].

---

(١) المرجع السابق (٢٠٦).

(٢) محاضرة العالم ستيفن عن وجود الله، ترجمة: عادل أحمد، مجلة الملحدين العرب (١/ ٥١).

(٣) انظر: التصميم العظيم، ستيفن هوكنج (١٤٤ ـ ١٤٥).

(٤) المرجع السابق (١٦٧).

(٥) المرجع السابق (١٩٨)، وانظر منه (١٨).

ويضيف إلى ذلك طول الزمن غير المحدد، ويجعل له تأثيرًا بالغا في نشأة الكون من العدم بسبب تفاعلات القوانين الطبيعية، فادعى أن الزمن نوعان: زمن حقيقي، وهو الذي نشأ مع الانفجار العظيم، وزمن متخيل، وهو الزمن الذي كان قبل الانفجار العظيم، وادعى أن هذا الزمن يسير على شكل دائرة كروية وليس له طرفان، وأنه مثل السطح المغلف، وبالتالي فهو زمن غير محدود، وفي بيان أثر هذه الفرضية على زعمه بأن الكون ينشأ من غير خالق يقول بعد أن شرح مفهوم الزمن المتخيل: «إذا كانت تواريخ الكون في الزمان التخيلي هي حقا سطح مغلق، كما طرحنا، فإن هذا يكون له دلالات أساسية في الفلسفة، وفي تصورنا عن الكون الذي أتينا منه، سيكون الكون عندها مكتفيًا ذاتيًّا بالكامل، وهو لا يحتاج لأي شيء من خارجه يدير نيزكًا فيه ليعمل، وبدلا من ذلك سيتحدد كل شيء فيه حسب قوانين العالم ورميات النرد من داخله، وربما بدا في ذلك تجاوز لفروض تقليدية، إلا أن هذا هو ما أفترضه أنا وكثيرون غيري من العلماء»[(١)].

في هذا الزمن غير المحدود تستمر تموجات الطاقة وتفاعلاتها وفق قوانين الفيزياء كما يزعم ستيفن، فتحدث أكوان لا حصر لها ينتج عنها ظهور كوننا الذي نعيش فيه.

ولكن ما زال هناك سؤال عالق حول هذه الفرضيات العقلية، وهو: كيف خرجت تلك التموجات إلى الوجود؟ ومن الذي دفع تلك القوانين إلى العمل؟ ويثير ستيفن هذا السؤال ويجيب عليه قائلا: «ولكن يبقى السؤال الأخير، وهو: من الذي أطلق العملية كلها في المقام الأول؟ ففي تجربتنا الحياتية اليومية نحن نعتاد على فكرة أنه لا يمكن أن نجد شيئًا من لا شيء، ولكن لو راقبنا حركة الأجسام على المستوى دون الذري، نجد أن الجزيئات تسلك سلوكًا يعتمد على علم نسميه: ميكانيكا الكم، والجسيمات على هذا المستوى تجريبيًا تظهر من عدم لفترة وجيزة جدًّا، ثم تختفي إلى لاشيء لتظهر في مكان آخر، ونحن نعلم أن الكون في لحظة الانفجار كان أصغر حتى من الجزيئات الذرية، فيمكن له ببساطة أن ينشأ من عدم، دون أن يخالف أي قانون من قوانين الطبيعة، فقوانين

(١) الكون في قشرة جوز، ستيفن هوكنج (٨٣)، وانظر: التصميم العظيم، له أيضًا (١٦٥، ١٧٦، ١٧٧).

ميكانيكا الكم تخبرنا أنه يمكن أن ننتج الإلكترون من لاشيء حرفيًا»[١].

ثم أكد قوله بأن الوقت لم يكن موجودًا قبل الانفجار العظيم، «فلا يمكن أن تأتي بوقت قبل الانفجار العظيم؛ لأن الوقت نفسه بدأ لحظة الانفجار، وأخيرًا وجدنا شيئًا لا يحتاج إلى مسبب؛ لأنه لم يكن هناك زمن ليحدث فيه هذا السبب، وبالنسبة لي هذا ينفي تمامًا احتمالية وجود صانع للكون؛ لأنه لم يكن هناك وقت للخالق لكي يخلق»[٢].

وقد تعرضت فرضية ستيفن في استغناء الكون بنفسه عن الخالق لنقد عريض وعنيف جدًّا من قبل عدد من العلماء والمفكرين، وأبانوا في نقدهم من مناقضات عديدة للمبادئ العقلية وتمحلات كثيفة في بناء الأفكار، وكشفوا عن فساد الأصول والمنطلقات التي اعتمد عليها ستيفن في بناء فرضيته[٣]، وقد علق عليها الفيلسوف الإنجليزي أنتوني فلو بقوله: «ما أجملها من مقولة أدبية! وما أبعدها عن الدليل البرهاني العلمي الفلسفي!»[٤].

وتتلخص أهم الاعتراضات التي تبين خطأ تلك الفرضية وبطلانها في الأمور التالية:

• **الأمر الأول**: أن ستيفن انطلق من أن الإنسان توصل إلى النظرية الشاملة التي تفسر الكون كله، وتكشف عن كل أسبابه، وهي ما يسميه: «النظرية إم»، ولكن هذه النظرية ما زالت فرضية حتى الآن، وما زالت تأملًا عقليًّا محضًا ليس لها أي داعم من العلم التجريبي، يقول روجربنروز ـ الفيزيائي الشهير الذي أثبت مع هوكنج حدوث الانفجار الكبير ـ: «على عكس ميكانيكا الكم، فإن النظرية إم لاتملك أي إثبات مادي إطلاقًا»[٥]، ويقول فيلسوف الفيزياء كريج كالندر في جامعة كاليفورنيا ساخرًا: «منذ ثلاثين عامًا صرح هوكنج بأننا على أعتاب نظرية

---

(١) محاضرة العالم ستيفن عن وجود الله، ترجمة عادل أحمد، مجلة الملحدين العرب (١/ ٥٣).

(٢) المرجع السابق (١/ ٥٤).

(٣) انظر: الرد على ستيفن هوكنج ونقد التصميم العظيم، مدونة مختصر الحقيقة، رابط:
http://bh-truth.blogspot.com/2011/09/blog-post_2829.html

(٤) هناك إله ـ ضمن كتاب رحلة عقل، عمرو شريف ـ (٨٠).

(٥) هذا النقل والنقلان اللذان بعده من بحث: الرد على ستيفن هوكنج ونقد التصميم العظيم، مدونة مختصر الحقيقة، رابط:
http://bh-truth.blogspot.com/2011/09/blog-post_2829.html

كل شيء بحلول عام ٢٠٠٠، وحتى الآن في عام ٢٠١٠م.. لا شيء!!... لكن لا يهم فهوكنج رغم ذلك قرر أن يفسرسبب الوجود بالرغم من عدم وجود النظرية!... إن ما يتحدث عنه هو مجرد حدس غير قابل للاختبار أبدًا».

ويقر ستيفن هوكنج نفسه بذلك، فقال تعليقا على النظرية إم: «محاولة فهم الفيزياء والرياضيات لا نهاية لها أبدًا».

فكيف يصح في العقل وقوانين الاستدلال الصحيحة أن يبنى عليها مثل تلك النتائج العظيمة؟!!

• **الأمر الثاني**: أنه على فرض صحة نظرية إم، وعلى فرض أن الكون وجد بسبب القوانين الفيزيائية الطبيعية، فإن ذلك لا يعني استغناء العالم عن وجود الخالق؛ لأن السؤال مازال باقيًا، فمن الذي وضع تلك القوانين؟! ومن الذي حدد مساراتها الدقيقة؟! ومن الذي حدد خواصها المبهرة؟!

والغريب أن ستيفن يقفز على هذه الأسئلة في كل مرة وحين، فيدعي أن الكون خلق بسبب القوانين، ثم لا يبين كيف تشكلت تلك القوانين؟! ومن أين أتت؟!

وحين سأله مذيع في مقابلة تلفزيونية معه فقال له: من أين أتى قانون الجاذبية؟! لم يجب عليه، وقال: السؤال عن هذا يشبه السؤال عن سبب كون اثنين زائد اثنين يساوي أربعة.

وهذه الموازنة مضللة جدًّا؛ فإنه لم يقل أحد: إن الأعداد الرياضية جاءت من نفسها، وإنما هي داخلة ضمن التصميم الذي صمم به الكون الذي يريد ستيفن أن يقول لنا: إنه وجد من غير خالق، وأما قانون الجاذبية فهو يدعي فيه أنه أحدث الكون وأثر في نقلته من العدم إلى الوجود، ثم لا يريد أن يذكر لنا من أين جاء ذلك القانون.

وقد أثار عدد من العلماء هذا السؤال على ستيفن، ولم يقدم لهم عنه جوابًا مباشرة، يقول راسل ستانارد العالم الفيزيائي الشهير: «نظرية الأوتار تحتاج لمصادم هيدروني بحجم مجرة لاختبارها، وهذا غير ممكن... حسنًا لو قلنا ـ طبقًا للنظرية إم ـ: إن الكون خلق نفسه، فمن أوجد النظرية إم؟! ومن أوجد القوانين الفيزيائية الخاصة بها؟!... ورغم ذلك فلا توجد لها معادلة فيزيائية

حتى الآن! أطلب منهم أن يكتبوا معادلة فيزيائية... لن يفعلوا؛ لأنهم ببساطة لا يمتلكونها»[١].

ويكشف العالم المعاصر بول ديفيز عن الإشكال العقلي العميق في دعوى خلق الكون لنفسه بمثال معبر عن صبي يسقط في مستنقع وينجو منه عن طريق جذب نفسه لأعلى بمجهوده الشخصي، «فالكون المخلوق ذاتيًّا يعتبر أكثر شبهًا بهذا الصبي طالما كان يستطيع جذب نفسه لأعلى بمجهوده الشخصي، تمامًا من طبيعته الفيزيائية، يفعم الكون نفسه بكل الطاقة اللازمة لخلق وبعث الحياة في المادة ويدفع أصله المتفجر!!»[٢].

● **الأمر الثالث**: أن دعوى استغناء الكون عن الخالق قائمة على فرضية الأكوان المتعددة، وهي فرضية ما زالت في أول مراحلها التأملية، وليس لها أي حظ من الصحة، بل هي في الحقيقة فكرة ميتافيزيقية محضة، وما زالت محل خلاف شديد بين علماء الفيزياء، وصرح عدد كبير منهم بإنكارها، وأكدوا أنها ما زالت فرضية عقلية حتى الآن.

يقول البروفيسور جون بولكينغهورن ـ أحد أهم علماء الفيزياء النظرية ـ: «إنها ـ الأكوان المتعددة ـ ليست فيزياء، إنها في أحسن الأحوال فكرة ميتافيزيقية، ولا يوجد سبب علمي واحد للإيمان بمجموعة من الأكوان المتعددة... إن ماعليه العالم الآن هو نتيجة لإرادة خالق يحدد كيف يجب أن يكون»[٣].

● **الأمر الرابع**: أن ستيفن يتحدث عن الفراغ الكمي الذي نشأ فيه على أنه العدم المحض، ويدَّعي بناء عليه أن الكون خرج من العدم، والحقيقة أن الأمر ليس كذلك، فالفراغ الكمي الذي زعم ستيفن أن الكون خرج منه ليس عدمًا محضًا، وإنما هو في حقيقته وجود آخر يسميه عدما، فقد وصفه بأنه يحمل في طياته طاقة موجبة وسالبة، وأن قوانين الفيزياء الطبيعية تعمل فيه، وهذه

---

(١) الرد على ستيفن هوكنج ونقد التصميم العظيم، مدونة مختصر الحقيقة، رابط:
http://bh-truth.blogspot.com/2011/09/blog-post_2829.html

(٢) القوى الأربع الأساسية في الكون، بول ديفيز (٢٤٣).

(٣) الرد على ستيفن هوكنج ونقد التصميم العظيم، مدونة مختصر الحقيقة، رابط:
http://bh-truth.blogspot.com/2011/09/blog-post_2829.html

الأوصاف تدل على أنه لا يتحدث عن العدم المحض الذي يعني انتفاء كل مظاهر الوجود ومعانيه، ولا يتصف بأي شيء، وليس فيه أي شيء لا طاقة ولا غيرها.

وفي التنبيه على هذا المعنى يقول العالم الفيزيائي بول ديفيز: «وغالبًا ما يشار إلى الظهور التلقائي للمادة من فضاء فارغ بأنه خلق من عدم، ومع ذلك وبالنسبة للفيزيائيين فإن الفضاء الفارغ هو بون شاسع عن العدم، إنه جزء كبير جدًّا من الكون الفيزيائي، وإذا رغبنا في إجابة عن السؤال الأساسي عن الكون: كيف جاء الكون إلى الوجود؟ فلا يكفي أن نفترض أن الفضاء الفارغ كان موجودا هناك منذ البداية، وعلينا أن نشرح من أين جاء الفضاء ذاته»[١].

وهذا يعني أنه على التسليم بصحة ما قاله ستيفن، فإن غاية ما ينتهي إليه أن الكون خلق من وجود آخر وليس من العدم المحض، فيبقى السؤال قائمًا: من الذي أوجد ذلك الوجود الآخر؟!

وقد وافقه على مثل هذه الفكرة لورانس كراوس، فإنه تبنى نظرية «شيء من لا شيء»، وألَّف كتابًا مفردًا في ذلك[٢]، وحاصل فكرته: أن الكون حدث من لا شيء، وانتهى إلى أن الكون لا يحتاج إلى خالق خارج عن حقيقته.

والسؤال الملح الذي يعترض نظرية لورانس: هل «لاشيء» الذي يعتمد عليه في نظريته هو لا شيء الذي يعني العدم المحض: انتفاء الوجود بالكلية؟

إن الذي يتابع التوضيحات التي يذكرها لورانس لنظريته يدرك بوضوح أنه لا يقصد بقوله: «لا شيء» العدم المحض، وإنما شيء موجود سماه هو: «لا شيء»، فهو يتحدث عن الفراغ الذي كان قبل نشوء الكون مليئا بالجسيمات التي تظهر وتختفي بصورة دائما وبشكل متذبذب، وذكر أنه من خلال ميكانيكا الكم وقانون الجاذبية يمكننا تفسير نشوء الكون بناء على تلك الحالة.

والحقيقة أن هذه الفكرة لا تختلف عن فكرة ستفين حين تحدث عن الفراغ الكمي، وقد سبق إثبات أن ذلك الفراغ ليس عدما محضا، وإنما هو وجود مخصوص، فالاعتراض والأسئلة نفسها الواردة على طرح ستيفن ترد على طرح لورانس كراوس.

---

(١) القوى الأربع الأساسية في الكون، بول ديفيز (٢٤٨).

(٢) وقد ترجم الكتاب إلى العربية بالعنوان نفسه.

• **الأمر الخامس**: أن الزمن التخيلي الذي ادعى ستيفن أنه لا حدود له، وأن تموجات الطاقة وقوانين الطبيعة عملت فيه لمدة غير محدودة مجرد فرض خيالي لا حقيقة له، وهو لا يعدو أن يكون أمنية يتمنى ستيفن تحقيقها في الوجود، وليس عليها أي دليل علمي أو عقلي، وإنما هي مجرد افتراض عقلي ميتافيزيقي[١].

ولا بد من التأكيد أننا لا ننكر إمكان وجود أزمان أخرى غير الزمن الموجود الذي ظهر مع وجود العالم، فنحن المؤمنون بوجود الله لا نحيط بأعداد المخلوقات التي خلقها الله تعالى ولا أنواعها ولا أصنافها، ولا نعرف إلا الزمن الذي يقاس بحركة الكواكب والنجوم، وقد تكون أزمان أخرى تقاس بحركات عوالم أخرى لا نعلمها، وعدم علمنا بها لا يعني عدم وجودها، لكون عدم العلم بالوجود ليس علما بالعدم.

فالنقد الموجه إلى فرضية ستيفن مبني على إلزامه بالأصول التي ينطلق منها، فمن ينكر وجود الله وقدرته الواسعة لا يستطيع أن يثبت وجود زمن آخر غير الزمن الذي نعرفه، وأما المؤمنون فإن تعدد الأزمان ومقاييسها ممكن على أصولهم البرهانية التي ينطلقون منها.

• **الأمر السادس**: أما اعتماد ستيفن في إنكاره لوجود الخالق على عدم وجود الزمن الذي يقع فيه الخلق قبل الكون فهو قائم على افتراض خاطئ، وهو أنه لا وجود لزمان حقيقي في الوجود إلا الزمان الحادث مع الانفجار العظيم، وهذا افتراض باطل، فإن أفعال الله تعالى ليست منحصرة في خلق هذا الكون فقط، بل العقل يوجب أن يكون الله سبحانه لا يزال يفعل شيئًا بعد شيء، وقد أخبرنا تعالى عن أن له مخلوقات أخرى قبل الكون؛ كالعرش والماء وغيرهما، فأفعال الله تعالى لا تقاس بالزمن الحادث مع الانفجار، وحدوث الزمان مع الانفجار لا يعني بحال من الأحوال أنه لا توجد أفعال أخرى لله تعالى، ولا يعني البتة أنه لا توجد أزمان أخرى تقاس بحركة مخلوقات أخرى لا نعرفها.

ثم إنه لا علاقة بين الحدوث في الزمان الخاص بالانفجار العظيم وبين مبدأ السببية، فكون الشيء لم يحدث في الزمن الزمكاني الذي حدث مع

---

(١) انظر: القضية الخالق، لي ستروبل (٧٣ ـ ٧٥)، ومن صنع الله، تحرير رافي زكراياس (٧١).

الانفجار لا يعني أنه لا سبب له، فمبدأ السببية مبدأ عقلي مستقل عن الزمان والمكان[1]، فسواء قلنا: إن الكون حادث في زمان، وكل حادث في زمان لا بد له من خالق، أو قلنا: إن الكون حادث وكل حادث لا بد له من خالق، فإن المعنى بالنسبة لمبدأ السببية واحد.

ثم على التسليم بأنه لا يوجد زمان آخر قبل الزمن الذي حدث مع الانفجار العظيم، فإن ذلك الاعتراض يبقى باطلًا؛ لأن فيه قياسًا لأفعال الله على أفعال المخلوقين، وادعاء بأن أفعال الله لا تختلف عن أفعال المخلوقين، وكل ذلك ادعاء باطل؛ فأفعال الله مختلفة في الحقيقة والحكم عن أفعال المخلوقين الضعفاء، وإذا كانت أفعال المخلوقات لا يمكن أن تقع إلا في زمن فإن ذلك لا يعني أن أفعال الله لا بد أن تقع في ذلك الزمن.

الاعتراض السادس: الادعاء بأن دليل الخلق قائم على الاستدلال بالمجهول:

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أن المؤمنين في دليل الخلق والإيجاد يعتمدون على مغالطة: التوسل بالمجهول، التي تعني أن المناظر يستدل على إثبات دعواه بعجز المخالف له عن تقديم ما ينقض قوله، فهو يتوسل بجهل مخالفه على صحة دعواه وإثباتها[2].

فادعى بعض الملاحدة أن المؤمنين لم يقدموا في هذا الدليل حجة إثباتية، وإنما اعتمدوا على عجز العلم عن تفسير الكون وعجز الناس عن معرفة أصل الكون ومصدره على أن الخالق له هو الله كما يدعون[3].

وهذا الاعتراض خطأ؛ لكونه قائما على انحرافات منطقية والاستدلالية شديدة، فهو قائم على تحريف لحقيقة دليل الخلق والإيجاد، فالمؤمنون في دليلهم ذلك لا يعتمدون على عجز المخالفين لهم عن إقامة الدليل المناقض لدعواهم، وإنما يعتمدون على قوانين عقلية ضرورية تدل على إثبات وجودية يقينية.

---

(١) انظر: آلة الموحدين لكشف خرافات الطبيعيين، أبو الفداء (١٨٠ - ١٨٧).

(٢) انظر في تعريف هذه المغالطة: المغالطات المنطقية، عادل مصطفى (٣٠١).

(٣) انظر: المغالطات المنطقية: التوسل بالمجهول، بسام البغدادي:
https://www.youtube.com/watch?v=KH6zBJgQo0w&index=4&list=PLi2KelPEXKkQMeKhaTyBZR-SIiqxee1Zou

فدليل الخلق والإيجاد قائم على امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما، وهذه قضية منطقية بدهية الثبوت، فكل شيئين يبين أنهما نقيضان، فإن العقل الإنساني السليم يحكم بالضرورة بعدم إمكان اجتماعهما وبعدم إمكان ارتفاعهما، وأن امتناع أحدهما يلزم منه وجود الآخر بالضرورة؛ ولأجل هذا نص المناطقة على أن من صور الاستدلال المباشر: الاستدلال بثبوت النقيض على انتفاء نقيضه، وبانتفاء النقيض على ثبوت نقيضه[١].

ودليل الخلق والإيجاد قائم على هذه الحقيقة؛ فإن حدوث الكون ليس فيه إلا واحد من احتمالين لا ثالث لهما: إما أن حدوثه كان بغير سبب، وإما أنه كان بسبب من الأسباب، فانتفاء أحد هذين الاحتمالين يلزم منه بالضرورة إثبات الآخر بالضرورة.

وإذا كان حدوثه وقع بسبب من الأسباب، فإنه ليس فيه إلا واحد من احتمالين لا ثالث لهما: إما أن يكون ذلك السبب هو الكون نفسه، وإما أن يكون غير الكون، وانتفاء أحد هذين الاحتمالين يلزم منه ثبوت الآخر بالضرورة.

وإذا كان السبب خارجًا عن الكون، فإنه ليس فيه إلا واحد من احتمالين لا ثالث لهما: إما أن يكون ذلك السبب ناتجًا عن سبب آخر، وإما أن لا يكون كذلك، وانتفاء أحد هذين الاحتمالين يوجب ثبوت الآخر بالضرورة.

فتحصل إذن أن دليل الخلق والإيجاد ليس قائمًا على التوسل بالمجهول، وانكشف أن المؤمنين لا يعتمدون فيه على عجز المخالف لهم عن إقامة الدليل، وإنما هو قائم على قضية عقلية بدهية، ومستند إلى طريق استدلالي ثبوتي مباشر.

فسواء فسر العلم أسرار الكون كلها أو لم يصل إلى ذلك، وسواء وجد مخالف في دليل الخلق أو لم يوجد، فدلالته قائمة ونتائجه مستقرة ثابتة.

ثم إن اعتراض المعترضين بهذا المعنى لم يسلم من الوقوع في المغالطة نفسها؛ فإنهم كثيرًا ما يدعون بأن العلم سيكشف أسرار الكون في المستقبل، وكلما طولبوا بالدليل ذهبوا إلى التوسل بمستقبل العلم.

وهذا التوسل هو بعينه وقوع في تلك المغالطة المنطقية، وهو تناقض

---

(١) انظر: تحرير القواعد المنطقية، قطب الدين الرازي (١١٩)، وضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، عبد الرحمٰن الميداني (١٥١).

منهجي غير مقبول في قوانين الاستدلال العلمي الصحيح، فضلا عن أن فيه مجازفة وتحكُّمًا؛ حيث إنهم يدعون أن العلم سيدل في المستقبل على أقوالهم ومواقفهم.

الاعتراض السابع: الادعاء بأن دليل الخلق والإيجاد لا يُعيّن الخالق:

ترجع حقيقة هذا الاعتراض إلى أن المؤمنين يستدلون بدليل الخلق والإيجاد على إثبات وجود الخالق الذي يعبدونه، ولكن ذلك الدليل لا يُعيّن الخالق للكون، ولا يحدد ماهيته، ولا يميزه عن الآلهة الأخرى المزعومة في الوجود، وإنما غاية ما يدل عليه أن هناك خالقا للكون من غير تحديد له، فلا ندري هل هو من آلهة اليونان أم من آلهة البابليين أم من آلهة الأمم الخرافية الأخرى أم هو إلٰه الأديان الإبراهيمية.

وهذا الاعتراض لا يعدو أن يكون مشاغبة صادرة من عاجز عن إبطال الحجة ومعاند لقبولها، وبيان ما فيه من بطلان وفساد يتبين بالأمور التالية:

• **الأمر الأول**: أن أصل الاختلاف مع الملحدين إنما هو في إثبات احتياج الكون إلى خالق وضرورة وجود الخالق من حيث هو، فهذا المعنى هو محل البحث الحقيقي مع الملاحدة ونقطته الأولى ومركزه الأساسي، وهذا القدر من الإثبات يدل عليه دليل الخلق والإيجاد دلالة ظاهرة قطعية لا لبس فيها.

فالملحد المنكر لوجود الله أو المتشكك في وجوده يدعي أنه لا يوجد دليل يثبت أن الكون مفتقر إلى خالق، وأن وجود الخالق غير ضروري، ودليل الخلق ينقض هذه الدعوى من أصولها ويثبت نقيضها، وهذا قدر كافٍ في إثبات الدعوى.

• **الأمر الثاني**: أنا لا نسلم بأن دليل الخلق والإيجاد لا يُعين الإلٰه الخالق، بل هو في الحقيقة يدل دلالة ظاهرة على صفات كثيرة من صفات الخالق ﷻ.

فهو يدل بالضرورة على صفة الحياة، فإن الخلق لا يمكن أن يحدث من ميت أبدا، ويدل بالضرورة على صفة الاستغناء عن الآخرين؛ لأن الخالق لو كان محتاجا إلى غيره لاستمرت السلسلة إلى غير نهاية، ويدل بالضرورة على صفة الأزلية والقدم؛ لأن الخالق هو في الحقيقة مصدر كل وجود، فلا بد أن يكون

قديما أزليا لا أول لوجوده، ويدل بالضرورة على صفة العلم؛ لأن الخلق المتقن والفعل المحكم المبهر يستحيل أن يقع مع الجهل، ويدل بالضرورة على صفة الإرادة والمشيئة؛ فإن التصميم الموجود في الخلق وروعة الإبداع فيه واختصاصاته التي خص بها كل موجود لا يمكن أن تتحقق من غير وجود إرادة ومشيئة، ويدل بالضرورة على صفة القدرة التامة؛ فإن صنع هذا الكون الفسيح بمجراته العظيمة ونجومه وكواكبه الكبيرة يستحيل أن يقع مع العجز، ويدل بالضرورة على صفة الحكمة، فإن مظاهر الحسن في هذا الكون ووضع كل جزء منه في موضعه المناسب له لا يمكن أن يقع مع الطيش وفقدان الحكمة والهدف والغاية، ويدل بالضرورة على صفة الملك والتدبير؛ فإن إحداث هذا الكون من العدم وإحكامه وتصريف الأمور فيه على الوجه الذي نعلمه يستحيل أن يكون مع نقص الملك للكون والانقطاع عن الصلة به.

فدليل الخلق والإيجاد إذن لا يدل على مجرد وجود الله فقط، وإنما يدل دلالة ظاهرة على عدد كبير من الصفات، تشترك جميعها في الدلالة على الخالق، وتوصل إلى قدر كبير من العلم به.

• **الأمر الثالث**: أن المؤمنين لا يقولون: إن دليل الخلق والإيجاد يدل وحده على كل ما يتعلق بصفات خالقهم ومعبودهم، ولا يقولون: إننا ليس لدينا أدلة أخرى ترشدنا إلى معرفة خالقنا، وإنما يقولون: إن إيماننا بالله وعبوديتنا له يقوم على حزمة كبيرة من الأدلة والبراهين، يشترك مجموعها في الدلالة على الخالق وضرورة العبودية له وبطلان كل ما عداه من الآلهة الأخرى المدعاة، فدليل الخلق والإيجاد يدل على قدر كبير من ذلك، ودليل الإتقان والإحكام يدل على بعضها، والدلالات الأخرى تدل على بعضها.

ولكن الناقدين يتغافلون عن ذلك كله، ويتعاملون مع المؤمنين وكأنه ليس لهم دليل إلا دليل الخلق والإيجاد فقط، وهذا اختزال شديد للحقيقة، وتنكر فظيع للواقع، وتنكب فاضح عن المنهج العلمي الصحيح.

الاعتراض الثامن: الادعاء بأن دليل الخلق والإيجاد لا يدل على توحيد الخالق:

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أن غاية ما يدل عليه دليل الخلق أن هناك خالقا للكون، ولكنه لا يدل على أنه إلٰه واحد، فما الذي يمنع أن يكون الكون

مخلوقًا من آلهة متعددين وليس إلها واحدا؟! وما الذي يمنع أن يكون تدبيره من آلهة متعددة وليس من إله واحد؟!

ولكن هذا الاعتراض لا حض له من الصحة، ولا نصيب له من الاستقامة، وبيان ما فيه من خلل يتبين بالأمور التالية:

• **الأمر الأول**: أنا لا نسلم بأن دليل الخلق والإيجاد لا يدل على وحدانية الله تعالى، بل إنه يصح الاستدلال به على أن الخالق للكون لا بد أن يكون واحدًا لا شريك له، وبيانه: أن الدليل يثبت أن الخالق لا بد أن يكون أعلى من كل الموجودات، وضرورة أن يكون أكملها على الإطلاق، ويدل على أن جميع الموجودات ترجع إليه، وهذه المعاني توجب الوحدانية وتمنع التعدد والاشتراك؛ وذلك كما يقول محمود عباس العقاد: «لأن الكمال المطلق لا يكون كمالين مطلقين؛ ولأن الأبد لا يكون أبدين؛ ولأن الوجودين اللذين يتفقان في معنى البداية والنهاية في تقدير كل شيء وتصديق كل عمل لا يختلفان في وصف من الأوصاف، ولا في لازمة من لوازم هذه الأوصاف = هما وجود واحد لا وجودين، وليس بينهما من فاصل الذات ما يجعلهما ذاتين اثنتين»[١].

• **الأمر الثاني**: أنه على التسليم بأن دليل الخلق والإيجاد لا يدل على الوحدانية، فإن ذلك ليس قادحًا في دلالته ولا في اعتماد المؤمنين عليه، وليس نقصًا في إيمانهم بخالقهم ومعبودهم؛ لأن الغرض الأساسي منه عند المؤمنين يرجع إلى إثبات ضرورة وجود الخالق، وهذا القدر متحقق بدليل الخلق.

وأما إثبات وحدانية الله، فلم يغفل عنها المؤمنون، فقد أقاموا عليه أدلة وبراهين أخرى متعددة، ومن أشهرها: دليل التمانع، وهذا الدليل قُرر بصور مختلفة عند علماء الإسلام، ومن أشهر صوره: أنا لو افترضنا أن للكون إلهين وأراد أحدهما إحداث شيء وأراد الآخر عدم إحداثه، فإنه إما أن تنفذ إرادتهما، وهذا محال؛ لأن فيه جمعًا بين النقيضين، وإما أن لا تنفذ إرادتهما، وهذا محال أيضا؛ لأن فيه رفعا للنقيضين، فلم يبق إلا أن تنفذ إرادة أحدهما دون الآخر، فمن نفذت إرادته فهو الإله، ومن لم تنفذ إرادته فهو ليس بإله؛ لثبوت النقص فيه[٢].

---

(١) الفلسفة الإسلامية، عباس محمود العقاد (١١٩).

(٢) انظر: رسالة إلى أهل الثغر، أبو الحسن الأشعري (٨٩)، وأصول الدين، البغدادي (٨٥)، =

وقد أشار القرآن الكريم إلى أصل فكرة هذا الدليل في عدد من الآيات، ومنها قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [الأنبياء: ٢٢]، وقوله تعالى: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٩١﴾﴾ [المؤمنون: ٩١].

وقد توسع العلماء كثيرًا في توضيح دليل التمانع وشرح صيغه المختلفة، وتوسعوا أيضًا في رصد الاعتراضات المحتملة التي يمكن أن ترد عليه، وقاموا بالإجابة عنها ومناقشة مضامينها[(١)].

فتحصل إذن أن إيمان المؤمنين بالله لا يقوم على دليل واحد، فإنه لو كان كذلك لصح ذلك الاعتراض، وإنما يقوم على حزمة من الأدلة تتضافر فيما بينها في تأسيس الإيمان بكل ما يتعلق بوجود الله وتوحيده وكماله وصفاته.

ولكن المعترضين يغفلون عن هذه الخاصية الاجتماعية لأدلة المؤمنين ويتعاملون مع القضية وكأنه ليس فيها إلا دليل واحد فقط.

الدليل الثاني: دليل الإحكام والإتقان:

تتحصل حقيقة هذا الدليل في الاستدلال على ضرورة وجود الله تعالى بما في العالم من الإتقان في الخلقة والإحكام في تفاصيله الدقيقة المذهلة، فالكون يتصف بالدقة المبهرة والتصميم المذهل إلى درجة تبلغ بالعقول حالة من الانبهار والذهول، وتحقق ذلك لا بد فيه من فاعل يتصف بالقدرة والحكمة وسعة العلم.

وهذا الدليل دليل يقيني مركب من الدلالات الحسية المباشرة الضرورية ومن المبادئ العقلية البدهية؛ ولأجل هذا فهو دليل قريب من العقل الإنساني والفطرة البشرية، ومسلكه الاستدلالي يستعمله عامة العقلاء في تعاملاتهم الحياتية، فهو مثل دليل الخلق والإيجاد: دليل سهل يسير المقدمات قريب النتائج قليل الخطوات، لا يحتاج إلى تعلم ولا دراسة ولا تذكر ولا مراجعة.

= والتوحيد، الماتريدي (٢٠)، وتبصرة الأدلة، النسفي (١/ ٨١)، وشرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار (٢٧٨).

(١) انظر: الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد، سعود العريفي (٣١٤ ـ ٣١٨).

والفرق بين هذا الدليل ودليل الخلق والإيجاد أن هذا الدليل يستند إلى حالة الكون بعد وجوده، ودليل الخلق يستند إلى نشأة الكون في أول حدوثه، فكما أن المخلوقات يدل حدوثها من العدم على ضرورة وجود الخالق، فإن الحالة التي هي عليها بعد حدوثها من الدقة في الخلقة والبراعة في الإتقان والإبهار في التصميم والإحكام تدل على ضرورة وجود الخالق سبحانه أيضًا.

وهذا يدل على أن المخلوقات تدل على وجود الله من جهتين: **الأولى**: من جهة إحداثها من العدم، **والثانية**: من جهة إتقانها وإحكامها بعد الإيجاد والإحداث.

ويشترك دليل الإتقان والإحكام مع دليل الخلق والإيجاد في أن كلا منهما يستند في دلالته إلى آثار الله في الخلق، وفي أن كلًّا منهما مركب من دلالة الحس والعقل معًا.

ونتيجة لتعدد صور الإتقان والإحكام في الكون وتنوع المشاهد الدالة على ذلك تعددت الأسماء والألقاب التي يعبر بها عن ذلك الدليل، فإنه يسمى: دليل العناية، وقد سماه بذلك ابن رشد[١]؛ باعتبار أن الكون وضع على هيئة دقيقة موافقة لمصالح الإنسان ومنافعه الحياتية، ويسمى: دليل التخصيص، وسماه بذلك أبو المعالي[٢]؛ باعتبار أن الكون خصص فيه كل جزء بصورة وتقدير مناسب لطبيعته ووظيفته المتعلقة به، ويسمى: دليل التسوية؛ باعتبار أن الخلق سويت صورته في أحسن شكل وأكملت صنعته بحيث لا يكون فيه خلل ولا اضطراب[٣]، ويسمى: دليل الهداية؛ باعتبار أن كل جزء في الكون هدي إلى ما خلق لأجله وألهم غاية وجوده ويسر له الطريق لبلوغها، ويسمى: دليل النظام؛ باعتبار أن المخلوقات أحكمت بنظام دقيق تسير وفقه، لا ينخرم ولا يتغير، ويسمى: دليل الغاية؛باعتبار أن كل مخلوق من المخلوقات وضعت له غاية يسير إليها ويتوجه نحوها[٤]، ويسمى: دليل التصميم؛ باعتبار أن كل الكون مصمم مبني بصورة دقيقة مذهلة مبهرة، وكل جزء فيه يؤدي وظيفة دقيقة أحيطت به، ولو

---

(١) انظر: مناهج الأدلة، ابن رشد (٦٠).
(٢) انظر: العقيدة النظامية، أبو المعالي (١٦)، وانظر أيضا: وجود الله، يوسف القرضاوي (٣٣).
(٣) انظر: وجود الله، يوسف القرضاوي (٢٤).
(٤) انظر: المرجع السابق (٤٢).

حصل أي تغيير في المقدار أو المكان لوقعت آثار عظيمة، وهذا الاسم مشتهر كثيرًا عن العلماء المشتغلين بالعلوم التجريبية الحديثة.

فكل الأسماء التي سبقت هي في الحقيقة اسم لحقيقة واحدة، وتعبيرات مختلفة لدليل واحد، وقد أخطأ عدد من الباحثين، فتعامل مع كل اسم منها على أنه دليل مستقل بذاته وحقيقته، وهذا صنيع خاطئ غير دقيق.

ويعد دليل الإتقان والإحكام من أكثر الأدلة الدالة على وجود الله حضورًا عند العلماء المسلمين منذ قرون عديدة، فقد أكثروا من التنبيه عليه، وتوسعوا في شرح أشكاله وأصنافه، ثم ازداد الاهتمام به مع التطورات الكبيرة في العلم التجريبي، بل أضحى بسبب اكتشافات العلم لكثير من أسرار الكون العظيمة من أكثر الأدلة استعمالًا في الحديث عن ضرورة وجود الله، وبات من أقوى البراهين تأثيرًا في نفوس الناس وفي تغيير مجريات الحوار بين أتباع الأديان والناقدين لها؛ نتيجة لكثرة الشواهد الدالة عليه وروعتها وجمالها وإبهارها.

وفي بيان قوة حضوره وتأثيره يقول أنتوني فلو: «لا شك أن ما كشفه العلم الحديث من معلومات هائلة في مجال قوانين الطبيعة ونشأة الكون، وكذلك نشأة الحياة وتنوع الكائنات الحية، قد أمد هذا البرهان ـ دليل الإتقان ـ بالكثير من الأدلة التي أعانتني كثيرًا في الوصول إلى هذا الاستنتاج»[١]؛ يعني: الإقرار بأن هناك إلٰهًا، ويقول جون وليام كلونس بعد أن ذكر دقة الخلق وإتقانه: «ولا شك أن العلوم قد ساعدتنا على زيادة فهم وتقدير ظواهر هذا الكون المعقد، وهي بذلك تزيد من معرفتنا بالله ومن إيماننا بوجوده»[٢].

ودليل الإتقان والإحكام قائم على مقدمتين أساسيتين: **الأولى**: أن الكون متقن ومحكم في خلقته، **والثانية**: أن الإتقان والإحكام لا بد له من فاعل حكيم عليم.

ومع وضوح هاتين المقدمتين وجلائهما فإنا سنفصل الحديث في كل واحدة منهما، ونقيم الأدلة والبراهين عليهما، ونرصد الشواهد الوجودية الدالة عليهما.

* **أما المقدمة الأولى وهي: أن الكون متقن ومحكم في خلقته**، فالمراد

---

(١) هناك إله، أنتوني فلو ـ ضمن كتاب رحلة عقل، عمرو شريف ـ (٨٣).
(٢) الله يتجلى في عصر العلم، تحرير جون كلوفرمونسيما (٥٢).

بها: أن الكون رُكب بصورة معقدة جدًّا، لا يمكن اختزالها في أسباب راجعة إلى الكون نفسه أو إلى الصدفة، وشكّلت أحداثه وأجزاؤه في مسارات دقيقة صارمة، بحيث أن كل جزء منه يؤدي وظيفة دقيقة خاصة به، وقدرت مكوناته بمقادير دقيقة، بحيث أن أي زيادة فيها أو نقصان يؤدي إلى اختلافات كبيرة، ربما تؤول إلى فساد الكون كله.

وقد تنوعت الأدلة والشواهد الدالة على صحة هذه المقدمة، وهي منقسمة إلى نوعين أساسيين:

❖ **أما النوع الأول: فهو الدليل الحسي المباشر، فكل عاقل يشاهد أصنافا منوعة من الإتقان في الوجود، وأشكالًا متعددة من الإحكام في صنعة الأشياء**، وقد كان هذا النوع من الاستدلال الحسي المباشر منتشرًا عند الأقدمين قبل ظهور العلم التجريبي، وفي بيانه والاعتماد عليه يقول الخطابي: «إنك إذا تأملت هيئة هذا العالم ببصرك، واعتبرتها بفكرك، وجدته كالبيت المبني المعد فيه جميع ما يحتاج إليه ساكنه من آلة وعتاد، فالسماء مرفوعة كالسقف، والأرض ممدودة كالبساط، والنجوم منضودة كالمصابيح، والجواهر مخزونة كالذخائر، وضروب النبات مهيأة للمطاعم والملابس والمشارب، وصنوف الحيوان مسخرة للمراكب، مستعملة في المرافق، والإنسان كالْمُمَلّك البيت المخول ما فيه، وفي هذا كله دلالة واضحة على أن العالم مخلوق بتدبير وتقدير ونظام، وأن له صانعًا حكيمًا، تام القدرة بالغ الحكمة»[1].

ويعتمد ابن رشد على المسلك ذاته في إثبات الإحكام والإتقان في الكون فيقول: «وكذلك الأمر في العالم كله، فإنه إذا نظر الإنسان إلى ما فيه من الشمس والقمر وسائر الكواكب... وسائر الكائنات من الحيوانات البرية، وكذلك الماء، موافقا للحيوانات المائية، والهواء للحيوانات الطائرة، وأنه لو اختل شيء من هذه الحلقة والبنية لاختل وجود المخلوقات التي هاهنا، علم على القطع أنه ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة التي في جميع أجزاء العالم للإنسان والحيوان والنبات بالاتفاق، بل ذلك من قاصد قصده، ومريد أراده، وهو الله ﷻ»[2].

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية (١/٥٠٦).
(٢) مناهج الأدلة، ابن رشد (٨٩).

❖ **وأما النوع الثاني: فهو الدليل العلمي التجريبي**، فقد كشف العلماء مع التطورات العلمية الحديثة أصنافا من الإتقان والإحكام في الكون، وألوانًا مبهرة من الدقة والتقدير، وأشكالًا مختلفة من التصميم المبهر الذي لا تكاد تستوعبه العقول، ودبج العلماء مقطوعات مطولة في وصف ذلك الإتقان، تفننوا في توضيح الإحكام وتناغمه ودهشته.

والإقرار بإتقان صنعة الكون وإحكامه ودقة تقديره ليس خاصا بالعلماء المؤمنين، بل أقر به أكثر العلماء الملاحدة، يقول العالم الفيزيائي المعاصر بول ديفيز: «حتى العلماء الملحدون الذين يشكلون جزءًا صغيرًا جدًّا وهشا من الكون يدبجون قصائد المديح في ضخامته وعظمته وتناغمه وأناقته وعبقريته»[1].

ومن الملاحدة الذين توسعوا في شرح الإتقان والإحكام في الكون العالم الفيزيائي المعاصر ستيفن هوكنج، فإنه أولى هذه القضية اهتماما بالغا، وكرر مرارًا بأن الكون متصف بالضبط الدقيق المبهر، ويقول: «معظم الثوابت الأساسية في نظرياتنا تبدو مضبوطة بدقة، بمعنى أنها لو عدلت بمقادير بسيطة، فإن الكون سيختلف كيفيا، سيكون في حالات عديدة غير ملائم لتطورات الحياة»[2]، ثم يقول: «يبدو أن كوننا وقوانينه كليهما مصممان على يد خياط ماهر لدعم وجودنا»[3].

ولكنه مع ذلك حاول أن يُرجع ذلك الضبط الدقيق إلى مصدر آخر غير الخالق سبحانه كما سيأتي بيانه بعد قليل.

وفي توضيح الإتقان والإحكام في الكون يقول جون وليام كلونس ـ عالم متخصص في الوراثة وعلم البيئة ـ: «إن هذا الكون الذي نعيش فيه قد بلغ من الإتقان والتعقيد درجة تجعل من المحال أن يكون نشأ بمحض المصادفة، إنه مليء بالروائع والأمور المعقدة التي تحتاج إلى مدبر، الذي لا يمكن نسبتها إلى قدر أعمى»[4].

ويقول آلن سانديج ـ وهو من أعظم علماء الفلك في هذا العصر ـ: «إن

---

(١) الجائزة الكبرى: لماذا الكون مناسب للحياة، بول ديفيز (٣١).
(٢) التصميم العظيم، ستيفن هوكنج (١٩٢).
(٣) المرجع السابق (١٩٥).
(٤) الله يتجلى في عصر العلم، تحرير جون كلوفرمونسيما (٥٢).

العالم شديد التعقيد في كل أجزائه وتشابكاته، حتى إنه يستحيل أن يكون وليد الصدفة وحدها، إني مقتنع أن وجود الحياة بكل ما فيها من تنظيم في كل كائن من كائناتها الحية مركب معا بمنتهى البراعة»[١].

وقد أكثر العلماء التجريبيون من الحديث عن أشكال الدقة والإحكام في الوجود، وقدموا أدلة وبراهين متعددة على ذلك، ومظاهر الضبط الدقيق في الوجود ومشاهده شاملة لمجالات وجودية كثيرة: المجال الفلكي، والمجال الفيزيائي، والمجال الحيوي المتعلق بالحياة ومجرياتها ومعلوماته، وغير ذلك من المجالات، وقد تحدث أصحاب كل اختصاص عما اكتشفوه من ذلك التصميم المبهر والإتقان المذهل[٢]، وقد سبق في أثناء البحث عند الحديث عن شيء من مظاهر الإتقان في المجال الحيوي[٣]، ويلخص مايكل بيهي ما أحدثه اكتشاف التصميم في المجال الحيوي فيقول: «البساطة التي نتوقع أنها سبب الحياة ثبت أنها وهم، وفي المقابل تسكن الخلايا أنظمة تعقيد هائلة وغير قابلة للاختزال، إن الإدراك الناشئ بأن الحياة قد صممت بواسطة ذكاء قد صدمنا في القرن العشرين نحن الذين اعتدنا على التكفير في الحياة على أنها نتيجة الطبيعة البسيطة»[٤]، ومع ذلك سنقتصر هنا على مظاهر الإحكام في مجال القضايا الكونية الفيزيائية.

فمن أهم القضايا التي أبهرت العلماء بإتقانها العجيب: قضية الثوابت الكونية، فالكون ضبط بقوانين دقيقة ثابتة صارمة، تشترك فيما بينها في تسيير مجريات الكون كلها؛ ليكون مناسبًا للعيش والحياة فيه، ولو وقع أي تغير في تلك الثوابت ـ ولو قليلًا ـ فإنه من المستحيل أن يكون على صورته التي هو عليها الآن، وقد بدا حديث العلماء عن دلالة العلم التجريبي على دقة الكون وروعة قوانينه منذ عقود، فكتب العالم الأمريكي الشهير كريسي موريسون كتابه: «الإنسان لا يقوم وحده»، الذي ترجم إلى العربية بعنوان: «العلم يدعو للإيمان»،

---

(١) العلم ووجود الله، هل قتل العلم الإيمان بوجود الله؟ جون لنيكس (٣٢٨).

(٢) ومن أهم الكتب في ذلك: العلم ودليل التصميم في الكون، مايكل بيهي وويليام ديمبسكي وستيفن ماير.

(٣) عند الحديث عن نظرية التطور، وبيان ما فيها من عجز عن التفسير.

(٤) صندوق داروين الأسود (٤٠٣).

وانطلق فيه في إثبات وجود الله من أن عالمنا الذي نعيش فيه عالم فذ محكم البناء ومتقن التصميم بدرجة مدهشة جدًّا، ثم توسع كثيرًا في شرح مشاهد الإتقان في العالم، فذكر أن «دوران الأرض حول محورها قد حدد بالضبط لدرجة أن اختلاف ثانية واحدة في مدى قرن من الزمان يمكن أن يقلب التقديرات الفلكية»[(١)]، وتحدث عن الثوابت الكونية المتعلقة بالكواكب الأخرى، كالزهرة والمريخ وعطارد وغيرها، وعن النسب الدقيقة في ضبط الهواء في الكون والغازات المنتشرة فيه[(٢)].

ويتحدث أستاذ الكيمياء توماس دافيدباركس عن دقة التصميم المتعلقة بالماء قائلًا: «وللماء فوق ذلك كثير من الخواص الأخرى ذات الأهمية البالغة، والتي إذا نظر الإنسان إليها في مجموعها وجدها تدل على التصميم والتدبير، فالماء يغطي نحو ثلاثة أرباع سطح الأرض، وهو بذلك يؤثر تأثيرًا بالغًا على الجو السائد ودرجة الحرارة، ولو تجرد الماء من بعض خواصه لظهرت على سطح الأرض تغيرات في درجة الحرارة، تؤدي إلى حدوث الكوارث، وللماء درجة ذوبان مرتفعة، وهو يبقى سائلًا فترة طويلة من الزمن، وله حرارة بالغة الارتفاع، وهو بذلك يساعد على بقاء درجة الحرارة فوق سطح الأرض عند معدل ثابت، ويصونها من التقلبات العنيفة، ولولا كل ذلك لتضاءلت صلاحية الأرض للحياة إلى حد كبير، ولقلت متعة النشاط الإنساني على سطح الأرض بدرجة عظيمة.

وللماء خواص أخرى فريدة في نوعها، وتدل كلها على أن مبدع هذا الكون قد رسمه وصممه بما يحقق صالح مخلوقاته»[(٣)].

وأما فرانك ألن ـ عالم الطبيعة البيولوجية ـ فإنه يتوسع في الكشف عن مظاهر الإتقان في الكون فيقول: «إن ملاءمة الأرض للحياة تتخذ صورًا عديدة، لا يمكن تفسيرها على أساس المصادفة أو العشوائية، فالأرض كرة معلقة في الفضاء تدور حول نفسها، فيكون في ذلك تتابع الليل والنهار، وهي تسبح حول

---

(١) العلم يدعو للإيمان (٥٢).

(٢) انظر: المرجع السابق (٦١ ـ ٨١).

(٣) الله يتجلى في عصر العلم، تحرير جون كلوفر مونسيما (٥٠).

الشمس مرة في كل عام، فيكون في ذلك تتابع الفصول، الذي يؤدي بدوره إلى زيادة مساحة الجزء الصالح للسكنى من سطح كوكبنا، ويزيد من اختلاف الأنواع النباتية أكثر مما لو كانت الأرض ساكنة، ويحيط بالأرض غلاف غازي يشتمل على الغازات اللازمة للحياة، ويمتد حولها إلى ارتفاع كبير يزيد على ٥٠٠ ميل.

ويبلغ هذا الغلاف الغازي من الكثافة درجة تحول دون وصول ملايين الشهب القاتلة إلينا، منقضة بسرعة ثلاثين ميلًا في الثانية، والغلاف الذي يحيط بالأرض يحفظ درجة حرارتها في الحدود المناسبة للحياة، ويحمل بخار الماء من المحيطات إلى مسافات بعيدة داخل القارات، حيث يمكن أن يتكاثف مطرًا يحيي الأرض بعد موتها، والمطر مصدر الماء العذب، ولولاه لأصبحت الأرض صحراء جرداء خالية من كل أثر للحياة، ومن هنا نرى أن الجو والمحيطات الموجودة على سطح الأرض تمثل عجلة التوازن في الطبيعة»[١]، ثم طفق يتحدث عن الشروط الضرورية لوجود الحياة في الأرض، وكيف أنه شرط ضبط بصورة دقيقة جدًّا.

وما زالت مظاهر التصميم العظيم المبهر في الكون تتجلى يوما بعد يوم، وما زال العلماء التجريبيون يؤكدون مرة بعد مرة البرهنة العلمية الصادقة على دقة الكون ودهشته وروعته، يقول العالم الفيزيائي المعاصر بول ديفيز بعد أن شرح شروط إمكان الحياة في الكون وامتلاك كوننا لها: «ولو أن أية خاصية أساسية للكون من خصائص الذرات اختلفت لكان من المحتمل جدًّا أن تصبح الحياة مستحيلة... لقد بدا لهوبل ـ عالم بريطاني شهير ـ كأن عقلًا فائقًا كان يلعب بقوانين الفيزياء، وكان محقًّا في انطباعه، ففي الظاهر يبدو الكون بوضوح كأنه صمم من قبل خالق عاقل لنشر مخلوقات عاقلة»[٢].

ويقول ستيفن هوكنج مؤكدا المعاني السابقة: «إن نظامنا الشمسي لديه خصائص أخرى محفوظة، لم يكن من الممكن أن تتطور أشكال الحياة المعقدة من دونها»[٣]، ثم طفق في شرح ذلك بكلام مطول وذكر «أنه لو كان التفاوت

(١) المرجع السابق (١٢ ـ ١٣).
(٢) الجائزة الكبرى: لماذا الكون مناسب للحياة، بول ديفيز (١٥).
(٣) التصميم العظيم، ستيفن هوكنج (١٨٠).

المركزي لمدار الأرض قريبا من الواحد الصحيح فإن محيطاتنا ستغلي عندما نصل لأقرب نقطة من الشمس، وستتجمد تمامًا عندما نصل لأبعد نقطة، الأمر الذي يجعل إجازات الشتاء والصيف غير ممتعة، إن التفاوتات المركزية المدارية الكبيرة لن تقضي على الحياة، ولهذا فنحن محظوظون بأن يكون لدينا كوكب تفاوته المركزي أقرب من الصفر.

ونحن محظوظون بالعلاقة بين كتلة شمسنا وبين المسافة التي تبعدنا عنها. . . فإن كانت كتلة شمسنا أقل أو أكثر من عشرين في المائة، فإن الأرض ستكون أبرد من المريخ أو أسخن من الزهرة اليوم»[1].

وأما أنتوني فلو ـ الفيلسوف الإنجليزي المشهور ـ فإنه ذكر أن أحد أهم أسباب رجوعه عن الإلحاد ما اكتشفه العلم التجريبي من إتقان هائل في مجال الطبيعة ونشأة الكون والحياة وتنوع الكائنات الحية، وذكر أن الكون أعد وصمم لاستقبال الحياة عليه بدقة باهرة، ثم بين ذلك بمثال طريف، فقال: «تصور أنك نزلت في إحدى رحلاتك بأحد الفنادق، وعندما دخلت غرفتك وجدت أن الصورة المعلقة فوق السرير نسخة مطابقة للصورة التي علقتها منذ سنوات فوق فراشك في بيتك، كذلك السجادة التي تغطي أرضية الغرفة، بل إنهم يضعون في المزهرية نوع الزهور نفسه الذي تفضله، وعلى المنضدة في ركن الغرفة وجدت الطبعة الأخيرة من ديوان الشعر الذي تفضل القراءة فيه من حين لآخر، كما وجدت الصحيفة التي اعتدت قراءتها يوميًّا، وداخل الثلاجة وجدت أنواع المشروبات والشيكولاته التي تحبها، كما أن زجاجة المياه المعدنية من نفس النوع الذي تستخدمه في وطنك، وعندما شغلت جهاز التليفزيون وجدت أن الإرسال الداخل للفندق يعرض باستمرار الأفلام المفضلة عندك، كما تذيع الإذاعة الداخلية المقطوعات الموسيقية التي تحبها، وفي الحمام وجدت الحوائط قد غطت بالقيشاني من نفس درجة اللون الفيروزي الذي تفضله، كما وجدت على أحد الأرفف نفس الشامبو والصابون اللذين اعتدت على استخدامهما.

وكلما جلت ببصرك وجدت حولك تطابقًا بين ما تحبه واعتدت عليه وبين ما وفّرته لك إرادة الفندق، لا شك أن احتمال المصادفة يتناقض تدريجيًّا حتى

---

(١) المرجع السابق (١٨١ ـ ١٨٣).

يثبت في يقينك أن أحدًا قد أطلع إدارة الفندق على تفاصيل حياتك ودقائق رغباتك»[١].

ويتحدث ستفين ماير عن التطورات العلمية التي كشفت عن الضبط الدقيق للكون فيقول: «في بداية الستينيات كشف علماء الفيزياء أن الكون معد بعناية لاستمرار الحياة البشرية، فقد اكتشفوا أن استمرار وجود الحياة لا يعتمد على احتمالات لا نهائية، إنما يعتمد على توازن دقيق للعوامل الفيزيائية، تظهر الثوابت الفيزيائية والشروط الأولية للكون والعديد من خصائصه في ثبات دقيق لإمكانية استمرار الحياة، حتى إن التغيرات الطفيفة في نسب العديد من العوامل، مثل معدل توسع الكون أو قوة الجاذبية الأرضية أو قوة الجاذبية الكهرومغناطيسة أو قيمة ثابت بلانك من شأنها أن تجعل الحياة مستحيلة... لاحظ العديد من علماء الفيزياء أن الضبط الدقيق يوحي بقوة إلى التصميم من قبل مصمم ذكي قديم، كما قال عالم الفيزياء البريطاني المشهور بول ديفيز: فكرة التصميم ساحقة»[٢].

ويقول: «بنهاية القرن العشرين عادت أطروحة التصميم إلى الظهور بعد التقاعد المبكر على يد علماء الأحياء في القرن التاسع عشر، كشف كل من علم الفيزياء وعلم الفضاء وعلم الكون وعلم الكيمياء أن الحياة تعتمد على مجموعة من قيم مصممة بشكل دقيق جدًّا، وبوجودها بني كوننا عليها، أعاد دليل الضبط الدقيق صياغة فرضية التصميم بشكل مقنع»[٣].

ويقول وليم لين كريغ: «ذهل العلماء حيال القدر العظيم من التعقيد والدقة التي كان يجب أن تتسم بها الظروف الأولى للكون حتى تظهر فيه الحياة، ومن ثم تتطور في مختلف مجالات الفيزياء والفيزياء الفلكية وعلم الكونيات الكلاسيكية وميكانيكا الكم والكيماء الحيوية، أعلنت الاكتشافات مرارًا أن وجود حياة يعتمد على توازن دقيق من الثوابت الفيزيائية والكميات، وفي حال تغيرت هذه قليلًا -سيسقط التوازن والحياة، لن تكون موجودة حقًّا في كثير من الحالات،

---

(١) هناك إله ـ ضمن كتاب رحلة عقل، عمرو شريف ـ (٩٤).

(٢) العلم ودليل التصميم في الكون (٦٥).

(٣) المرجع السابق (٧٥)، وانظر حديثًا مطولًا عن الضبط الدقيق في الكون: العلم ووجود الله، هل قتل العلم الإيمان بوجود الله؟ جون لنيكس (١٢٠ ـ ١٢٦).

لن يكون هناك وجود للنجوم والكواكب، ولا حتى للكيمياء، ولا حتى للمادة الذرية نفسها، ناهيك عن الحياة البيولوجية، وفي الواقع يبدو أن الكون قد تم تنظيمه بدقة لا تستقصى منذ لحظة إنشائه؛ ما يسمح بوجود حياة ذكية فيه»[(١)].

* **وأما المقدمة الثانية وهي: أن الإتقان والإحكام لا بد له من فاعل؛** فالمراد بها: أن مشاهد الإحكام التي في الوجود يتعذر أن تقع بغير فاعل عالم مختار مريد حكيم قادر يقوم بتصميمها وتقديرها؛ لكونها تفاصيل معقدة ومتداخلة جدًّا، وتصاميم مبهرة مذهلة.

وهذه المقدمة من أجلى المقدمات وأظهرها في العقول، ويدل على صحتها وضرورتها أمران:

• **الأمر الأول:** الضرورة العقلية؛ وذلك أن الإحكام والإتقان في حقيقته فعل من الأفعال، والعقل الضروري يدل على أن الفعل لا بد له من فاعل يقوم به؛ إذ يستحيل أن يوجد فعل في الوجود من غير فاعل، كما سبق الاستدلال عليه في الدليل السابق، بل الإتقان والإحكام ليس مجرد فعل، وإنما هو فعل مخصوص بحالة تركيبية خاصة، وهذه الخصوصية تتطلب أن يكون فاعله متصفا بصفات كمالية عالية متناسبة مع حالة ذلك الفعل.

• **وأما الأمر الثاني:** فهو الضرورة الرياضية، ففضلًا عن أن الضرورة العقلية تدل على استحالة وجود الإتقان بغير فاعل حكيم عليم قادر مريد، فإن الحسابات الرياضية تدل على ذلك أيضًا، وتؤكده، وتثبت بطلان كل الاحتمالات الأخرى، كالحدوث بالصدفة المفاجئة أو التطور طويل الأمد.

وقد تفنن العلماء كثيرًا في ضرب الأمثلة الحسابية التي تدل على استحالة وقوع الإتقان والإحكام بالصدفة، وتكشف عن ضرورة وجود الفاعل المختار لفعل ذلك، وضربوا أمثلة حسابية عديدة على ذلك، وبعضها عمليات حسابية معقدة تتطلب إدراكًا واسعًا لعلم الرياضيات، ولكننا سنقتصر هنا على بعضها مما سهل وقرب إلى الفهم، ومن ذلك:

١ ـ **مثال الدراهم العشرة،** الذي ضربه العالم الأمريكي كريسي موريسون، حيث ذكر أنا لو أخذنا دراهم عشرة، وكتبنا على كل واحد منها رقمًا خاصًّا

---

(١) من صنع الله، تحرير رافي زكراياس (٧٣).

متسلسلًا، ووضعناها في صندوق، ثم خُلطت خلطا جيدًا، وطلبنا من أحد إخراجها مرتبة، فإن احتمال ظهور الرقم (١) يكون بنسبة ١: ١٠، وأما احتمال ظهور الرقمين (١، ٢) مرتبة، فهو بنسبة ١: ١٠٠؛ أي: (١٠×١٠=١٠٠)، واحتمال ظهور الأرقام (١، ٢، ٣) بالتتابع يكون بنسبة ١: ١٠٠٠ أي: (١٠×١٠×١٠=١٠٠٠)، واحتمال ظهور الأرقام كلها مرتبة من واحد إلى عشرة يكون بنسبة ١: ١٠ ١٠؛ أي: واحد أمامه عشرة أصفار: ١٠٠، ولو أجرينا عملية السحب ليلًا ونهارًا، بحيث نسحب ورقة كل خمس ثوانٍ لاحتجنا إلى ألف وخمسمائة سنة لكي يكون هناك احتمال واحد لسحب هذه الأرقام العشرة بتسلسلها الصحيح!![1].

وقد طبق نديم الجسر هذا المثال على الإبر المنظمة في حوار شيق بينه وبين شاب متشكك مصدق بالصدفة أسماه في الحوار: حيران بن الأضعف، وسننقله هنا مع طوله النسبي لما فيه من الدلالة البليغة على بيان قوة العملية الحسابية في الكشف عن بطلان الصدفة وضرورة وجود الخالق الحكيم العليم المريد القادر، فيقول الشيخ نديم: «الآن جاء دور الإبر، خذ هذا اللوح، واغرز فيه إبرة، وضع في ثقبها إبرة أخرى، وقل لي يا حيران: إذا رأى إنسان عاقل هاتين الإبرتين، وسأل: كيف أدخلت الثانية في ثقب الأولى؟ فأخبره إنسان معروف بالصدق أن الذي أدخلها رجل ماهر قذف بها من بعد عشرة أمتار، فاستطاع أن يدخلها في شق الإبرة الأولى، ثم أخبره إنسان آخر معروف بالصدق أيضًا أن الذي ألقاها صبي صغير ولد من بطن أمه أعمى، فوقعت في الشق بطريق المصادفة، فأي الخبرين يصدق؟!

حيران: إنه ولا ريب يميل إلى تصديق الخبر الأول، ولكنه أمام صدق المخبرين يرى أن المصادفة ممكنة، فلا يجزم بترجيح أحد الخبرين على الآخر.

الشيخ: ولكن إذا رأى هذا الرجل إبرة ثالثة مغروزة في شق الثانية أيضًا، فهل يبقى عدم الترجيح على حاله؟!

حيران: كلا، بل يتقوى ترجيح القصد على المصادفة، ولكنه على كل حال يبقى ترجيحًا ضعيفًا.

---

(١) انظر: العلم يدعو إلى العلم (٥١)، وداروين ونظرية التطور، شمس الدين آق بلوت (١٥).

الشيخ: ولكن إذا رأى الرجل أن هناك عشر إبر، كل واحدة منها مغروزة في ثقب الأخرى التي تليها، فهل يبقى ترجيح فكرة القصد على ضعفه؟!

حيران: كلا، بل يتقوى عنده ترجيح القصد حتى تكاد فكرة المصادفة أن تتلاشى.

الشيخ: ولكن لو جاء إنسان من أولئك يصدق فيهم القرآن: ﴿وَكَانَ ٱلْإِنسَـٰنُ أَكْثَرَ شَىْءٍ جَدَلًا﴾، وأخذ يجادل في معنى الاستحالة العقلية والاستحالة العادية، ويبرهن له على أن الصدفة ليست مستحيلة لا عقلا ولا عادة، ولكنها تكون أحيانا مستبعدة، فإن صاحبنا العاقل لا بد أن يذعن.

حيران: إن العقل يذعن، ولكن القلب يميل إلى ترجيح القصد.

الشيخ: ولكن إذا ترقينا في تعقيد الأحجية، وقلنا: إن الإبر العشر مرقمة بخطوط لكل واحدة منها رقم، من الواحد إلى العشرة، قيل لنا في الخبر: إن الصبي الأعمى أعطي كيسا فيه هذه الإبر العشر مخلوطة مشوشة، وأنه كان يضع يده في الكيس ويستخرج الإبر تباعًا على ترتيب أرقامها بطريق المصادفة، ويلقيها فتقع الأولى في شق المغروزة في اللوح، وتقع الثانية في الأولى، والثالثة في الثانية، والرابعة في الثالثة، وهكذا حتى أتم الإبر العشر بعضها في بعض، على ترتيب أرقامها، وأن ذلك قد حصل بطريق المصادفة، وجاء ذلك الإنسان المجادل يحاول أن يبرهن على أن إمكان المصادفة لم يزل موجودًا وغير مستحيل عقلًا، فماذا يكون موقف صاحبنا العاقل مع هذا المجادل؟

حيران: لا ريب في أنه لا يصدقه؛ لأن المصادفة بهذا التتابع والتعاقب بعيدة جدًّا جدًّا وإن لم تكن مستحيلة.

الشيخ: بل إنها في مجال الأعداد الكبرى تصبح مستحيلة بداهة يا حيران.

حيران: أعتقد أن هذه البداهة تأتينا مما جربناه في الحياة من ندرة تكرر المصادفات وتعاقبها.

الشيخ: كلا، ولكن هذه البداهة تعتمد في أعماق العقل الباطن على قانون عقلي رياضي لا يمكن الخروج عنه.

حيران: ما هو هذا القانون يا مولاي؟

الشيخ: إنه قانون المصادفة الذي يقول: «إن حظ المصادفة من الاعتبار

يزداد وينقص بنسبة معكوسة مع عدد الإمكانات المتكافئة المتزاحمة»، فكلما قل عدد الأشياء المتزاحمة، ازداد حظ المصادفة من النجاح، وكلما كَثُر عددها قَلَّ حظ المصادفة، فإذا كان المتزاحم بين شيئين اثنين متكافئين، يكون حظ المصادفة واحدا ضد اثنين، وإذا كان التزاحم بين عشرة يكون حظ المصادفة بنسبة واحد ضد عشرة؛ لأن كل واحد له فرصة للنجاح مماثلة لفرصة الآخر، بدون أقل تفاصيل طبعًا.

وإلى هناك يكون الحظ في النجاح قريبًا من المتزاحمين، حتى لو كانوا مائة أو ألفًا، ولكن متى تضخمت النسبة العددية تضخمًا هائلًا، يصبح حظ المصادفة في حكم العدم، بل المستحيل؛ ذلك لأنه إذا اتفق للصبي الأعمى أن سحب أول مرة الرقم (١)، قلنا: إن حظ المصادفة للرقم (١) تغلب على الأعداد الأخرى المتزاحمة معه بنسبة واحد ضد عشرة، وأما إذا اتفق له أن سحب العددين (١ و٢) بالتتابع قلنا: إن حظ المصادفة للعدد الثاني هو بنسبة واحد ضد مائة؛ لأن كلًّا من العشرة يزاحم الرتبة الثانية ضد عشرة، فيصح التزاحم بين مائة، وإذا اتفق أن سحب الصبي الأعمى الثلاث (١ و٢ و٣) على التوالي، قلنا: إن حظ المصادفة بنسبة واحد ضد ألف؛ لأن كلًّا من العشرة يزاحم ضد مائة، وهكذا.

فإذا افترضنا أن الصبي سحب الإبر العشر على ترتيب أرقامها، فإن حظ المصادفة يصبح بنسبة واحد ضد عشرة مليارات»[1].

٢ ـ **مثال كيس الرخام**، الذي ضربه العالم الأمريكي كريسي موريسون، حيث قال: «لتفرض أن معك كيسا يحتوي مائة قطعة رخام، تسع وتسعون منها سوداء وواحدة بيضاء. والآن هز الكيس وخذ منه واحدة: إن فرصة سحب القطعة البيضاء هي بنسبة واحد إلى مائة، والآن أعد قطع الرخام إلى الكيس، وابدأ من جديد: إن فرصة سحب القطعة البيضاء لا تزال بنسبة واحد من مائة، غير أن فرصة سحب القطعة البيضاء مرتين متواليتين هي بنسبة واحد إلى عشرة آلاف مضاعفة مرة»[2].

---

(١) قصة الإيمان، نديم الجسر (٢٩٢ ـ ٢٩٤).

(٢) العلم يدعو للإيمان (١٩٣).

٣ ـ مثال البروتين، فقد قام العالم الرياضي السويسري تشارلز بوجين بحساب العوامل التي يمكن من خلالها تكون بروتين واحد بالصدفة، فوجد أن ذلك يتطلب نسبة ١: ١٠ ١٦٠؛ أي: بنسبة واحد إلى رقم عشرة مضروبًا في نفسه مائة وستين مرة، وهو رقم لا يمكن النطق به أو التعبير عنه، وهو عند علماء الرياضيات يساوي صفرا؛ لأن أعلى نسبة للاحتمال عندهم ١: ١٠ ١٥٠، واكتشف أن كمية المادة التي تلزم لحدوث هذا التفاعل بالمصادفة أكثر مما يتسع له كل هذا الكون بملايين المرات، واكتشف أيضًا أن تكوين هذا الجزء على سطح الأرض بالمصادفة يتطلب بلايين لا تحصى من السنوات، قدّرها بأنها عشرة مضروبة في نفسها ٢٤٣ مرة من السنين، وهذا شيء لا يمكن أن يتصور[١].

٤ ـ مثال القردة، فقد قام الدكتور شرويدر بحساب الاحتمالات التي يمكن من خلالها كتابة قصيدة سوناتا لشكسبير عن طريق ضرب القردة على مفاتيح الكتابة بطريقة عشوائية، وأحصى عدد حروف القصيدة، فإذا هي ٤٨٨ حرفًا، وعدد أزرار لوحة المفاتيح فإذا هي ٢٦ زرًا، فالاحتمال إذن يساوي واحد مقسوم على ٢٦ مضروبًا في نفسها ٤٨٨ مرة، والنتيجة: ٢٦ ـ ٤٨٨، وهو ما يعادل: ١٠ ـ ٦٩٠؛ أي: واحد بعده ستمائة وتسعون صفرًا!!

وهذا عدد كبيرًا جدًّا، فقد أحصى العلماء عدد الجسيمات في الكون ـ الإلكترونات والبروتونات والنيوترونات ـ فوجدوها: ١٠ ٨٠؛ أي: واحد بعده ثمانون صفرًا، ومعنى هذا أنه ليس هناك جسيمات تكفي لإجراء المحاولات لكتابة قصيدة سوناتا بالصدفة فقط، فكيف بأحداث العالم الأخرى؟! فيكون حدوثها بالصدفة ممتنعا؛ لأن المدة التي تحتاجها تفوق عمر العالم وحجمه بملايين المرات[٢].

ويكشف ستيفن ماير حجم الأرقام الدالة على الاستحالة الرياضية في حدوث الكون بالصدفة، فيقول بعد أن تحدث عن الضبط الدقيق في الكون:

---

(١) انظر: القضية الإيمان، لي ستروبل (١٣٠)، والله يتجلى في عصر العلم، تحرير جون كلوفرمونسيما (١٦).

(٢) للكون إله، أنتوني فلو ـ ضمن كتاب قصة عقل، عمرو شريف ـ (٦٩).

«تفسير هذه الاتفاقات مع الإنسان بأنها نتيجة للصدفة من المؤكد أنه الأكثر شيوعا، لكن يقابله معوقات عديدة وقوية أيضًا، أولًا: الاحتمالية الهائلة لوجود هذا الضبط الدقيق تجعل الاحتكام المباشر للصدفة ضعيفًا جدًّا، اكتشف الفيزيائيون أكثر من ثلاثين من الثوابت الكونية أو الفيزيائية التي تتطلب معايرة دقيقة لكي تنتج كونا صالحًا للحياة.

وقد دعم مايكل دنتون في كتابه «قدر الطبيعة» بالوثائق العديد من الشروط الضرورية الأخرى لحياة الإنسان خاصة، من عالم الكيمياء والبيولوجيا والجيولوجيا، وأضاف عددًا من الثوابت المتسقة التي تظهر بشكل ملحوظ درجة عالية من الضبط الدقيق... كتب الفيزيائي روجر بنروز أن ثابتًا واحدًا ـ وهو المسمى: original phase speed volume ـ يتطلب ضبطا دقيقا لدرجة أن الخالق يجب أن يعده بدقة جزء من ١٠^١٠ مضروب في ١٢٣، والذي يعادل ١٠ مليار مضروبا في نفسه ١٢٣ مرة. وأشار بنروز إلى أن المرء لا يمكنه حتى كتابة الرقم بتمامه، فهو ١ مبتوع بـ١٢٣ صفرًا، هذا الرقم أكبر من عدد الجسيمات الأولية في الكون كله، وهذا هو الإحكام لجعل الكون في مساره الصحيح»[١].

فهذه الحسابات وغيرها تدل على استحالة حصول الإتقان والإحكام في الوجود بالصدفة أو غيرها من الاحتمالات غير الواقعية، وتدل على أنه لا بد لها من فاعل عالم قادر مختار.

ومن خلال هاتين المقدمتين الضروريتين ينتقل العقل الإنساني إلى النتيجة الضرورية اللازمة لهما، وهي أن الكون لا بد له من خالق عالم حكيم قادر مريد.

فإذا ثبت أن الكون متقن ومحكم، وثبت أن الإتقان والإحكام لا بد له من فاعل، فإن الذهن الإنساني ينتقل مباشرة إلى النتيجة من غير توقف أو تردد.

ودليل الإتقان لا يدل على ضرورة وجود الخالق فقط، وإنما يدل على ضرورة أن يكون الخالق متصفًا بصفات عديدة، كصفة العلم والقدرة والحكمة والإرادة والمشيئة والحياة؛ لأن الإتقان والإحكام فعل مخصوص متصف بالدقة والتركيب المعقد، ووضع كل شيء في موضعه المناسب له، وهذه الصنائع

---

(١) العلم ودليل التصميم في الكون (٧٠).

تتطلب أن يكون الفاعل للإتقان متصفًا بالعلم حتى يمكنه إدراك كل ما يتعلق بصفات الأجزاء وطبائعها، وأن يكون متصفًا بالقدرة حتى يمكنه التأثير على كل مكون، ومتصفًا بالإرادة حتى يمكنه رسم صورة الإتقان وترجيحها، وكل ذلك يتطلب أن يكون متصفًا بالحياة؛ لاستحالة الاتصاف بتلك الصفات بدون الحياة.

ومع أن دليل الإتقان والإحكام دليل عقلي في أصله ومركب من مقدمات حسية وعقلية ضرورية، إلا أن النصوص الشرعية في الإسلام اهتمت به كثيرًا، وجاءت إشارات كثيرة في القرآن الكريم في الدلالة إلى مقدماته ومشاهده، فانتهى أمره إلى أن يكون دليلًا عقليًّا شرعيًّا في آن واحد.

وقد تنوعت إشارات القرآن إلى هذا الدليل كثيرًا، فتارة ينبه الله عليه بما في الكون من آيات تدل على عناية الله بالخلق وحسن خلقه لهم، كما في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ وَأَنْ عَسَىٰ أَن يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ ۖ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ ﴿١٨٥﴾﴾ [الأعراف: ١٨٥]، وقوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ ﴿٦﴾ وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ﴿٧﴾ تَبْصِرَةً وَذِكْرَىٰ لِكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ ﴿٨﴾ وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُّبَارَكًا فَأَنبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ ﴿٩﴾ وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَّهَا طَلْعٌ نَّضِيدٌ ﴿١٠﴾﴾ [ق: ٧ ـ ١٠] ونحوها من الآيات.

وتارة ينبه عليه بما في الكون من مشاهد التقدير الدقيق، كما في قوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا ۖ مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَٰنِ مِن تَفَاوُتٍ ۖ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ﴿٣﴾ ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ ﴿٤﴾﴾ [المُلك: ٤]، وقوله تعالى: ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ ۚ صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ ۚ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ ﴿٨٨﴾﴾ [النمل: ٨٨]، وقوله تعالى: ﴿الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا ﴿٢﴾﴾ [الفرقان: ٢]، وغيرها من الآيات.

وتارة ينبه عليه بما في خلق الإنسان من الإتقان والإحكام، كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ ﴿٦﴾ الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ ﴿٧﴾﴾ [الانفطار: ٧]، وقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٧٨﴾﴾ [النحل: ٧٨]، وغيرهما

من الآيات[1].

اعتراض الناقدين للأديان على دليل الإحكام والإتقان:

بعد أن لقي دليل الإتقان والإحكام انتشارًا واسعًا في العقود الأخيرة، وأضحى دليلًا معتمدًا عند كثير من العلماء والفلاسفة، وأثر على كثير من الناقدين في الأديان، وتراجع بعضهم عن الإلحاد بسببه، وبات له تأثير فظيع على نفوس الناس؛ بسبب قوة الشواهد العلمية الدالة عليه، استنفر الناقدون للأديان كل جهودهم للاعتراض على هذا الدليل والتشكيك في دلالته، وإثارة الشبهات حوله.

ومن أكثر الاعتراضات رواجًا بينهم الاعتراضات التي أثارها ديفيد هيوم حول هذا الدليل، وقد تنوعت اعتراضاتهم في متعلقاتها، فمنها ما هو متعلق بالمقدمة الأولى، ومنها ما هو متعلق بالمقدمة الثانية، ومنها ما هو متعلق بالنتيجة، ونحن في هذا الموطن سنقتصر على استعراض أصول تلك الاعتراضات مرتبة حسب تعلقها بالمقدمات، فنذكر أولًا الاعتراضات المتعلقة بالمقدمة الأولى، ثم نعقبها بالاعتراضات المتعلقة بالمقدمة الثانية، ثم نختم بما كان منها متعلقًا بالنتيجة، وتفصيلها كما يلي:

الاعتراض الأول: إنكار الإحكام والإتقان في الكون:

ذهب عدد من الناقدين للأديان إلى إنكار الإحكام والإتقان في الكون، إما في كله أو جزئه، وانطلقوا من ذلك إلى القدح في دليل الإحكام، ومن أول من أثار هذا الاعتراض الفيلسوف الملحد دولباخ، حيث ذكر «أن نظام الأشياء المزعوم في الطبيعة ليس أكثر من إسقاط لميولنا الذاتية على سلسلة من الأفعال الميكانيكية غير الهادفة، التي تحدث لتحبيذ ميولنا، وإنه من الممكن تفسير كل شيء تفسيرًا كافيًا بقوى الجذب والتنافر في المادة نفسها دون افتراض الألوهية»[2].

فما نقول عنه: إنه إتقان في الكون وإحكام لقوانينه، ما هو إلا توهمات

---

(١) انظر في جمع النصوص الشرعية الدالة على ذلك: الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد، سعود العريفي (٢٦٥ ـ ٣٠٧).

(٢) الله في الفلسفة الحديثة(١٧٢).

نفسية محضة، فالإتقان ما هو إلا مجرد مفهوم عقلي يتأثر بالجوانب الذاتية مما يراه الإنسان في الكون[1].

واعتمد برتراند رسل في التشكيك في وجود النظام الكوني على التطورات الحديثة في معنى القانون، فالقوانين أصبحت الآن لا تعبر إلا عن قناعات شخصية ولا تعبر عن حقائق وجودية، فالكثير مما يعتقد أنه قانون هو في الحقيقة عبارة عن تصوراتنا نحن عن الكون، فالعلم الحديث لا يتعامل الآن مع قوانين طبيعية، وإنما يتعامل مع قوانين إحصائية تقوم على الاحتمال وإمكان التغير[2].

وحاول بعض الناقدين أن يعتدل قليلًا، فلم ينكر وجود النظام في كل مشاهد الكون، وإنما ادعى بأن كثيرًا من مشاهد الكون منافية للنظام، كحدوث الزلازل والبراكين والأعاصير والأعضاء الزائدة في الإنسان وغير ذلك.

والاعتراض على دليل الإتقان والإحكام بهذه المعاني غير صحيح، بل هو خطأ محض، ويعد انحرافًا عن المنهج العلمي الصحيح.

فإن القول بأن النظام الموجود في العالم ما هو إلا إسقاطات نفسية يبدو مجازفة عقلية رهيبة، لا أساس لها من الصحة، بل هو نوع من المثالية الغارقة، التي تؤول إلى إنكار كل الحقائق الموضوعية، وتحيلها إلى مجرد أوهام يبنيها الإنسان عما حوله، فإذا كانت مشاهد الإتقان التي ندركها بالضرورة العقلية والحسية مجرد إسقاطات أو أحكام ذاتية محضة فلن يبقى شيء في الوجود يمكن أن يكون له حقيقة حتى ذاتية الإنسان نفسه، فإن الشعور بها يمكن أن يكون ـ بناء على ذلك القول ـ مجرد إسقاط نفسي لا حقيقة له.

فإنكار النظام والإتقان المتحقق في الخارج بحجة أنه إسقاط نفسي يقضي على كل المعايير والمناهج العلمية والبحثية، فإذا كان ما نشاهده في الكون من نظام مجرد إسقاط فلماذا البحث في الكون عن القوانين إذن؟! ولماذا يسعى العلماء إلى التنقيب عن أسراره ومجرياته؟! فلو لم يكن لدى العلماء يقين جازم بأن ثمة نظامًا في الكون فكيف يجهدون أنفسهم في البحث عنه؟!

بل إن هذا القول يؤدي إلى السفسطة، ويأتي على كل المعارف الإنسانية

---

(١) الجائزة الكبرى: لماذا الكون مناسب للحياة، بولديفيز (٣٤٩).

(٢) لماذا لست مسيحيًا، رسل، مجلة أنا أفكر (٧/ ٢٢).

بالإفناء، فإذا كان الكون غير منظم فإن الإنسان لا يأمن أن يزرع أرضه ببذر الفصوليا فتخرج له بصلًا، ولا يأمن أن يخرج من بيته فيجد سيارته تحولت إلى حصان، فإذا كان لا نظام له فكل شيء جائز أن يقع.

وأما ما أشار إليه برتراند رسل فإنه غير صحيح، وقد عرضنا له في البحث مرارًا، فإن الاعتماد على النظريات العلمية الحديثة للتشكيك في نظام الكون مشتمل على أخطاء استدلالية عديدة، فاستدلاله ذلك قائم على الخلط بين الموقف الطبيعي والموقف العلمي، وجعْل الموقف الطبيعي خاضعًا للموقف العلمي، وقائم على الانتقاء من النظريات العلمية حيث جعل النظريات الفيزيائية هي المعتبرة في الحكم على نظام الكون، وأعرض عن النظريات الفلكية ونحوها[١].

وأما التشكيك في دليل النظام بدعوى أن بعض ظواهر الكون تتنافى مع ذلك فهو تشكيك باطل؛ لكونه قائمًا على توهم خاطئ، فإن المعترض توهم أنه يشترط في صحة ذلك الدليل أن يثبت الإتقان في كل مشاهد الكون، ولكن ذلك ليس شرطًا، بل يكفي في إقامة دلالته ثبوت الإحكام والإتقان في بعض الكون، فعلى التسليم بأن في الكون أمورًا منافية للنظام، فإن ذلك ليس قادحًا في سلامة الدليل؛ لكون الدليل تقوم دلالته على أصل وجود الإتقان، وليس على كلية الإتقان في الكون.

إن مثل المعترض بذلك الاعتراض مثل رجل دخل إلى مخزن كبير مليء بالمقاعد والطاولات المبعثرة المتراكم بعضها فوق بعض، ثم رجع إلى المخزن بعد شهر فوجد نصف تلك المقاعد والطاولات مرتبا منظما بإتقان، وبعضها ما زال مبعثرًا، فقال له صاحبه: قد دخل رجل إلى هذا المخزن وفعل هذا الترتيب، فأنكر الرجل ذلك؛ بحجة أنه لو وُجِد مرتب حقًّا لقام بترتيب كل المقاعد الموجودة في المخزن، فعدم حصول الترتيب لجميعها يدل على عدم وجود المرتب!!

فالخالق الحكيم قد يترك بعض الأحداث من غير ترتيب لحكمة وغاية يقصدها، فليس صحيحًا أن يقدح في وجود النظام في الكون بوجود بعض هذا النوع من الأحداث.

---

(١) صندوق داورين الأسود (٣٥٨)، والكتاب فيه مناقشة ثرية لهذا الاعتراض.

فالمعترضون بانتقاء الكمال في الكون دخلوا فيما يسميه مايكل بيهي بالتحليل النفسي للمصمم[1]، فمعرفة الأسباب التي تجعل مصممًا ما يفعل كذا أو لا يفعل كذا تكاد تكون مستحيلة، فالعبرة بما وجد من تصميم وليس بما يكنه المصمم في ذاته.

بل إن وجودها دليل قطعي على وجود النظام؛ لأنه لو لم يوجد نظام بالفعل فكيف أمكن لنا أن نعلم عدم النظام في الجانب الآخر؟!

ومع أن إثبات كون الاعتراض على وجود النظام في الكون بدعوى وجود أحداث خارجة عنه قائما على توهم باطل كافٍ في إبطاله إلا أنه يقال زيادة على ذلك: إن ما ذكروه من الشواهد التي زعموا فيها أنها غير خاضعة للإحكام غير صحيح، فإن من أشهر أمثلتهم على ذلك وقوع الزلازل والبراكين والأعاصير، ولكن هذه الأحداث لا تنافي الإتقان؛ لأن المراد بالإتقان والإحكام ضبط نظام الكون وحصول كل شيء فيه في مساره الصحيح، وليس المراد به عدم حدوث الشرور والمصائب للإنسان، فالمؤمنون لا يقولون: إن الكون متقن ومحكم فلا تقع فيه الشرور والمصائب، وإنما يقولون: إن الكون متقن ومحكم فلا يقع فيه شيء بالصدفة العمياء لا هدف له ولا غاية، وهناك فرق كبير بين المعنيين، ولكن الناقدين يخلطون بينهما ولا يعلمون الفرق المؤثر فيما بينهما.

إن مثل المعترض بهذا الاعتراض مثل رجل جاهل دخل إلى مستشفى جميل البنيان، فأبهره ما فيه من الجمال والتصميم، واندهش من جمال غرفه وممراته وأنواره، وأخذ يتجول فيه، وكلما انتقل من مكان إلى مكان ازداد إعجابه به، وفي أثناء تجوله دخل إلى غرفة العمليات، فرأى فيها أدوات القطع والنشر وغيرها من الأدوات التي تحدث الألم، فخرج مسرعًا من المستشفى وهو يصيح بأنه لا خير فيه، ولا جمال؛ لكونه رأى ما في غرفة العمليات، ولا شك أن العقلاء جميعهم سيحكمون عليه بالخطأ؛ لأنه خلط بين الجمال وروعة التصميم وبين وجود الألم.

وأما ما أشار إليه بعضهم من وجود الأعضاء الزائدة في جسم الإنسان، فهذه مجرد دعوى لا حقيقة لها، بل هي في الحقيقة مجازفة متنافية مع العلم،

---

(١) ينظر: المرجع السابق، الصفحة نفسها.

فما ذكروا فيه من الأعضاء بأنه زائد لا فائدة منه أثبت العلم الحديث بأن له فوائد متعددة، وما زال العلم يكشف يوما بعد يوم خطأ الأحكام التي أطلقوها على تلك الأعضاء الزوائد[1].

الاعتراض الثاني: أن الإتقان في الكون لا يحتاج إلى فاعل:

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أن ما في الكون من إتقان لا يستلزم وجود الفاعل المختار؛ لأنه يمكن أن يقع بغير ذلك، فقد يكون وقع بالصدفة المباشرة أو بالصدفة طويلة الأمد.

وقد صرح عدد من الملاحدة بأن الدقة التي نشهدها في الكون يمكن أن تقع بالصدفة المحضة، وفي بيان هذا يقول هكسلي مقررًا إمكان تحقق الانتظام بالصدفة وحدها: «لو جلست ستة من القردة على آلات كاتبة، وظلت تضرب على حروفها بلايين السنين، فلا نستبعد أن نجد في بعض الأوراق الأخيرة التي كتبتها قصيدة من قصائد شكسبير، فكذلك الكون الموجود الآن، إنما وجد نتيجة لعمليات عمياء، ظلت تدور في المادة لبلايين السنين»[2].

وحين أدرك بعضهم بعد ظهور كثير من النماذج الرياضية الحسابية سخافة القول بالصدفة حاول أن يأتي ببدائل أخرى يتخلص فيها من مأزق القول بالصدفة المباشرة، ومن أشهر تلك البدائل فيما يتعلق بالتصميم في الحياة: قضية التطور البيولوجي، يقول ريتشارد دوكنز معلقا على حجة التصميم: «إن داروين الناضج استبعدها بشكل كامل، وربما أنه ليس هناك في التاريخ أي تدمير لطريقة تفكير شائعة كالذي فعله داروين بحجة التصميم؛ ذلك كان أبعد من كل التوقعات، وبفضل داروين لم يعد صحيحا بأن كل الأشياء التي تبدو لنا وكأنها مصممة لا يمكن أن تكون غير ذلك، إن لم تكن فعلًا كذلك»[3]، ثم طفق يبين بأن التطور البيولوجي يمكنه أن يفسر كل التعقيد والتصميم في الكون من غير أن نلجأ إلى افتراض وجود الخالق.

ومن البدائل التي طرحت عن الصدفة المباشرة فيما يتعلق بنشأة الكون:

---

(١) هل يوجد عضو بدون فائدة في جسم الإنسان، أحمد يحيى، مجلة كشف الأقنعة (١٩).

(٢) الإسلام يتحدى، وحيد الدين خان (٧٢).

(٣) وهم الإله، ريتشارد دوكنز (١١٥).

فرضية الأكوان المتعددة، بحيث يفترض أن الوجود مليء بأكوان لا حصر لها ولا عدد، وبالتالي فليس غريبًا أن يظهر من بين تلك الأكوان الكثيرة جدًّا كون متصف بالضبط الدقيق، وفي بيان هذا المعنى يقول ستيفن هوكنج: «إن الضبط الدقيق في قوانين الطبيعة يمكن تفسيره بوجود الأكوان المتعددة، والعديد من الناس على مر العصور قد أرجعوا إلى الله جمال تعقيد الطبيعة التي لم يمكن بها أي تفسير علمي في عصرهم، لكن مع قيام داروين ووالس بشرح كيف أن ما يظهر كتصميم معجز لأشكال الحياة يمكنه أن يظهر دون تدخل أي موجود فوقي، فإن مفهوم تعدد الأكوان يمكنه أن يفسر الضبط الدقيق للقانون الفيزيائي دون حاجة لوجود خالق محسن يقوم بخلق الكون لمصلحتنا»[١].

ويعد هذا الاعتراض من أكثر الاعتراضات تداولًا وانتشارًا بين الناقدين للأديان في العقود المتأخرة، ومع ذلك فهو لا يقل انحرافًا وبطلانًا عن أمثاله من الاعتراضات، وبيان ما فيه من خلل يتبين بالأمور التالية:

- **الأمر الأول**: أن الصدفة في حقيقتها ليست فاعلًا، فلا يوجد شيء في الكون فاعل يحدِث الأشياء ويؤثر فيها يسمى صدفة، فالصدفة ليست مصدرًا لفعل شيء، وإنما هي طريقة لحدوث الحوادث، فمن يقول بالصدفة هو في الحقيقة لا يثبت فاعلًا للشيء وإنما يصف طريقة حدوث الشيء.

فالقول بالصدفة يعني أن الأفعال واقعة بغير فاعل، ولكن بعض الناقدين للأديان يتعامل مع الصدفة على أنها كيان وجودي يؤثر في الأفعال ويحدد مساراتها، وهذا تخليط في الحقائق واضطراب في المفاهيم.

- **الأمر الثاني**: أن القول بالصدفة مجرد دعوى فارغة لا يمكن إقامة البرهان عليها البتة، وفضلًا عن ذلك فإن العلماء أقاموا حسابات رياضية عديدة وبصيغ مختلفة بأن حدوث الكون بالصدفة مجرد فرض عقلي لا يمكن تحققه في الوجود بحال.

وقد أقر عدد من المنكرين لوجود الله بأن القول بالصدفة المباشرة سخافة عقلية لا يمكن قبولها، وفي هذا المعنى يقول ريتشارد دوكنز بعد ذكره لبعض

---

(١) التصميم العظيم، ستيفن هوكنج (١٩٨)، وانظر منه: (١٨٣)، وانظر أقوالا أخرى في الاعتماد على قضية الأكوان المتعددة: العلم ودليل التصميم، مايكل بيهي وآخرون (٧١).

مظاهر التعقيد في الكون: «لكن الحلان المرشحان للمعضلة ليسا التصميم والصدفة كما هو شائع، بل التصميم والانتخاب الطبيعي، الصدفة ليست حلًّا؛ نظرًا لكبر قيمة اللااحتمالية التي نراها في الكائنات الحية، وليس هناك من عالم أحياء يمتلك كامل قواه العقلية يقترحها، والتصميم ليس حلًّا حقيقيا أيضًا كما سنراه لاحقًا»[1]، ووصف كلًّا من حل الصدفة والتصميم الذكي بأنهما: «حلان فاشلان لتلك اللااحتمالية المنطقية»[2].

• **الأمر الثالث**: أما البدائل التي ذكرها الملحدون الجدد عن الصدفة المباشرة، فهي في الحقيقة ترجع إلى معنى الصدفة، ولكن مع إضافة طول الزمن وكثرة العدد، فحقيقة قولهم أن الإتقان المعقد في الكون والإحكام المبهر في أحداثه ومشاهده لا فاعل له، بل هو واقع بدون فاعل بسبب كثرة الفرص التي توفرت بطول الزمن وسعة المكان.

ومع ذلك فهذا الحل لا يخرج الملاحدة الجدد من المأزق الذي حل بهم؛ لأن الحسابات الرياضية التي قام بها المختصون لم تثبت استحالة وجود النظام في الكون بضربة عشوائية بالصدفة فقط، وإنما أثبتت مع ذلك أن عمر الكون وما فيه من طاقة وذرات لا يمكن أن يتناسب أبدًا مع الأرقام الهائلة التي يتطلبها حدوث بعض أجزاء الكون بالصدفة.

فدليلهم المبطل للصدفة القائم على الحسابات الرياضية مركب من عدة أمور: من ضخامة الأرقام، ومن أن عمر الكون وطاقته لا يمكن أن يتحقق فيه ما تتطلبه تلك الأرقام.

ولكن الملحدين الجدد يعرضون عن المكون الثاني، وهو استحالة أن تكون طاقة الكون وعمره وافية بما يحتاجه حدوث الإتقان بالصدفة، وطفقوا يصورون لأتباعهم بأن المشكلة في تلك الحسابات الرياضية منحصرة في ضخامة أرقامها، وأن هذه الضخامة تحل بافتراض طول المدة التي تتكرر فيها الصدفة وتتعدد الأمكنة التي تقع فيها.

وهذا تزييف للحقائق وتحريف للدلائل، فالمؤمنون لا يقولون: إن

---

(١) وهم الإله (١٢١).

(٢) المرجع السابق (١٢٢).

الحسابات الرياضية أثبتت لنا أرقامًا هائلة فقط، وإنما يقولون: إنها أثبتت لنا أرقامًا هائلة لا يمكن لعمر الكون ولا طاقته أن تتناسب معها البتة، فلماذا أعرضوا عن القيد الثاني؟!

الأمر الرابع: مع أن قول القائلين بالصدفة المباشرة أو البطيئة مخالف لبدهيات العقل والحسابات الرياضية، فإن أتباعه يخلطون بين الصدفة المحضة التي تمثل العدم المحض، وبين الصدفة المبنية على ترتيب سابق، فيتحدثون عن أن القردة مثلا تستطيع من خلال كثرة الضربات الشعوائية على أزرار لوحة المفاتيح إخراج شيء منظم، ويجعلون ذلك من باب الصدفة المحضة التي مثل العدم المحض، ولكن الأمر ليس كذلك، فإن لوحة المفاتيح وتحديد الأزرار فيها وتقسيمها تتضمن ترتيبًا معينًا وتنظيمًا مسبقا، فلا يزال السؤال العقلي قائمًا: من الذي أحدث ذلك الترتيب وقام بذلك التنظيم؟!

وكذلك من يقول: إن الإتقان في الكون حصل بالتطور البطيء وبالأكوان المتعددة، ويجعل ذلك من قبيل الصدفة المحضة العدمية، فإن قولهم مبني على خلط بين الأمور، فإن الأمر ليس كما ذكروا، فالمادة التي جاءت منها تلك التطورات والأكوان والروح التي دفعت تلك القوانين للعمل، وغير ذلك تشتمل على نوع من التنظيم وتتطلب فاعلا بالضرورة، ولكنهم يقفزون ذلك كله، ويصورون لأبتاعهم أنهم يتحدثون عن الصدفة المحضة.

وقد ذكر الأستاذ محمود عباس العقاد مثالًا يضربه الماديون القائلون بالصدفة فقال: «فمن أقوالهم أن المصادفة وحدها كافية لتفسير كل نظام ملحوظ في الكائنات الأرضية، وضربوا لذلك مثلًا صندوقًا من الحروف الأبجدية يعاد تنضيده مئات المرات وألوف المرات وملايين المرات على امتداد الزمان الذي لا تحصره السنون ولا القرون، فلا مانع أن تسفر هذه التنضيدات في مرة من المرات عن إلياذة هوميروس أو قصيدة من الشعر المنظوم والكلم المفهوم، ولا عمل في اتفاق حروفها على هذه الصورة لغير المصادفة الواحدة التي تعرض بين ملايين الملايين من المصادفات.

وهذا الكون المادي في اضطرابه الْمُشتت الذي تعرض له جميع المصادفات الممكنة في العقول، فلا مانع في العقل أن تسفر مصادفة منها عن نظام كهذا النظام وتكوين كهذا التكوين في عالم الجماد أو في عالم الحياة».

ثم علق عليه تعليقًا منهجيًا قاصمًا، كشف فيه عن مكمن المغالطة المنطقية التي وقعت فيه وعن الانحراف التركيبي الذي قام عليه فقال: «وهذا المثل نفسه ينقُض دعوى قائليه ويستلزم فرضًا غير فروض الْمُصادفات التي تتكرر على جميع الأشكال والأحوال... فقد فاتهم أنهم قدموا الفرض بوجود الحروف المتناسبة التي ترتبط بعلاقة اللفظ وينشأ منها الكلام المفهوم، فإن وجدت الفاء والياء واللام والسين والواو مثلًا لا يكون قبل وجود كلمة أو كلمات تشتمل على هذه الحروف، فمن أين لهم أن أجزاء المادة المتماثلة تربط بينها علاقة التشاكل أو التشكيل على منوال العلاقة التي بين الحروف الأبجدية؟! ومن أين للمادة هذا التنويع في الأجزاء؟! ومن أين لهذا التنويع أن تكون فيه قابلية الاتحاد على شكل مفهوم؟!

وفاتهم كذلك أنهم قدموا الفرض بوجود القوة التي تتولى التنسيق والتنضيد، وليس من اللازم عقلًا أن تُوجد هذه القوة بين الحروف، وأن يكون وجودها مُوافقًا للجمع والتنضيد، وليس موافقًا للبعثرة والتفريق.

وفاتهم مع هذا وذاك أنهم فرضوا في هذه القوة الجامعة أنها تعيد هذا وذاك، وأنهم فرضوا في هذه القوة الجامعة أنها تعيد تنسيق الحروف على كل احتمال كأنها تعرف بداءة كيف تكون جميع الاحتمالات، فلم تستنفد هذه القوة جميع الاحتمالات إلى آخرها، ولا تتخبط في بعضها قبل انتهائها، ثم تعيدها وتعيدها أو تكررها بشيء من الاستئناف وشيء من التجديد في جميع المرات إلى غير انتهاء؟!

وفاتهم ـ عدا ما تقدم ـ أن الوصول إلى تنضيدة مفهومة منظومة لا يستلزم الوقوف عندها وتماسك الأجزاء عليها، فلماذا تماسك النظام في الكون بعد أن وجد بالمصادفة والاتفاق، ولم يسرع إليه الخلل وتنجم فيه الفوضى قبل أن ينتظم على نحو من الأنحاء؟! وما الذي قرره وأمضاه وجعله مُفضلًا على الخلل والفوضى وهما مثله ونظيره في كل احتمال؟!...

إن قبول فكرة الله أيسر من قبول هذه الأوهام ومن التعسف في إقامة هذه الحدود، وآخر من يجوز لهُم هذا التطوح في تلك الأوهام والفروض هم أولئك الماديون الذين يُبطلونَ كل شيءٍ غير الحس والتجربة والاستقراء، فإنهم إذا

دخلوا في عالم الغيب والإيمان سقط مذهبهم كله من تحتهم وهم لا يشعُرون»[1].

● **الأمر الخامس**: أما الاعتماد على فرضية الأكوان المتعددة، فإن الملاحدة الجدد يتشبثون بها بقوة، فهذه الفرضية كما يقول نيل مانسون: «هي الملاذ الأخير بالنسبة للملحد البائس»[2]، ومع ذلك فإنه لا يصح بحال الاعتماد عليها في دعوى الاستغناء عن الاحتياج إلى الخالق؛ لأنها ما زالت فرضًا عقليًّا محضًا، وما هي إلا مجرد تخمين ذهني لم يصل درجة النظرية العلمية بعد؛ ولأجل هذا فقد هاجمها عدد غير قليل من العلماء، وكثير منهم ليسوا من أتباع الأديان، بل بعضهم من الملاحدة المنكرين لوجود الله[3].

يقول بول ديفيز: «كان الهجوم على فكرة الكون المتعدد عنيفا، واستخدم العلماء المتميزون والمعلقون كلمات مثل: خيال وجرثومة ومفلس عقليًّا أثناء شجبهم لها، ويجد بول شتاينهارت ـ أستاذ كرسي ألبرت أينشتاين في جماعة برنستون ـ الفكرة كريهة بكاملها، بحيث إنه ببساطة أغلق عقله عنها، وقد صرح عن ذلك بقوله: «إن هذه الفكرة خطيرة، بحيث إنني ببساطة لا أرغب حتى في مجرد التفكير فيها»[4].

وفضلًا عن أن فكرة الأكوان المتعددة ما زالت تخمينًا وفرضًا عقليًّا محضًا، فإنه لا يمكن اختبارها ولا التحقق من صدقها بالمنهج العلمي التجريبي القائم على الملاحظة، وفي بيان ذلك يقول بول ديفيز: «إن الادعاء بأن كوننا ترافق مع عدد لا يحصى من الأكوان الأخرى يبدو من المستحيل اختباره»[5].

وهذه الاستحالة فضلًا عن أنها تستلزم عدم إمكان صحة الفرضية، فإن اعتماد الملاحدة عليها يوقعهم في التناقض المنهجي، فإنهم كثيرًا ما يعيبون على أتباع الأديان بأنهم يؤمنون بأمور لا يدل عليها المنهج العلمي ولا يمكنه التحقق منها، وها هم أولاء في هذه الفرضية يقعون فيما انتقدوا به غيرهم!!

---

(١) الله، عباس محمود العقاد (٢١٣ ـ ٢١٥).
(٢) الجائزة الكبرى: لماذا الكون مناسب للحياة، بول ديفيز (٣٥٤).
(٣) انظر: المرجع السابق (٢٣١).
(٤) المرجع السابق (٢٧٦).
(٥) المرجع السابق (٢٣٤)، وانظر منه (٣٥٣).

يقول العالم اللاهوتي جون بولكينغهورن: «الناس يحاولون تمرير قصة العوالم المتعددة باعتمادهم تعابير ومصطلحات علمية زائفة، ولكن هذا هو العلم الملفق، فاحتمال وجود عدة عوالم تحكم فيها قوانين وظروف مختلفة ليس سوى مجرد تخمين ماورائي»[1].

ويقول مايكل بيهي: «رغم الابتكار الواضح فيها إلا أنها تعاني صعوبات جوهرية، فليس لدينا أي دليل على وجود كون آخر غير كوننا، بالإضافة إلى أن العوالم الممكنة بحكم تعريفها لا يمكن الوصول إليها، فلا دليل على وجودها»[2].

ونقل مايكل بيهي عن كليفورد لونجلي أنه قال: «استخدام فرضية الأكوان المتعددة لنتجنب أطروحة التصميم الإلٰهي كثيرًا ما تكون دفاعًا استثنائيًّا ويأسًا ميتافيزيقيًّا»[3].

ولذلك أشار وليم لين كريغ إلى أن «التسليم بوجود مصمم كوني لتفسير عالمنا يبقى أبسط من التسليم بوجود مجموعة لا محدودة من العوالم المستنبطة والمصنعة، والتي تطلبها فرضية عوالم كثيرة؛ لذا يجب تفضيل فرضية التصميم»[4]، ويقول جون لينكس: «الإيمان بالله يبدو الخيار الأكثر عقلانية مطلقًا عندما يكون البديل هو الإيمان بأن كل كون آخر محتمل الوجود يوجد حقًّا!!»[5].

ثم على التسليم بوجود الأكوان المتعددة، فإنها لا تدل على استغناء الكون عن الاحتياج إلى الخالق الذي يضبط قوانينه ويحكم أحداثه، وهي لا تجيب على كل الأسئلة المتعلقة بإتقان الكون وإحكامه، من قبيل: لماذا كان هذا التعدد بالذات؟! ولماذا كان بهذه الصورة دون غيرها؟! وما الآلية التي أثرت في هذه الأكوان المتعددة؟! وغيرها من الأسئلة، ولأجل هذا علق بول ديفيز على هذه

---

(١) من صنع الله، تحرير رافي زكراياس (٧٦).
(٢) العلم ودليل التصميم في الكون، مايكل بيهي وآخرون (٧٢).
(٣) المرجع السابق (٧٥)، وانظر أقوالا أخرى في نقد فرضية الأكوان المتعددة: أقوى براهين جون لينكس، جمع أحمد حسن (١٣٠، ١٣١).
(٤) من صنع الله، تحرير رافي زكراياس (٧٧).
(٥) أقوى براهين جون لينكس (١٣٠).

الفرضية بقوله: «إن نموذج الكون المتعدد الشائعة تقوم فقط بنقل المشكلة من مكان إلى آخر، ترفعها درجة في المستوى من كون إلى الأكوان المتعددة»[١].

وفضلًا عن هذه الإشكالية فإن فرضية الأكوان المتعددة تؤدي إلى نتائج فيزيائية كارثية على طبيعة الوجود، وتؤول إلى إفساد المنهج العلمي والتفكير العقلي عند الإنسان، وقد شرح هذه الآثار العالم الفيزيائي المعاصر بول ديفيز بطريقة فيزيائية متخصصة[٢].

الاعتراض الثالث: الاعتماد على المبدأ الأنثروبي الصغير في إبطال دلالة الإتقان:

يعرض المبدأ الأنثروبي الصغير بعدد من الصيغ، من أشهرها: أن الكون مصمم بدقة مناسبة لوجود الحياة فيه، فلولا أن الكون مبني بشكل دقيق لما كنا نحن البشر موجودين لندرك إتقانه ونتحدث عنه، فلن نكون موجودين لو كان الكون غير صالح لوجودنا، فالكون متقن لأننا موجودون فيه، فلا مسوغ إذن لنجعل تصميم الكون دليلا على وجود مصمم؛ لأن احتمال وجودنا في هذا الكون يقيني[٣].

ولكن الاعتماد على هذا المبدأ في إبطال دلالة التصميم على ضرورة وجود الخالق غير صحيح؛ لأن الاستدلال به قائم على الخلط بين الحديث عن الشيء نفسه وبين الحديث عن سببه، فجعلوا حالة الكون المتقنة والمناسبة لحياة الإنسان جوهر الدليل ولبّه، وهذا تحريف لحقيقة دليل التصميم، فنحن لا نقول: لماذا الكون متقن ومناسب للحياة؟ وإنما نقول: من الذي جعل الكون متقنًا ومناسبًا للحياة؟ فدليل التصميم قائم على سبب التصميم وليس على حالة التصميم ذاتها.

وقد أبطل الفيلسوف جون ليزلي الاعتماد على المبدأ الأنثروبي بمثال مشهور جدًّا، حاصله: أن المجرم لو أطلقت عليه فرقة من الجنود مدربين على الرمي، معهم خمسون بندقية، كلهم يرمي عليه من مكان قريب جدًّا منه، فلم

---

(١) الجائزة الكبرى: لماذا الكون مناسب للحياة، بول ديفيز (٢٧٦)، وانظر منه (٢٨٣).

(٢) انظر المرجع السابق (٢٥٣ ـ ٢٥٤).

(٣) انظر في الإشارة إلى هذا المبدأ: وهم الإله، ريتشارد دوكنز (١٣٦، ١٣٩)، وانظر في شرحه وبيان ما فيه من خلل: العلم ودليل التصميم، مايكل بيهي وآخرون (٦٨)، والعلم ووجود الله، هل قتل العلم الإيمان بوجود الله؟ جون لينكس (١٢٧).

يصبه أحد منهم، فإنه لا يصح لذلك المجرم أن يتفاجأ بأنه لم يمت؛ لأن هذا شيء طبيعي جدًّا، فلو أصابه أحد منهم برصاصة لما بقي على قيد الحياة حتى يتفاجأ، وإنما الأمر الذي يجب عليه أن يتفاجأ منه بشدة هو لماذا لم يصبه أحد منهم مع أن كل الشروط متوفرة فيهم؟! فهذا الأمر هو الشيء الغريب الذي يحتاج إلى تفسير بالفعل[1].

فكذلك الحال في تصميم الكون، فإذا وجد الناس كوكبًا مصممًا للحياة والعيش فلا يصح أن يتفاجؤوا بأنهم وجدوا في هذا الكوكب؛ لأنهم وجدوا فيه حقًّا، وإنما الأمر الذي يحتاج إلى تفسير هو: لماذا وجدوا في هذا الكوكب فقط؟! ولماذا كان هذا الكون دون غيره من الكواكب مناسبًا للعيش فيه؟!

ولكن المعتمدين على المبدأ الأنثروبي قلبوا المعادلة، فصوروا للناس بأن المهم هو كوننا ووجودنا في كوكب مصمم فحسب، والحقيقة أن البحث لا ينتهي عند هذا الحد، وإنما هناك شيء آخر لا بد من إثارته وهو: لماذا كنا في هذا الكوكب دونه غيره؟! ولماذا كان هذا الكوكب مناسبا دونه غيره؟!

فدلالة وجودنا على كوكب الأرض المصمم بإتقان مناسب للحياة يدل دلالة ضرورية على وجود فاعل مخصص لذلك.

الاعتراض الرابع: إنكار دلالة الإتقان على ضرورة الاحتياج إلى الخالق:

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أن دليل الإتقان لا يمكنه إثبات ضرورة الاحتياج إلى الخالق؛ لكونه قائمًا على قياس ما يحدث في الكون عن أفعال الإنسان المتقنة، فينطلق من أنه إذا كانت أفعال الإنسان المتقنة لا بد لها من فاعل مختار مريد، فإن الأفعال الواقعة في الوجود لا بد من أن تكون كذلك.

وهذا قياس خاطئ قاصر؛ لأننا نرى كيف يصنع الإنسان أفعالًا، فنشاهد كيف يصنع الإنسان السيارة والقطار الطائرة، ولكننا لم نر كيف تصنع أحداث الكون، ولا كيف نظم، فلا يحق أن نحكم بأن العالم الوجودي لا بد له من مصمم بناء على إدراكنا للعالم الحسي الإنساني لكون العالم مجهولًا لنا.

وأول من أثار هذا الاعتراض ديفيد هيوم، فإنه خصص في محاورته

(١) انظر: أقوى براهين جون لينكس، جمع أحد حسن (٢٥٥).

الرمزية ـ التي سماها: «محاورات في الدين الطبيعي» ـ جزءًا كبيرا للنقاش حول دليل الإتقان والتصميم، وذكر على لسان فيلون ـ وهو الشخصية التي تمثل رأي هيوم في هذه المحاورة ـ أن هذه الحجة قائمة على قياس ما في الكون من أحداث في ضرورة الاحتياج إلى الفاعل على ما نشاهده من أفعال الإنسان، وذكر على لسان فيلون بأن منهج الاستدلال الذي يعتمد عليه المستدل بهذه الحجة «هو أن المعلومات المتماثلة تنشأ من علل متماثلة»[١].

ويقول على لسان فيلون مخاطبًا كليانش ـ وهو شخصية رمزية تمثل الفيلسوف المؤمن ـ: «هو يقول: إن العالم يشبه أعمال الابتداع البشري، ومن ثم فعله يلزم أيضًا أن تشبه علة الأخير»[٢]، ويقول على لسان فيلون: «ويتطلب تأكيد هذا الاستدلال أن تكون لنا تجربة عن أصل العوالم، وليس يكفي أننا رأينا سفنًا ومدنًا تنشأ من الفن والابتكار البشري»[٣].

ويصرح بأنه لا يصح لنا قياس أحداث العالم على أفعال الإنسان، وأنه لا بد لنا من دليل من التجربة المباشرة، فيقول على لسان فيلون مخاطبًا كليانش: «هل يمكنك أن تدعي إظهار أي تشابه كهذا بين بناء منزل وتكوين عالَم؟! هل حدث لك أن رأيت في الطبيعة حالة تشبه أي ترتيب للعناصر؟! هل حدث أن صبغت العوالم تحت بصرك؟! وهل أتيح لك أن تلاحظ تقدم الظاهر بأسره من أول تبدل للنظام إلى تمامه النهائي؟! إذا كان قد تهيأ هذا فارِو لنا تجربتك وسق لنا نظرتك»[٤].

وانتهى هيوم إلى أنه لا يصح لنا الاعتماد على ما نشاهده من أحداث الكون المتقنة في الاستدلال على وجود الخالق؛ لأنه استدلال قائم على قياس باطل، فالاستدلال بدليل الإتقان على وجود الخالق إذن غير صحيح.

وقد انتشر هذا الاعتراض وتوسع تداوله بين الناقدين للأديان كثيرًا، وتنوعت مواطن اعتمادهم عليه، فتارة يعتمدون عليه في نقد دليل الخلق

---

(١) محاورات في الدين الطبيعي (٧٧).

(٢) المرجع السابق (٨٣).

(٣) المرجع السابق (٤٥).

(٤) المرجع السابق (٤٧).

والإيجاد، وتارة يعتمدون عليه في الاعتراض على دليل الإتقان والحكمة[1].

وهذا الاعتراض خاطئ؛ لكونه قائمًا على أن مبدأ السببية مبدأ تجريبي استقرائي، يؤخذ من تتبع مجريات الأحداث، وهذا التصور بناه هيوم على مذهبه الحسي التجريبي، الذي يجعل مصادر المعرفة الإنسانية منحصرة في المعطيات الحسية، وقد ذكر ذلك هيوم على لسان فيلون[2].

وهذا الأساس باطل، وقد سبق في أثناء البحث مناقشة مطولة لحقيقته ومقتضياته ومستنداته، وكشفنا عما في ذلك كله من الخطأ والانحراف عن مسارات المعرفة الصحيحة والاستدلال المستقيم.

فإن مبدأ السببية ليس معتمدًا على الحس والاستقراء للوقائع الجزئية، وإنما هو مبدأ عقلي بدهي يستند إلى الضرورة العقلية اليقينية، فالناس لا يحكمون على التصميم الذي يرونه في أفعال البشر لكونهم استنتجوا ذلك عن طريق النظر المباشر والاستقراء لما يقومون به، وإنما حكموا بذلك لأن لديهم قانونا كليًا بدهيًا يقتضي بأنه لا يمكن أن يوجد فعل ما ـ سواء شاهده الإنسان بنفسه أو لم يشاهده ـ إلا ولا بد أن يكون له فاعل وسبب.

وبناءً عليه فإن اعتقاد العقلاء بأن كل حادث محكم ومتقن في هذا الكون له محدث ـ سواء كان من أفعال الناس أو من غير أفعالهم ـ ليس قائمًا على قياس أحداث الطبيعة على أفعال الإنسان، وإنما هو قائم على تعميم المبدأ العقلي الكلي على جميع ما يشمله من الأفراد الخارجية، وهناك فرق كبير بين تعميم الحكم العام على أفراده، وبين نقل الحكم من نوع إلى نوع عن طريق القياس.

ولكن هيوم وأتباعه غفلوا عن هذه الحقيقة، وتوهموا أن مبدأ السببية قائم على الاستقراء الحسي للجزئيات، وحين وجدوا أنهم لا يمكنهم مشاهدة كيف صممت أحداث الكون، انتهوا إلى أن ما يرونه من ضرورة وجود المصمم في أفعال البشر لا يقتضي ضرورة وجود المصمم في أحداث الكون، وهذا غلط ظاهر في فهم المبادئ العقلية وكيفية بنائها.

---

(١) انظر: سفينة وطيارة ونظام وصدفة، مجلة أنا أفكر (١٠/ ٣٣).

(٢) انظر: محاورات في الدين الطبيعي، ديفيد هيوم (٣٨).

فظهر من خلال الكلام السابق أن اعتراض هيوم على دليل الإتقان والإحكام خطأ من جهتين: **الأولى**: من جهة الأصل الفلسفي الذي انطلق منه، **والثانية**: من جهة التصور الخاطئ لمبدأ السببية وطبيعته[١].

الاعتراض الخامس: الادعاء بأن الكون صمم نفسه بنفسه:

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أن الكون هو المصمم لذاته، إما عن طريق القوانين الطبيعية الكامنة فيه، وإما بآلية فيزيائية أخرى لم نعلم بها حتى الآن[٢].

وقد تعرض عدد من علماء الفيزياء لهذا الاعتراض، وأثبتوا أن الكون لا يمكن أن يصحح نفسه بنفسه، وأكدوا أن هذه الدعوى لا تحل كل الإشكاليات المتعلقة بنشأة الكون، وإنما توقع في أنواع إشكالية لا حصر لها، ويعلق بول ديفيز على هذه الفرضية قائلًا: «لكنها تترك الكثير بدون تفسير، على سبيل المثال قوانين الفيزياء؛ ولهذا فهي تعجز عن تقديم جواب كامل للسؤال: كيف وجد الكون؟!»[٣]، ويقول: «لا زلنا نصادف مشكلة القاعدة، ما الذي يقرر أية أكوان عرضية نفخت فيها النار؟!»[٤].

ومعنى هذا الكلام أن القول بأن الكون هو الذي صمم نفسه بنفسه يتطلب الجواب على سؤال: من الذي حدد تلك القوانين بالصفة التي هي عليها؟! ومن الذي بث فيها الحركة والعمل والفاعلية؟! ولماذا كانت قوانين الطبيعة مناسبة للحياة بالصورة التي نعرفها؟! وكل هذه الأسئلة وغيرها لا يمكن الإجابة عليها من خلال الزعم بأن الكون هو الذي أتقن نفسه وصحح أحداثه بذاته.

ومما يبطل القول بأن الكون هو الذي صمم نفسه بنفسه أن طبيعة الضبط الدقيق في الكون ودقة الإحكام فيه تتطلب أن يكون الكون مدركا لنفسه، بل تتطلب أن يكون لديه وعي بأنه مدرك لنفسه، وهذه منزلة متقدمة من التعقل، لا

---

(١) انظر في نقد اعتراض هيوم: صندوق داروين الأسود، مايكل بيهي (٣٤٩)، وأقوى براهين جون لينكس، جمع أحمد حسن (٢٧٢).

(٢) انظر: الجائزة الكبرى: لماذا الكون مناسب للحياة، بول ديفيز (٣٣٥)، ومحاورات في الدين الطبيعي، هيوم (٨٨).

(٣) الجائزة الكبرى: لماذا الكون مناسب للحياة (٣٣٨).

(٤) المرجع السابق (٣٩)، وانظر منه (٣٥٦).

يمكن أن تتحقق في المادة الصماء العمياء التي لا إرادة لها ولا هدف ولا قصد، وفي بيان هذا المعنى يقول بول ديفيز: «كوننا يمتلك قوانين وحالات لا تسمح بتمثيل ذاتي فقط، وإنما تسمح بوعي ذاتي أيضًا، لقد أكد كتاب قواعد الكون بملاءمته للحياة وبتسهيله ظهور الوعي في النهاية أن الكون لم يبن وعيه الذاتي فقط، فقد بنى المخطط الكوني أيضًا فهما بالمخطط الكوني... يبدو من الواضح أن كونًا لا يمكنه أن يخلق ذاته وأن يفسرها بدون أن يفهمها أيضًا... ومن الواضح أن الكون لا يمكن أن يكون مفسرًا ذاتيًّا بدون أن يمتلك القدرة على تفسير ذاته، وإذا كان لا بد من تفسير كامل للكون كدارة، فيتوجب على الكون أن يعلم وأن يفهم القوانين المسؤول عنها من أجل خلق هذه القوانين»[1].

وهذه المعاني كلها راجعة إلى أن المعدوم لا يمكن أن يكوِّن نفسه؛ لكوْن فاقد الشيء لا يمكن أن يعطيه، فكذلك الحال في أن من كان فاقدا للإتقان والإحكام لا يمكن أن يعطيه لنفسه ولا لغيره.

الاعتراض السادس: الادعاء بأن دليل الإحكام والإتقان لا يُعيّن الإلٰه:

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أن غاية ما يدل عليه دليل الإتقان والإحكام وجود فاعل لهذا الكون، ولكنه لا يحدد ماهية ذلك الفاعل ولا صفته ولا طبيعته.

ومن أول من أثار هذا الاعتراض الفيلسوف الألماني كانت، فإنه ذكر أن دليل الإحكام لا يدل إلا على ضرورة وجود مهندس فقط، ولا يحدد صفة الإلٰه المعبود، ثم تتابع الناقدون على إثارته في كل حين[2].

ولكن هذا الاعتراض غير قادح البتة في دليل الإحكام والإتقان؛ وذلك لأمور:

• **الأمر الأول**: أن أصل الاختلاف مع الملحدين إنما هو في إثبات احتياج الكون إلى خالق وضرورة وجود الخالق من حيث هو، فهذا المعنى هو محل البحث الحقيقي مع الملاحدة ونقطته الأولى ومركزه الأساسي، وهذا القدر من

---

(١) المرجع السابق (٣٤٠ ـ ٣٤٢).

(٢) انظر: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل (٣/ ٣٢٢).

الإثبات يدل عليه دليل الإحكام والإتقان دلالة ظاهرة قطعية لا لبس فيها.

فالملحد المنكر لوجود الله أو المتشكك في وجوده يدعي أنه لا يوجد دليل يثبت أن الكون مفتقر إلى خالق وأن وجود الخالق غير ضروري، ودليل الإتقان والإحكام ينقض هذه الدعوى من أصولها ويثبت نقيضها، وهذا قدر كافٍ في إثبات الدعوى.

• **الأمر الثاني**: أنا لا نسلم بأن ذلك الدليل لا يعين صفة الإله، بل هو في الحقيقة يدل دلالة ضرورية على صفات متعددة من صفات الخالق، فهو يدل بالضرورة على صفة الحياة؛ إذ الخلق لا يمكن أن يحدث من ميت أبدا، ويدل بالضرورة على صفة العلم؛ لأن العقل لا يتصور أن الخلق المتقن والفعل الحكم المبهر يمكن أن يقع مع الجهل، ويدل بالضرورة على صفة الإرادة والمشيئة؛ فإن العقل السليم لا يتصور أن التصميم الموجود في الخلق وروعة الإبداع فيه والاختصاصات التي خص بها كل موجود يمكن أن تتحقق من غير وجود إرادة ومشيئة، ويدل بالضرورة على صفة القدرة التامة؛ فإن العقل لا يتصور أن صنع هذا الكون الفسيح بمجراته العظيمة ونجومه وكواكبه الكبيرة يمكن أن يقع مع العجز، ويدل بالضرورة على صفة الحكمة، فإن مظاهر الحسن في هذا الكون ووضع كل جزء منه في موضعه المناسب له لا يمكن أن يقع مع الطيش وفقدان الحكمة والهدف والغاية.

• **الأمر الثالث**: أن المؤمنين لا يعتمدون على دليل واحد في إيمانهم بوجود الله وثبوت صفات الكمال له، وإنما إيمانهم قائم على حزمة متعددة من الأدلة، تتضافر فيما بينها في تأسيس اعتقادهم في خالقهم ومعبودهم، وبعض تلك الأدلة يدل على قدر من اعتقاداتهم وبعضها يدل على قدر آخر يكمل غيره.

ولكن الناقدين أعرضوا عن هذه الحقيقة المركبة لأدلة المؤمنين، وطفقوا يتعاملون مع اعتقاداهم في خالقهم على أنه ليس لهم فيه إلا دليل واحد فقط.

الاعتراض السابع: الادعاء بأنه لا يدل على توحيد الخالق:

تقوم حقيقة هذه الدعوى على أن دليل الإتقان والإحكام لا يدل على اعتقاد أتباع الأديان الإبراهيمية بأن خالق الكون إله واحد، فما الذي يمنع أن يكون من

قام بتصميم الكون آلهة متعددة، اشتركوا جميعا في ضبط قوانينه وإحكام مساراته؟![1].

ومع التسليم بكون دليل الإتقان والإحكام لا يدل بنفسه على أن خالق الكون ومتقنه إلٰه واحد، فإن ذلك ليس قادحًا في دلالته ولا في قوته وتماسكه؛ لأن المؤمنين لم يقيموه من حيث الأصل إلا لإثبات وجود الله وضرورة احتياج الكون إلى خالق مبدع مريد حكيم، وهذا القدر يتحقق بدليل الإتقان والإحكام، وأما ما زاد على ذلك من أن خالق الكون لا بد أن يكون واحدًا فهناك أدلة أخرى تدل عليه عند المؤمنين.

ولكن الإشكال المنهجي لدى الناقدين للأديان أنهم يتعاملون مع اعتقاد المؤمنين وكأنه ليس لديهم إلا دليل واحد فقط يبنون عليه جميع اعتقاداتهم، وهذا غير صحيح، فالمادة الاستدلالية عند المؤمنين مادة مركبة من أدلة متعددة تتضافر فيما بينها في الدلالة على كل مكونات اعتقادهم في خالقهم ومعبودهم.

الاعتراض الثامن: الادعاء بأن دليل الإحكام والإتقان لا يدل إلا على نقص الإلٰه:

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أن الاعتماد على دليل الإحكام والإتقان يدل بالضرورة على نقص الخالق؛ لأن الكون ناقص، وفيه عيوب كثيرة، وهذا يدل على نقص مصممه؛ لأنه لو كان كاملا لصنع تصميمًا كاملًا.

ومن أول من أثار هذا الاعتراض الفيلسوف الإنجليزي ديفيد هيوم، فقد ذكر على لسان فيلون أنه إذا كان الكون دليلا على وجود الخالق وعلى علمه ومشيئته فإنه يجب أن يدل على أن الخالق ناقص؛ لأن ما نتج عن فعله ناقص![2].

وقريب من هذا المعنى ما ذكره على لسان فيلون من أن العلة يجب أن تكون متناسبة مع المعلول، والعالم متناه في حجمه وزمنه، فلو كان معلولًا للخالق لوجب أن يكون الخالق متناهيًا أيضًا[3].

---

(١) انظر: محاورات في الدين الطبيعي، ديفيد هيوم (٧١)، والجائزة الكبرى: لماذا الكون مناسب للحياة، بول ديفيز (٣٥٥).

(٢) انظر: محاورات في الدين الطبيعي (٧٠، ٧٣)، وانظر: مجلة أنا أفكر (١٠/ ٣٣).

(٣) انظر: المرجع السابق (٦٩).

وهذا الاعتراض غير صحيح؛ فهو قائم على الخلط بين معنى الإتقان والإحكام وبين معنى الشر والألم، فليس المراد من الإتقان والإحكام أن لا يقع في الكون شيء من الشرور والآلام، وإنما المراد به أن كل شيء في الكون قدر بتقدير هو الأنسب لما يتعلق به من مصالح ومنافع، وأن قوانين الكون التي تحكم أحداثه ضبطت ضبطا دقيقا محكما، وهذا المعنى لا يتنافى مع وجود الشرور والآلام، بل هي في الحقيقة مندرجة ضمن الإتقان وتعد جزءًا أساسيا منه.

ثم إنه ليس في العقل ما يدل على أنه لا بد أن تكون علاقة طردية بين كمال الصانع وكمال ما يصنعه، فإن العالم المتقن من البشر ـ ولله المثل الأعلى ـ قد يصنع بعض الآلات ويجعل فيها نقصًا وخللًا لحكمة يريدها، ولا يصح في العقل أن يجعل ذلك دليلًا على نقص علمه وقدرته، فالخالق لكماله وعزته وجبروته على كل شيء وحكمته الواسعة البالغة يمكن أن يخلق خلقا ناقصا لحكمة وغاية يعلمها.

ولكن المعترضين بذلك الاعتراض ألغوا كل الاحتمالات العقلية القريبة، ولم يبقوا إلا على احتمال واحد فقط، وهو أن الفاعل ناقص في قدرته وحكمته، وهذا خلل في التفكير منافٍ لواقع البشر، فكيف بحال الخالق ﷻ؟! فهو أشد منافاة له.

الاعتراض التاسع: من صمم المصمم؟

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على الادعاء بأنه إذا كان لكل موجود متقَن مصمم، فإن الله لا بد أن يكون له مصمِّم؛ لأنه موجود[1].

وهذا الاعتراض لا يختلف عن الاعتراض على دليل الخلق والإيجاد بقولهم: إذا كان لا بد لكل موجود من خالق فمن خلق الخالق؟! وقد سبق إيضاح وجه الغلط في ذلك السؤال، والكشف عما فيه من مغالطة وأخطاء استدلالية، والجواب على الاعتراض هنا لا يختلف عما ذكر هناك من جواب، فنكتفي بالإحالة طلبًا للاختصار وتركا للتكرار[2].

---

(١) انظر: الجائزة الكبرى: لماذا الكون مناسب للحياة، بول ديفيز (٢٧٢).

(٢) انظر: العلم ووجود الله، هل قتل العلم الإيمان بوجود الله؟ جون لينكس (٣١٣ ـ ٣١٩).

الدليل الثالث: دليل القيم والمبادئ:

والمراد به الاستدلال على جود الله بما في حياة الإنسان من قيم ومبادئ مطلقة موجهة نحو غايات محددة.

ومعناه: أن حياة الإنسان تقوم على مبادئ معرفية مطلقة يقينية يقيم الإنسان عليها تصوراته وأحكامه واستدلالاته التي تميز بها عن سائر أجناس الحيوان، وتقوم أيضًا على قيم يقينية مطلقة يقيم عليها تصرفاته وأفعاله في الحياة.

وهذه المبادئ والقيم يستحيل أن تكون ناتجة عن مصدر لا يتصف بتمام العلم والإدراك وبالإرادة والحكمة والقصد إلى الغاية؛ لأن فقدان الحكمة والقصد يوجب عدم استقرار تلك المبادئ والقيم وعدم توجهها نحو غاياتها الحميدة، وفقدان تمام العلم يوجب عدم كليتها وشمولها بحيث تستوعب حياة الناس كلهم في كل العصور والأماكن.

والفرق بين هذا الدليل والدليلين السابقين أن ذينك الدليلين يستندان إلى ما في الكون عمومًا من معالم دالة على ضرورة الخالق سبحانه، وهذا الدليل يستند إلى حالة الإنسان خاصة، وما فيها من أمور دالة على ضرورة الخالق.

وقد أطلق على هذا الدليل عدد من الألقاب والأسماء، فقد أطلق عليه في عدد من الدراسات: دليل الفطرة، وهذه التسمية غير دقيقة؛ لأن الفطرة ليست دليلًا مستقلًّا قائمًا بنفسه، ولا هي قسيمة للأدلة الدالة على الله تعالى، وإنما هي الدليل الإجمالي والقاعدة الكلية التي تقوم عليها كل الأدلة الدالة على جود الله تعالى وتنبع منها.

فلا خصوصية لهذا الدليل بالفطرة، فدليل الخلق والإيجاد ودليل الإحكام والإتقان هما أيضًا قائمان على الفطرة، فالفطرة قاعدة مشتركة لجميع الأدلة الدالة على وجود الله، وليس دليلًا مستقلًّا.

وأطلق عليه: الدليل العملي، وهذه التسمية ليس متقنة؛ لأن الوصف بالعمل لا يمثل حقيقة الدليل، وإنما هو أثر من آثاره.

وبعض من اعتمد على هذا النوع من الاستدلال اقتصر على الجانب الأخلاقي فقط، وسمى دليله: دليل الأخلاق، وهذه التسمية مع صحتها إلا أن معنى الدليل وحقيقته أوسع من دائرة الأخلاق، فهي تشمل المبادئ المعرفية وغيرها من الأمور المتفقة معها في الحقيقة.

وهذا الدليل مع صحته وأهميته البالغة إلا أنه يكاد لا يوجد له ذكر في كلام علماء الإسلام، وإن كانت كثير من تقريراتهم تدل عليه وعلى مقدماته كما سيأتي بينه، وقد حظي دليل المبادئ والقيم بانتشار واسع في الفكر الغربي، وذلك لسببين: **الأول**: أن الاستدلال العقلي على وجود الله أضحى مهجورا جراء الإشكالات التي أثيرت عليه، **والثاني**: تدني مستوى الأخلاق في الفكر الغربي جرّاء الفلسفات المادية التي تقتضي إنكار المبادئ والقيم.

مقدمات دليل القيم والمبادئ:

من خلال عرض حقيقة دليل القيم والمبادئ وشرح معناه والمراد به يتحصل أنه قائم على **مقدمتين**:

❖ **المقدمة الأولى**: أن حياة الإنسان محكومة بالقيم والمبادئ المطلقة، وهذا أمر ظاهر، فإن من أقوى ما يميز الحقيقة الإنسانية على الحقائق الأخرى اشتراك عدد من المعاني الكلية التي تمثل أسسا يقينية كلية تتحكم في مسار حياته ويقيم عليها علومه ومعارفه وتصرفاته وأحكامه.

ومع تعدد أصناف تلك المبادئ والقيم إلا أن أهمها في حياة الإنسان صنفان:

* **الصنف الأول**: المبادئ المعرفية، كمبدأ الهوية، ومعناه: أن الشيء يبقى هو هو ما بقيت خصائصه، وكمبدأ عدم التناقض، ومعناه: أن النقيضين لا يجتمعان في آن واحد، ومبدأ السببية، ومعناه: أن لكل حادث سببًا، ويستحيل أن يقع بدونه.

وقد سبق في تهميد الباب الثالث بيان أن المعرفة الإنسانية لا تكون نافعة بنائية إلا إذا اتصفت بالاستقرار والثبات، وأن ذلك لا يتحقق إلا بوجود الضرورات العقلية، وسلامتها من الخدش والاضطراب؛ لكون العلوم التي يحصلها الإنسان في حياته بطريق الخبرة والتجربة والتأمل لا بد لها من أصول تستند إليها، وهي المبادئ الضرورية، فإن فسدت تلك المبادئ، أو اضطربت، فسيدخل الخلل في المعارف النظرية ويدخلها الفساد، فمن المعلوم أن المعارف البشرية لا يمكن أن تكون كلها ضرورية، بحيث تكون حاصلة في النفس من غير اكتساب ولا نظر، فهذا باطل مخالف لواقع الناس.

ولا يمكن أيضًا أن تكون كلها نظرية، بحيث يكون إثبات كل المعارف البشرية عن طريق النظر والاكتساب، فيكون إثباتها عن طريق غيرها؛ لأن هذا يؤدي إلى أحد أمرين ممتنعين، وهما: إما التسلسل أو الدور، والمراد بالتسلسل: هو ترتب أمور على أمور إلى غير نهاية، والمراد بالدور: هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه ذلك الشيء[1].

وبيان ذلك: أن المعارف النظرية لا بد لها من مستند تستند عليه في إثبات صدقها؛ إذ هذا هو معنى كونها نظرية، وهذا المستند لا يخلو إما أن يكون نفس القضية النظرية التي يراد إثباتها، وإما أن تكون قضية أخرى.

فإن كانت هي نفسها فهو باطل؛ لأنه يؤدي إلى الدور الممتنع، وهو إثبات الشيء بنفسه، فلا بد أن يكون مستند صدق القضية النظرية قضية أخرى.

وإذا كان المستند قضية أخرى، وقد فرضنا أنها نظرية، فهي تحتاج إلى مستند آخر، وهكذا إلى غير نهاية، وهذا هو التسلسل الممتنع، ونهاية هذا عدم العلم اليقيني.

فتحصل أن المعارف البشرية لا يمكن أن تكون كلها ضرورية، ولا يمكن أن تكون كلها نظرية، فلا بد إذن من التسليم بأن بعضها ضروري وبعضها نظري[2].

* **الصنف الثاني**: القيم الأخلاقية، والمراد بها المعاني الكلية التي تضبط أخلاق الإنسان وتصرفاته، كقيمة العدل وحسن الصدق والأمانة، وقبح الكذب والخيانة والاعتداء والظلم ونحوها من المعاني.

فهذه المعاني قيم موضوعية مطلقة يجد العقلاء من الناس في نفوسهم إقرارًا ضروريًّا بها، فهي مغروسة في نفوسهم ومتجذرة في كيانهم.

ولا يمكن لتلك القيم أن تكون غير متصفة بالضرورة والإطلاق؛ لأنه حينئذ ستتغير حياة الإنسان وتنقلب رأسًا على عقب، فكل تصرفات الإنسان التي جعلت منه كائنا متفردا في بناء حياته ومتميزًا في تأسيس حضارته قائمة على تلك القيم،

---

(١) انظر: تحرير القواعد المنطقية، القطب الرازي (١٤).

(٢) انظر: رسائل الكندي الفلسفية (١/ ١١١)، وشرح البرهان لأرسطو، ابن رشد (٢٠٧)، وتفسير ما بعد الطبيعة، ابن رشد (١/ ٣٥٢)، درء تعارض النقل والعقل (٣/ ٣٠٩).

فبيع الناس وشراؤهم وتعليمهم وعلاقاتهم مع جيرانهم وأصدقائهم وآبائهم وأبنائهم قائمة على تلك القيم، فلا تكاد تجد شعبًا من الشعوب الإنسانية ينازع في كون العدل والصدق والأمانة معاني محمودة لا بد من الأخذ بها، وأن الظلم والكذب والخيانة معان مذمومة لا بد من الابتعاد عنها.

❖ **المقدمة الثانية**: أن المبادئ والقيم المطلقة لا يمكن أن تكون ناتجة عن غير الله تعالى، فإذا ثبت أن تلك المعاني متحققة في حياة الإنسانة بصورة مطلقة، وثبت لها الوجود، فإنه لا بد أن يكون لها مصدر؛ لأنها فعل من الأفعال فلا بد لها من فاعل.

وكونها متصفة بالإطلاق والضرورة والتوجه نحو غايات محددة يستلزم بالضرورة أن يكون مصدرها متصفًا **بثلاث صفات أساسية**:

الصفة الأولى: القدرة المطلقة؛ لأن جعل مبادئ المعرفة وقيم الأخلاق متحققة عند كل الناس في كل الأزمان والأماكن تتطلب قدرة مطلقة تستطيع فعل ذلك، وبهذا الشرط يتبين أنه يستحيل أن يكون مصدر تلك القوانين الإنسان أو مجتمع من المجتمعات الإنسانية؛ لأنها لا تملك القدرة المطلقة.

الصفة الثانية: العلم المطلق؛ لأن تعميم تلك المبادئ والقيم وجعلها قانونًا عامًّا يتطلب علمًا تفصيليًّا بأحوال الناس كلها، بحيث يكون ما يجعل ويقنن من المبادئ والقيم مناسبًا لحياة الإنسان، وبهذا الشرط يتبين أنه يستحيل أن يكون مصدر تلك المبادئ والقيم الإنسان؛ لأنه لا يتصف بالعلم المطلق.

الصفة الثالثة: الحكمة المطلقة؛ لأن جعل تلك المبادئ موافقة للغايات الحسنة المترتبة عليها وجعلها متسقة ومطردة في مسارها لا يمكن أن يكون إلا بوجود الإرادة والحكمة والقصد إلى الهدف، وإلا أضحت فاقدة للوجه والغاية، وفاقدة للاطراد والاتساق، وبهذا الشرط يتبين أنه يستحيل أن يكون مصدر تلك المبادئ والقيم المادة؛ لأنها لا تتصف بالعلم ولا بالإرادة، بل هي صماء عمياء لا غاية لها ولا هدف.

فإذا بطل ـ بناء على المقتضيات العقلية والوجودية لإطلاقية المبادئ والقيم وضرورتها ـ أن يكون مصدرها الإنسان أو المادة، فإذن لا بد أن يكون مصدرها خارجا عن ذينك النطاقين، وهذا القدر يدل دلالة ضرورية على وجود الله تعالى؛

لكون تحقق تلك المعاني في حياة الإنسان يتطلب ضرورة وجوده سبحانه؛ لأنه لا يتصف بتلك الصفات إلا هو.

وهذا المعنى ظاهر في عقيدة الإسلام، فإنه يقوم على أن كل شيء في الوجود فهو من خلق الله تعالى والله سابق عليه، فهو سبحانه الأول فليس قبله شيء، وكل شيء مفتقر إليه، فلا يمكن لشيء ما أن يستقل بالوجود ومقتضياته بنفسه.

وقد كان ابن تيمية من أشهر العلماء الذين عبروا عن مقتضيات هذه العقيدة في المعرفة والأخلاق والقيم، فإنه ذكر أن الله أصل كل العلوم والمعارف، والعلم به منبع كل ما يدركه الإنسان في حياته ويحصله فيها، وقد اعتمد في ذلك على كونه سبحانه أول كل شيء، وأنه متصف بالغنى الذاتي وكل شيء مفتقر إليه، حيث يقول مبينًا رأيه ودليله: «العلم الأعلى هو العلم بالله نفسه، الذي هو أعلى الموجودات، والعلم به أعلى العلوم... فإنه سبحانه هو في نفسه غني عن كل شيء ما سواه، وكل ما سواه مفتقر إليه، وهو ربّ كل ما سواه ومبدعه، فوجود كل ما سواه مفتقر إلى وجوده، ووجوده غني عن كل ما سواه.

وكذلك العلم به... أصل للعلم بكل ما سواه، والعلم بما سواه فرع للعلم به باعتبارات متعددة، فلا يكون الإنسان عالمًا بغيره على الوجه الذي ينبغي حتى يعلم ما به وجد وتحقق، وذلك لا يكون إلا مع العلم بالله تعالى؛ ولهذا لا يزال العقل يطلب للموجود الذي لم يوجد بنفسه ما به وجد، سواء سمي ذلك مؤثرًا أو فاعلًا أو علة فاعلة أو صانعًا أو ربًّا، حتى ينتهي النظر إلى الله ﷻ، فحينئذ يقف الطلب... فوجوده أصل كل موجود، وعمله أصل كل علم»[1].

ولأجل هذا نص ابن تيمية على أن الله تعالى هو مؤصل كل أصل وأساس كل مبدأ، حيث يقول: «فإذا كان الحق الحي القيوم الذي هو رب كل شيء ومليكه، ومؤصل كل أصل ومسبب كل سبب وعلة، هو الدليل والبرهان والأول والأصل الذي يستدل به العبد ويفزع إليه ويرد جميع الأواخر إليه في العلم، كان ذلك سبيل الهدى وطريقه»[2].

---

(١) شرح الأصفهانية (١٠٩).

(٢) مجموع الفتاوى (٢/ ١٩).

وذكر أن الله تعالى إذا تخلى عن أي شيء، فإنه موجب لبطلانه وفنائه، حيث يقول: «كل ما خلا الله فهو معدوم بنفسه، ليس له من نفسه وجود ولا حركة ولا عمل ولا نفع لغيره منه؛ إذ ذلك جميعه خلق الله وإبداعه وبرؤه وتصويره، فكل الأشياء إذا تخلى عنها الله فهي باطل، يكفي في عدمها وبطلانها نفس تخليه عنها»[١].

ومقتضى هذا التقرير أن الله تعالى هو أصل المبادئ المعرفية عند الإنسان وأساس القيم الأخلاقية، والعلم به سبحانه وبكماله هو المسلك الوحيد للوصول إلى الرؤية المنضبطة في تلك الأمور، وإنكار وجوده أو كماله يستلزم بالضرورة الوقوع في الاضطراب والفساد المعرفي والأخلاقي.

ويقول وليم لين كريغ في بيان ضرورة الإيمان بالله تعالى لبناء الأخلاق: «الإيمان بالإله يوفر مصادر تقدم أساسًا متينًا للأخلاق، يتيح بناء كل من القيم الأخلاقية الموضوعية والواجبات الأخلاقية الموضوعية، وهكذا أعتقد بوضوح أن الإله إن كان موجودًا فسيمدنا بأساس متين لوجود القيم والواجبات الأخلاقية الموضوعية»[٢].

ويقول: «لو لم يكن هناك إله فسيزول أي سبب لادعاء الصحة الموضوعية لأخلاقيات القطيع التي تطورت عند الإنسان العاقل على هذا الكوكب، أخرج الإله من المشهد ولن يبقى سوى كائنات تشبه القرود، تعيش على ذرة من الغبار الكوني، تشغلها أوهام سمو الأخلاق»[٣].

وفي تأكيد هذه النتيجة يقول علي عزت بيجوفيتش: «لا يمكن بناء نظام أخلاقي على الإلحاد»[٤]، وذلك أن الإلحاد يقوم على إنكار وجود الخالق، ويُرجع جميع القوانين والمبادئ إلى وضع الإنسان أو الطبيعة، وهي أمور مقيدة متغيرة، وقد أقر بعض الملاحدة بأن إنكار الإله يعني إنكار الأخلاق، فيقول بول سارتر ـ أحد أقوى مؤسسي الوجودية الملحدة ـ: «إن الوجودي يعتقد أنه من

---

(١) مجموع الفتاوى (٢/ ٤٢٥).
(٢) الإلحاد بين قصورين، ترجمة وتعليق مؤمن الحسن (٢١).
(٣) المرجع السابق (٢٤).
(٤) المرجع السابق (٢١٠).

المؤلم جدًّا أن لا يوجد إلٰه؛ لأن كل احتمال للعثور على قيم في سماء من الأفكار يختفي باختفاء الله»[1].

ويصرح فتجنشتين بأن مصدر القيمة في الوجود المادي لا بد أن يكون خارجًا عنه؛ لأن القيمة ذات طبيعة غير مادية، فيقول: «معنى العالم لا بد أن يقع خارج العالم، في داخل العالم كل شيء على ما هو عليه، ويقع كما يقع، في داخله لا توجد قيمة، وإن وجدت فستكون بلا قيمة، وعندما تكون هناك قيمة ذات قيمة، فلا بد والحال كذلك أن تقع خارج نطاق مجموع الحوادث ووجود الأشياء في ذواتها؛ ذلك أن مجموع الحوادث ووجود الأشياء في ذواتها أمر اتفاقي، الشيء الذي يجعل ذلك أمرًا غير اتفاقي لا يمكن أن يقع داخل العالم، وإلا أصبح بدوره أمرًا اتفاقيًّا، لا بد أن يقع خارج العالم»[2].

الجواب على الاعتراضات الواردة على دليل القيم والمبادئ:

يمثل دليل القيم والمبادئ كابوسًا ضخمًا على المنكرين للأديان من الملاحدة وغيرهم؛ لأنه يكشف عن الآثار العميقة للمذهب على الحقيقة الإنسانية والحياة في الأرض، ويبين كيف أن المعرفة والأخلاق الإنسانية ـ وهما من أعظم ما يميز الكيان الإنساني ـ لا يمكن أن يتحققا بصورة صحيحة متسقة إلا مع الإيمان بالله تعالى، وأن إنكار وجوده سبحانه أو إنكار تدبيره للكون يؤدي إلى إفساد تلك المميزات وانتهاكها، وهم لا يرغبون في أن يظهروا في مظهر المنتهك للاختصاصات الإنسانية، ولا في مظهر المخرب لحياة الإنسان؛ لكونهم يعلنون للناس دائمًا بأنهم المنقذون لهم من الأديان في زعمهم.

ولأجل هذا حشدوا ما استطاعوا من خيلهم ورجلهم، وسعوا بكل ما أوتوا من قوة للاعتراض على دليل القيم والمبادئ؛ قصدًا منهم لإبطاله وإزالة تماسكه، وقد جمعوا قدرًا من الاعتراضات ترجع أهم أصولها إلى **ثلاثة اعتراضات أساسية**:

الاعتراض الأول: إنكار وجود المبادئ والقيم المطلقة:

نتيجة لإنكار الملاحدة للمصدر الإلٰهي للمبادئ والقيم انتهى كثير منهم إلى

---

(١) الوجودية الإلحادية ـ ضمن آراء فلسفية في أزمة العصر، آدريين كوخ ـ (٢٧٢).
(٢) بواسطة: العودة إلى الإيمان، هيثم طلعت (١١٦).

القول بالنسبية في المعرفة الإنسانية وفي الأخلاق، وأنها تتغير بتغير الزمان والمكان، فلا قاعدة لها مطلقة، وإنما هي متشكلة بتشكل الظروف والأحوال.

أما جانب المعرفة فقد سبق الحديث عنه مطولا في الفصل الأول من الباب الثاني عند الحديث عن الشك المعرفي وإبطاله، فقد ذكرنا المنهج الشكي القائم على النسبية بكل تياراته، وبيّنّا هناك ما فيه من خلل واضطراب، فلا داعي لتكرار الحديث عنه هنا.

وأما جانب الأخلاق فقد توارد عدد منهم على تأكيد هذه النتيجة، فذهب أتباع الوضعية المنطقية جرّاء أصولهم المادية إلى أن القضايا الأخلاقية لا تنطوي على أي معنى، وحكموا عليها بأنها عبارات فارغة من المضمون، وأنها ليست إلا مجرد تعبير عن الرغبات النفسية فقط، ولا يوجد أي برهان يمكن أن يثبت صحتها أو عدم صحتها[1]، والعالم الخارجي عندهم «لا خير فيه ولا جمال، كما أنه لا شر فيه ولا قبح، فهذه كلها كلمات دالة على شعور المتكلم فحسب»[2]، وأكدوا على أن القضايا الأخلاقية نسبية محضة، تتغير بتغير الزمان والمكان، «وأن الناس يختلفون فيها، دون أن يكون في اختلافهم تناقض في العقل ومنطقه»[3].

وأما التيار الماركسي الملحد فإنه انتهى إلى أن الأخلاق الإنسانية ما هي إلا انعكاس للتغيرات المادية الواقعة في حياة الإنسان، فكما تكون حياة الأفراد تكون أخلاقهم، فهم الصانعون لها، وصرحوا بأن الأخلاق متغيرة ليس لها مبادئ كلية ولا قوانين مطلقة، وإنما هي في سيلان دائم[4].

يقول دوكنز: «لحسن الحظ وبشكل عام فالأخلاق لا يجب أن تكون مطلقة»[5]، وقد وصل الملاحدة الغرب في القول بنسبية الأخلاق إلى مستويات فظيعة من التردي الأخلاقي، فلم تعد ممارسة الجنس مع المحارم ـ كالأم والأخت ـ أمرًا منافيًا للأخلاق عند بعضهم، ولم تعد الخيانة الزوجية واستمتاع

---

(١) انظر: المشكلة الأخلاقية، زكريا إبراهيم (٦٧ ـ ٦٨).
(٢) موقف من الميتافيزيقا، زكي نجيب، المقدمة.
(٣) نحو فلسفة علمية، زكي نجيب (٣٦٢).
(٤) انظر: علم الأخلاق الماركسي، مجموعة من الأساتذة السوفييت (٣٩، ٥١).
(٥) وهم الإله (٢٣٣).

الزوجة بصديقها أمرًا منافيًا للأخلاق، بل لم تعد ممارسة الجنس مع البهائم والأطفال من غير ضرر لهم منافيًا للأخلاق عند بعضهم، وغير ذلك من المقالات الشاذة[1].

ومن أكثر الحجج التي يعتمد عليها الذاهبون إلى إنكار المبادئ الأخلاقية المطلقة: اختلاف القيم الأخلاقية بين الناس، فبعض الأعمال قد يكون من الأخلاق الحميدة عند شعب من الشعوب، وقد لا تكون منها عند شعب آخر، فالعلاقة الجنسية بين الرجل والمرأة القائمة على التراضي عند بعض الشعوب محرمة وقبيحة، ولكنها ليست كذلك عند آخرين.

بل إن أتباع الأديان بينهم اختلاف في الأخلاق ـ كما يدعون ـ، فقد تكون بعض الأعمال من الأخلاق عند بعض الأديان، وقد لا تكون منها في أديان أخرى.

وهذا الاعتراض انتهاك صارخ لمنظومة الأخلاق عند الإنسان، وفتح لجميع المنافذ التي تؤدي إلى تعطيل العلاقات الإنسانية كلها، وغلق لكل المنافذ التي تؤدي إلى الإصلاح الأخلاقي والارتقاء بالسلوك الإنساني، وسيؤدي حتما إلى القضاء على الحياة الإنسانية الرشيدة، وسيدخلها في متاهات من أمواج الفساد في التعاملات والتصرفات، وتتجلى معالم الفساد في ذلك الاعتراض **في الأمور التالية:**

• **الأمر الأول**: أن إنكار المطلق والإيمان بالنسبي يؤدي حتما إلى انتفاء الصواب والخطأ من الوجود، فإن ما كان صوابًا في مجتمع ما قد يكون خطأ في مجتمع آخر، وما كان صفة قبيحة عند جماعة من الناس قد يكون صفة حسنة عند آخرين.

بل إن القول بنسبية الأخلاق يفتح المجال لإمكان قبول كل أنواع الصفات القبيحة مهما كان قبحها، وإمكان التخلي عن الصفات الحميدة النبيلة مهما كان حسنها، فمهما تخيلت من صفة قبيحة فإنه مع الإيمان بالنسبي يمكن أن تقبل بها مع القول بنسبية الأخلاق[2].

---

(١) انظر: فضائح إلحادية وأخلاق داروينية إجرامية، محمد الباحث، منتدى التوحيد.

(٢) انظر في آثار النسبية على الأخلاق الاجتماعية: أزمة الإنسان الحديث، تشارلزفرنكل (٥٨ ـ ٦٣).

فبناء على القول بالنسبية يمكن أن يكون أكل لحوم البشر أمرًا مقبولًا لا إشكال فيه، ويمكن أن يكون الأطفال وقودًا لطبخ الطعام وإنضاجه، ويمكن أن يكون أقبح الأفعال أمرًا في غاية الحسن.

ويؤدي بالضرورة إلى انتفاء العدل، فالعدل عند العقلاء الأسوياء قيمة مطلقة لا تقبل الاستثناء ولا التقييد، ومع إنكار المطلق والإيمان بالنسبي فقد يكون العدل حسنًا في مكان ولا يكون حسنًا في مكان آخر.

ويؤدي حتما إلى انتفاء معنى المساواة بين البشر الذي كثيرًا ما يتغنى به المعارضون للأديان، فمعنى المساواة لا يمكن بناؤه البتة إلا على الإيمان بوجود المطلق، فالبشر بناء على قوانين المادة والطبيعة ليسوا متساوين أبدًا، فبينهم من الفروق الجسدية والعقلية والنفسية شيء كبير، فلا يمكن أن نضفي على مبدأ المساواة معنى مقدسا إلا مع الإيمان بالله تعالى؛ حتى يتحقق فيه معنى الإطلاقية[1].

إن سفينة الإنسانية إن انفلتت من المراسي الأخلاقية فإنها ستتخبط بحار الحياة بلا خارطة ولا بوصلة، وستكون تائهة في أمواج البحار المظلمة، وستكون النهاية الغرق في الظلمات لا محالة[2].

يقول المسيري في بيان آثار إنكار الحقيقة المطلقة للأخلاق على الإنسانية ذاتها: «مع غياب الحقيقة المطلقة لا يمكن أن يكون هناك حق، ولا يمكن التوصل إلى أية قيمة أخلاقية، فكل القيم الأخلاقية نسبية، وهذا يعني في واقع الأمر غياب المعيارية واختفاء أية إنسانية مشتركة، ومن ثم سقوط مفهوم الإنسانية نفسه؛ إذ كيف يمكن أن يكون هناك مفهوم للإنسان دون أية معيارية معرفية أو أخلاقية؟! وكل هذا يعني نزع القداسة عن الأشياء كافة، وتساوي الإنسان بكل الكائنات، وأن لا تكون له أية مكانة خاصة في الكون؛ أي: أن يصبح الإنسان شيئًا ضمن الأشياء، تسري عليه القوانين الطبيعية/ المادية، وتهيمن عليه الواحدية المادية»[3].

(١) انظر: علي عزت سيرة ذاتية وأسئلة لا مفر منها (٦٦٩).
(٢) انظر: الوجه الحقيقي للإلحاد، رافي زكرياس (٦٠، ٦٣، ٦٤، ٦٦، ٦٧).
(٣) موسوعة اليهود واليهودية (١/ ٢٤٦).

إن من يقول بالنسبية الأخلاقية لا يخلو حاله من أمرين:

الأول: أن يجعل باب النسبية مفتوحا بغير حدود ولا ضوابط، ومعنى هذا أنه يمكن أن تتحول أبشع أنواع الرذيلة إلى أمور حسنة جميلة، وتتحول أجمل الصفات النبيلة إلى أمور قبيحة سيئة.

الثاني: أن يجعل للنسبية حدًّا ويضع لها ضوابط، فإنه حينئذ يرد عليه السؤال: هل تلك الضوابط والحدود مطلقة أم نسبية؟! فإن قال: هي نسبية، فهو لم يخرج من المأزق، ولا يزال السؤال متوجها إليه، وإن قال: هي مطلقة، ففضلًا عما في هذا التحديد من تخلٍ عن مبدأ النسبية، فإنه يوقع الملحد في إشكال منهجي ضخم، وهو كيف يمكنه أن يقول بإطلاقها، وهو يتبنى أصولا تنفي إمكان وجود الإطلاق؟!

وهكذا فإن القول بنسبية الأخلاق يقضي تمام القضاء على كل المعايير الخلقية التي تكشف فضل المجتمعات الراقية عن المجتمعات البدائية البهيمية، وتصبح الموازنة بينها مستحيلة.

وقد أقر سام هاريس ـ وهو أحد أقطاب الإلحاد الغربي المعاصر ـ بخطر القول بنسبية الأخلاق، فقال: «دون الإيمان بوجود الحقائق الأخلاقية، وأن كلمات مثل الحق والخطأ والخير والشر تعني في الواقع شيئًا ما، ستضل البشرية سبيلها، هنا يكمن الخوف، وأنا حقا أشاطر الناس هذا الخوف، وقد أصبحت أعتقد بأن هذا القلق الموجود لدى كثير من المتدينين بخصوص تدهور الأخلاق العلمانية ليس عديم الأساس تمامًا»[1].

• **الأمر الثاني**: أن إنكار إطلاقية الأخلاق يؤدي إلى إغلاق باب الإصلاح الأخلاقي برمته، فإذا كانت الأخلاق أمورًا نسبية، فكيف يحق المطالبة بإصلاح الانحرافات الاجتماعية والارتقاء بها نحو الصواب والكمال؟!

ولا يمكن مع الإيمان بنسبية الأخلاق التحدث عن أي تقدم أخلاقي، ولا إصلاح سلوكي، وبذلك يُقضى على أي جهد أخلاقي يحدث في أي حضارة، وتغدو نهاية هذا القول البلوغ إلى العدمية والعبثية الشاملة.

---

(١) الإلحاد بين قصورين، ترجمة وتعليق مؤمن الحسن (٣١).

إن أعظم انتهاك يمكن أن تصاب به الحياة الإنسانية أن تغلق الأبواب التي تساعد على تطوير أخلاق الناس وازدياد ضبط تصرفاتهم والترقي بتعاملاتهم.

• **الأمر الثالث**: أن القول بنسبية الأخلاق يوقع أتباع التيار الإلحادي في أنواع من التناقضات المقيتة، فإنهم كثيرًا ما ينتقدون المخالفين لهم في أخلاقهم ومبادئهم، ويتهمونهم بسوء الأخلاق وفسادها، ولكن هذا الصنيع يبدو متناقضًا جدًّا؛ لأنه مع الأخذ بنسبية الأخلاق تنغلق كل أبواب النقد للآخرين.

وزيادة على ذلك فإنه مع القول بنسبية الأخلاق ينخرم من أيدي الملاحدة أشهر حجة يعترضون بها على وجود الله، فإنهم كثيرًا ما يعتمدون في إنكارهم لوجود الله على وجود الشرور في الكون، وبوقوع التعذيب في النار، بحجة أن هذه الأفعال مخالفة للأخلاق ومتصفة بالفظاعة والوحشية، ولكن مع القول بنسبية الأخلاق لم يعُد لهذا الاعتراض أي قيمة؛ لأنه لم يبق للمعايير التي يعتمد عليها في الحكم بالقبح والوحشية وجود.

• **الأمر الرابع**: أما الاعتماد على الاختلاف في الأخلاق في إنكار إطلاقيتها فهو غير صحيح؛ لأن فيه خلطًا بين المبادئ والقيم الكلية التي تقوم عليها الأخلاق، ككون العدل والصدق والأمانة من الأمور المحمودة، وكون الظلم والكذب والخيانة والاعتداء أمورًا مذمومة، وبين القواعد الأخلاقية التفصيلية[1]، فلا شك أن القواعد التفصيلية قد يقع فيها اختلاف بين الشعوب والأزمان والأماكن، وأما النوع الأول فلا خلاف فيه البتة، فلا تكاد تجد شعبًا يرى أن العدل أو الصدق من الأمور القبيحة من حيث أصله، أو يرى أن الظلم والكذب والخيانة من الأمور الممدوحة البتة، ودليلنا قائم على الاستدلال بالنوع الأول لا الثاني، ولكن المعترضين خلطوا بين النوعين، فوقعوا في الخطأ.

الاعتراض الثاني: إنكار احتياج المبادئ والقيم إلى الخالق سبحانه:

حين شعر عدد من الملاحدة بضخامة المأزق المعرفي والأخلاقي الذي حلّ بهم جرّاء القول بنسبية الأخلاق، وبقوة تأثيره على مشروعهم الذي يدعون إليه، فإنهم يقدمون أنفسهم دائما على أنهم إنسانيون مهتمون بإصلاح الأخلاق

---

(١) انظر في نقد هذا الخلط: فلسفة الأخلاق، توفيق الطويل (٢٤، ٢٨٦)، والمشكلة الأخلاقية، زكريا إبراهيم (٦٤).

الإنسانية والارتقاء بالسلوك، ويبدون صلابة أخلاقية في خطاباتهم، ولكنهم يصدمون بالنتائج الفظيعة التي تستلزمها أصولهم الوجودية والمعرفية، فأقر بعضٌ منهم بإطلاقية الأخلاق، وحاول تقديم بدائل ليجعلوا منها قاعدة تتأسس عليها الأخلاق الإنسانية المطلقة عوضًا عن الإيمان بالخالق، وقد اختلفت البدائل التي قدموها على اتجاهات متعددة، **أهمها**:

* **البديل الأول: الاعتماد على العلم الحديث**؛ فذهب بعضهم إلى أن العلم التجريبي قادر على أن يقدم للإنسانية المبادئ الكلية التي تقوم عليها الأخلاق، وفي إثبات هذه الدعوى كتب سام هاريس كتابه: «المشهد الأخلاقي كيف يمكن للعلم التجريبي أن يحدد القيم الإنسانية»، وقدم فيه رؤية مختصرة حاصلها: أن القيم الأخلاقية هي التي ترتقي بعافية الإنسان ورخائه، والعلم التجريبي قادر على إخبارنا بما يحقق العافية، فهو إذن مصدر القيم الأخلاقية الحسنة منها والقبيحة.

وذكر أن المعيار الأدنى للأخلاق يرجع إلى تحديد أسوأ بؤس ممكن للمجتمعات الإنسانية، والعلم التجريبي يمكن أن يدلنا على ذلك، ويوجب علينا القيام به[(١)].

ولكن هذا القول غير صحيح، وهو غير نافع للاتجاه الإلحادي في إبطال ضرورة وجود الخالق لبناء الأخلاق، وذلك لأمور:

• **الأمر الأول**: أن إرجاع الأخلاق إلى ما يرتبط بعافية الإنسان يعد تحريفًا فظيعًا لطبيعة الأخلاق الإنسانية السامية، وانجرافًا بها إلى مهاوي المادية الجافة، فالإنسان لا يقوم بالأخلاق لأنها تزيد من عافيته فقط، فإن كثيرًا من الأعمال الأخلاقية ليست مريحة، ولا يقع بها نفع جسدي أو مادي للإنسان في حياته، وإنما يقوم بها لكونها حسنة في نفسها، محمودة في طبيعتها، أو يفعلها طلبًا لرضا الله، وحبا في خالقه، وسعيًا في الأخذ بالكمال والأحسن، وسيأتي مزيد بيان لبطلان هذا القول عند نقد النظرة النفعية في الأخلاق.

• **الأمر الثاني**: أن هاريس خلط خلطًا كبيرًا بين معيار الأخلاق وبين

---

(١) انظر في شرح هاريس لفكرته: الإلحاد بين قصورين، ترجمة وتعليق مؤمن الحسن (٣٢، ٣٨)، وميليشيا الإلحاد، عبد الله العجيري (١٥١).

وسيلة تحقيقها، فقد ذكر أن معيار الأخلاق يرجع إلى تحقيق العافية والرفاه للإنسان، وهذا القول منه قول فلسفي نظري لا علاقة له بالعلم التجريبي، فالعلم لا يدل على أن معيار الأخلاق تحقيق العافية، وإنما هو وسيلة لتحقيق ذلك.

وبحثنا مع هاريس ليس في وسيلة تحقيق العافية للإنسان، وإنما لماذا جعل ذلك المعنى هو المعاني المحدد للقيمة الأخلاقية؟ وما الدليل التجريبي على صحة هذا المعيار؟ ولا يمكنه أن يقدم جوابًا؛ لأنه ليس معناه تجريبيا البتة، فلا يمكن للعلم أن يقدم فيها إلا جواب، وإنما هو معنى تأملي فلسفي محض.

فمحاولة هاريس في جعل العلم التجريبي مصدرًا للأخلاق وتحقيق الرخاء معيارًا لها فيه قفز حكمي ظاهر؛ لأنه لم يجب على سؤال: لماذا يكون الرخاء والعافية معيارًا للأخلاق؟ وما المستند الذي يقوم عليه؟ ولماذا لا يكون القتل مثلًا معيارًا للرخاء الإنساني؟ ما الذي يميز معيار الرخاء عن غيره من المعاني؟

كل هذه الأسئلة لم يجب عنها هاريس في نظريته، وإنما حدد من تلقاء نفسه ما يراه صوابًا، وطالب القارئ بالاقتناع به.

فالعلم يخبرك بأن شيئًا ما يؤدي إلى إحداث الضرر بحياة الإنسان، ولكنه لا يخبرك لماذا إحداث الضرر بحياة الإنسان يعد قبيحًا، فهذه مسألة خارجة عن نطاق العلم[1].

ثم إن قوله بأن المعيار الأدنى للأخلاق يرجع إلى أدنى بؤس يتضمن قفزًا حكميًّا أيضًا، فما المصدر الذي نعتمد عليه في تحديد معنى البؤس؟ وما المصدر الذي نعتمد عليه في تحديد أدنى البؤس؟

إن البحث مع هاريس ليس في معنى الرخاء ومعنى البؤس، وإنما في المعيار الموضوعي الذي يحدد ماهيتهما وفي المصدر الموضوعي الذي يعتمد عليه في ذلك، ولكنه نقل البحث من مجال المعيار والمصدر إلى مجال المعنى، وهذا قفز حكمي ظاهر.

- **الأمر الثالث**: أن العلم التجريبي لا يملك القدرة على التدخل في القضايا الأخلاقية والقيمية؛ لكون هذه القضايا ليست ذات طبيعة تجريبية، وإنما

---

(١) انظر: أقوى براهين جون لينكس، جمع أحمد حسن (٥١٧).

هي معانٍ وقيم حُكمية تستقر في داخل الإنسان وتدفعه نحو أمر محدد، ولا يمكن إدخالها في المعمل وإقامة عمل تجريبي عليها، وقد أقر عدد كبير من المختصين في العلم الحديث بهذه الحقيقة، وأكدوا على أن العلم التجريبي لا يمكنه إرشاد الإنسان إلى الأخلاق والقيم، ولا تحديد الصواب الأخلاقي من غيره، ولا يدخل في مجاله تحديد الجمال والقيم من سواها، وقد سبق في أثناء البحث نقل كثير من أقوالهم الدالة على هذا المعنى، ويصرح بعض الملاحدة المعاصرين بهذا الأمر فيقول: «نتفق جميعًا على الأقل بأن أهلية العلم لنصحنا فيما يتعلق بالقيم الأخلاقية فيه مشكلة»[١].

• **الأمر الرابع**: أن المعيار الذي حدده هاريس للرخاء والبؤس لا يحول دون دخول النسبية في الأخلاق، فإنه يمكن للسارق أن يقول بأن سرقة الأموال تمثل له رخاء، فهو يقوم بعمل أخلاقي، ويمكن أن يقول الخائن أو الظالم للناس بأن فعله يزيد من رخائه فلا يخرج عن دائرة الأخلاق[٢].

• **الأمر الخامس**: أن هاريس متناقض في مذهبه، فهو يتبنى مذهب الجبرية، ويرى أن كل الناس مجبورون على أفعالهم، ولا يمكن أحدًا منهم حرية في اختيار أفعاله، فكيف يمكنه بعد ذلك أن يتحدث عن الأخلاق وأن يجعل الحرص على الرخاء معيارًا لها؟![٣].

وحين تحدث عن نقد المسيحيين لأبحاث الخلايا الجذعية قال: إنها مخزية، وتقف موقفا أخلاقيًا واهيًا، وذكر أن موقفهم لا يزيد عن لاعقلانية تعتمد على الإيمان!

والسؤال هنا كما يقول ديفيد بيرلنسكي: ما الذي يجعل الاعتراض الديني على أبحاث الخلايا لا عقلانيًا؟![٤].

* **البديل الثاني: الاعتماد على العقل الإنساني**؛ فذهب بعضهم إلى أن القدرات العقلية للإنسان قادرة على الكشف عن الأصول والمبادئ الأخلاقية التي

---

(١) وهم الإله، دوكنز (٥٩).

(٢) انظر: الإلحاد بين قصورين، ترجمة وتعليق مؤمن الحسن (٥٣).

(٣) انظر: المرجع السابق (٢٨).

(٤) انظر: وهم الشيطان (٦٢).

تضبط حياة الإنسان، واحتج بأن المبادئ القيمية التي يدعي أهل الأديان بأنها لا تعرف إلا بالإيمان بالله والتسليم بالدين يمكن أن تعلم بالعقل، فالحكم على الصدق والأمانة والوفاء بالوعود بالحسن، والحكم على الكذب والخيانة والخداع وغيرها بالقبح يمكن أن يعلم عن طريق العقل.

وهكذا فإن المجتمعات الإنسانية يمكنها بما لديها من قدرات عقلية أن تحدد لنفسها النظام الأخلاقي الذي يضبط العلاقة بين أفرادها، وصرح هؤلاء بأن مصدر الأخلاق الإنسانية هو المجتمع الإنساني نفسه، ولا داعي لافتراض الاحتياج إلى مصدر آخر لبناء الأخلاق[١].

ولكن هذا القول غير صحيح، وهو غير نافع للملاحدة في إبطال ضرورة وجود الخالق لبناء الأخلاق، ولا ينقذهم من المأزق الأخلاقي الذي حل بهم، وبيان ما في كلامهم من خلل يتبين بالأمور التالية:

- **الأمر الأول**: أن حديثهم عن العقل الإنساني فيه اضطراب وإجمال شديد، فإن كان المراد بالعقل العقل الفطري الغريزي، فهذا لا يستقيم على أصولهم المادية المنكرة لوجود الله، فإن التسليم بوجود غريزة ذات طابع ميتافيزيقي يستلزم التسليم بالغيب، وهم لا يؤمنون بذلك.

ثم إن القول بأن العقل الغريزي يدل على الأخلاق الحسنة والقبيحة هو قول المؤمنين، فإنهم يقولون: إن الله فطر الإنسان على استحسان الصفات الحسنة، كالصدق والعدل والأمانة وغيرها، وعلى استقباح الصفات القبيحة، كالكذب والخيانة والظلم وغيرها، ويكثرون من الحديث عن ذلك، ويصرحون في كتبهم العقائدية بأن التحسين والتقبيح أمران عقليان مفطور عليهما الإنسان، ويمكنه أن يتوصل إليهما بعقله السليم وفطرته السوية.

وأما إن كان المراد بالعقل العقل المكتسب المنقطع عن الإيمان بالله، فإنه يستحيل عليه أن يكون مصدرًا للمبادئ الأخلاقية المطلقة، لكون البلوغ إلى تلك المبادئ يتطلب إدراكًا عامًّا وتجردًا تامًّا، والعقل الإنساني بمجرده قاصر في قدراته، وليس لديه القدرة على إدراك المبادئ الكلية الثابتة في كل زمان ومكان،

---

(١) انظر: تحقيق ما للإلحاد من مقولة، محمد المزوغي (٩١، ٩٢، ٩٥)، ومجلة أنا أفكر، العدد (٤) (ص٢٦).

وليس لديه القدرة على التجرد التام من كل الرغبات والأهواء والتحيزات، فكل أحكامه المكتسبة ستكون لا محالة قاصرة ومتغيرة ومتحيزة؛ ولأجل هذا فإن المجتمعات الإنسانية لم تتفق على نظام أخلاقي واحد فيما تعتمد فيه على قدراتها، ولم تتوصل إلى صيغة متحدة ثابتة في قواعد السلوك التي تنبع من خبرتها.

وفي الإشارة إلى هذا المعنى يقول ابن القيم: «المعقولات ليس لها ضابط يضبطها، ولا هي منحصرة في نوع معين، فإنه ما من أمة من الأمم إلا ولهم عقليات يختصون بها، فللفرس عقليات، وللهند عقليات، ولليونان عقليات، وللمجوس عقليات، وللصابئة عقليات، بل كل طائفة من هذه الطوائف ليسوا متفقين على العقليات، بل بينهم فيها من الاختلاف والتباين ما هو معروف عند المعتنين به»[١].

• **الأمر الثاني**: أن أتباع هذا الرأي خلطوا خلطا كبيرا بين المبادئ الأخلاقية وبين قواعد السلوك[٢]، فالمبادئ الأخلاقية هي الأصول الكلية التي تمثل القيم العليا المطلقة الثابتة، وهي لا تقبل التغير ولا التبدل، وقواعد السلوك هي القوانين التفصيلية التي توضع لضبط السلوك الفردي والتصرفات الحياتية، وهي قابلة للتغير والتبدل والاختلاف والتنوع، ولا شك أن المجتمعات الإنسانية تختلف كثيرًا في تحديد تلك القواعد، نتيجة لاختلافها في مستوى الوعي والتفكير، وتنوعها في طبيعة العيش والحياة.

فالصدق والكذب والأمانة والخيانة والوفاء بالعهود والغدر بها وبر الوالدين والعقوق بهما قيم كلية مطلقة، فلا يوجد مجتمع سوي يؤمن بأكمله بأن الصدق قيمة قبيحة وأن الخيانة قيمة حسنة، ولكن تحديد الصور التي تدخل فيها، أو تحديد بعض الصور التي يمكن التنازل عنها في حالة من الحالات، قد يقع اختلاف فيه من مجتمع إلى آخر.

والحديث مع أتباع التيار الإلحادي ليس في قواعد السلوك، وإنما في

---

(١) الصواعق المرسلة (٣/ ١٠٦٧).

(٢) انظر في نقد هذا الخلط: فلسفة الأخلاق، توفيق الطويل (٢٤، ٢٨٦)، والمشكلة الأخلاقية، زكريا إبراهيم (٦٤).

المبادئ الكلية المطلقة، ولكنهم يخلطون بين الأمرين، فتراهم حين يتحدثون عن مصدر الأخلاق يركزون حديثهم على قواعد السلوك، ويجعلونها محل الأمثلة التي يضربونها، ويظهرون التغير الواقع فيها، والاختلاف المتحقق في دائرتها؛ ليصلوا من ذلك إلى نفي المبادئ الأخلاقية المطلقة، وإنكار وجود المطلقات عند الشعوب الإنسانية، وكل ذلك تضليل معرفي متكلف، وتخليط متعسف بين أمور مختلفة في طبائعها وأوصافها.

ومن أكبر صور التضليل لديهم أنهم يدّعون كثيرًا بأن الأخلاق الدينية مختلفة فيما بينها، فكيف نستطيع تحديد الصالح منها من غيره؟! وهذا عند التدقيق مراوغة وتضليل بيّن، فإن الأديان لم تختلف في أصول ومبادئ القيم الأخلاقية، فلا يوجد دين يقول: إن الكذب صفة حميدة، وإن الخيانة صفة جميلة، والاختلافات الموجودة بين الأديان السماوية إنما هي في التشريعات التفصيلية، وهذه التفصيلات داخلة في دائرة قواعد السلوك، ولو تأملنا في جميع الأمثلة التي يستشهدون بها على دعواهم، نجدها لا تخرج عن التشريعات التفصيلية، ولا يوجد منها مثال واحد يتعلق بالمبادئ الأخلاقية الكلية.

• **الأمر الثالث**: أن القول بأن المجتمعات الإنسانية بعقول أفرادها هي مصدر الأخلاق، مبني على مغالطة كبيرة، وهي افتراض أن المجتمعات الإنسانية حين وضعت أخلاقها، وحددت مبادئها كانت منعزلة عن الإيمان بالله وبالأديان، وهذا تصور خاطئ، فإن الشعوب الإنسانية التي يعتمد الملاحدة على تصوراتها في الأخلاق، ويجعلونها مصدرًا لها، لم تكن منعزلة عن الإيمان بالله، بل إن الأصل فيها الإيمان بالله والإقرار بخلقه للكون؛ ولأجل هذا كان الإلحاد هو الأقل دائمًا في الإنسانية، فلو سلمنا بأن المجتمعات الإنسانية هي مصدر الأخلاق، فإنه يلزمنا أن نسلم بأنها لم تكن منعزلة عن الإيمان بالله والتصديق بخلقه، فوصولها إلى القيم المطلقة لم يكن لأجل أنها معتمدة على عقولها المجردة فقط، وإنما لأجل ما لديها من الإيمان بوجود الخالق.

ولا يصح للتيار الإلحادي أن يعتمد على مصدرية الشعوب للأخلاق، وينفي مصدرية الله لها، إلا إذا أثبت أن تلك الشعوب لم تكن تؤمن بالله ولا بخلقه للكون، وهو لم يفعل ذلك ولن يفعل.

فالادعاء بأن المجتمعات الإنسانية توصلت إلى حسن الصدق وقبح الكذب

من غير إيمانها بالله غير قائم على أسس صالحة، وإنما هو مجرد دعوى لا دليل عليها، وينقضها التاريخ والواقع.

* **البديل الثالث: الاعتماد على النزعة المادية**؛ فقد ذكر بعضهم أن مظاهر الجمال والانسجام والاطراد والانتظام التي نراها في الكون هي من أفعال الطبيعة اللاواعية، فالطبيعة صنعت عددًا لا متناهيًا من الأنواع التي يحمل كل واحد منها صفات جوهرية ثابتة مستقلة بذاتها وغير تابعة لآرائنا وأهوائنا، فهي التي صنعت الفارق النوعي بين الكذب والصدق وبين الأمانة والخيانة، فيجب علينا أن نكون متيقنين من أن الرذيلة والفضيلة يفترقان نوعيا بطبيعتهما وباستقلال عن آرائنا.

فالطبيعة غير الواعية هي التي وضعت هذه الفوارق النوعية، فلسنا إذن في حاجة إلى افتراض وجود الله أو التسليم للأديان لنتعرف على المبادئ الأخلاقية[1].

ومن أكثر من تبنى هذه الرؤية أتباع الداروينية؛ فإنهم فسروا الأخلاق الإنسانية بالتطور البيولوجي، وجعلوا مصدرها الانتخاب الطبيعي، فالأخلاق لا تختلف عن الأعضاء البيولوجية الأخرى، كاليد والقدم والرأس، فكلها جاءت نتيجة التطور البيولوجي[2].

ولكن هذا القول غير صحيح، ولا يقدم للرؤية الإلحادية أي نفع، وبيان ما فيه من خلل يتحقق بالأمور التالية:

• **الأمر الأول**: أن تخصيص الحقائق بالأوصاف والطبائع المطردة المنتظمة يستلزم وجود الإرادة والقصد؛ لأنه يستحيل في بدائه العقول أن يحدث شيء في الوجود يتصف بالاطراد والاتساق والانسجام بالصدفة أو العشوائية؛ لكون عدم النظام لا يحدث النظام المطرد المنسجم، ومن المستحيل أن يكون من فاعل لا قصد له ولا إرادة؛ لأن الذات غير المريدة لا يتصور أن يحصل منها تخصيص منتظم ومطرد.

---

(١) انظر: تحقيق ما للإلحاد من مقولة، محمد المزوغي (٩٠، ٩٥).

(٢) انظر: وهم الإله، ريتشارد دوكنز (٢٢٧، ٢٣٠)، وانظر شرح فكرتهم: تصميم الحياة، ويليام ديمبسكي وجوناثان ويلز (٦٤ ـ ٦٦).

وقد أكد الماديون بأن المادة صماء عمياء لا هدف لها ولا غاية، وأن حركاتها تسير بصورة عشوائية، فكيف يصح أن يحدث منها تلك التخصيصات المذهلة؟!

وفي بيان أن الإقرار بالأخلاق المطلقة لا يمكن أن يكون إلا مع الإيمان بالله يقول المسيري: «الفلسفة الهيومانية ـ الإنسانية ـ في الغرب بتأكيدها القيم الأخلاقية المطلقة، ومقدرة الإنسان على تجاوز واقعه الطبيعي/المادي، وذاته الطبيعية المادية = تعبير عن الإلٰه الخفي، وعن البحث غير الواعي من قبل الإنسان المادي عن المقدس، فمثل هذه القيم، ومثل هذه المقدرة ليس لها أساس مادي»[1].

• **الأمر الثاني**: أن الاعتماد على هذا الدليل يؤدي إلى إفساد النظام الأخلاقي واضمحلاله من الوجود؛ لأنه إذا كانت المبادئ الأخلاقية لا تتصف في نفسها بأي قيمة، وإنما هي نتيجة حركات المادة الصماء التي تخبط خبط عشواء، فأي قيمة تكون لها؟! وأي دافع يجده الإنسان في نفسه يدعوه إلى الالتزام بأي منها إن لم تكن إلا نتيجة فعل المادة التي لا تملك إرادة ولا قصدًا ولا حبًّا ولا بغضًا وليس لها غاية[2].

يقول مايكل روس ـ وهو من فلاسفة العلم الملحدين ـ في بيان أن الأخلاق الطبيعية التطورية مفسدة وغير صالحة: «يقول التطوريون المعاصرون إن لدى البشر وعيًا بالأخلاقيات؛ لأن هذا الوعي له قيمة بيولوجية، فالأخلاقيات تكيف بيولوجي كاليدين والرجلين والأسنان تمامًا... وعلم الأخلاق مجرد وهم عند النظر إليه كمجموعة مبررة ورصينة من الادعاءات حول شيء موضوعي ما، أقدر أحدهم عندما يقول: أحب جارك كما تحب نفسك، معتقدا أنه يساوي الآخر بنفسه أو يؤثره على نفسه... لكن هذا التوجه لا أساس له في الواقع، فالأخلاق مجرد أمر يساعد على البقاء والتكاثر، وأي معنى يتجاوز هذا فهو مجرد وهم»[3].

---

(١) العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة (١/ ١٨٩).
(٢) انظر: الأخلاق مبهاة أهل الأديان، هيثم طلعت، مجلة كشف الأقنعة، العدد الأول (ص١٤ ـ ١٩).
(٣) الإلحاد بين قصورين، ترجمة وتعليق مؤمن الحسن (٢٣).

وهنا يرد السؤال الملح على التطوريين: إن كانت أخلاقنا نشأت بالتطور العشوائي، فما الدليل على أنها ذات معايير سليمة أصلًا؟ وما المعيار الطبيعي الذي يحكم بحسن الصدق وقبح الكذب؟ فربما تكون مبادئ الأخلاق مشوهة أو غير كاملة أو خاطئة، وما الذي يدرينا أن حسن الصدق وقبح الكذب هو نتيجة تشوه وفساد في طبيعة الانتخاب الطبيعي؟ وما الذي يجعل الإنسان النسبي معيارًا أفضل للأخلاق من الله المطلق؟

فهذه الأسئلة تدل دلالة ظاهرة على أن فرضية التطور لا يمكن أن تكون صالحة لبناء أخلاق إنسانية متسقة.

وفي الكشف عن هذه التأثيرات للمادية على الأخلاق يقول إدكار أندروز في سياق رده على ريتشارد دوكنز: «إذا كان الإنسان ببساطة عبارة عن حطام كوني منتشر على شواطئ الزمن، فإن الأخلاق ـ بما فيها السخاء والإيثار اللذان يصبو إليهما دوكنز ـ بمنتهى البساطة لا وجود لها، فلا يمكن أن يكون هناك شيء صالح وشيء شرير، ويكون الخير والشر مفهومين خاليين من المعنى، وأي إنسان يصدر عندئذ حكمًا أخلاقيًّا لا يسكن على جبل أخلاقي عالٍ بل في سحاب أرض الوقواق»[1].

• **الأمر الثالث**: أنه بناء على الرؤية التطورية الداروينية يلزم أن يتخلى الناس عن الأخلاق التي لا تساعد على الانتخاب والانتقاء الطبيعي، فيجب عليهم أن يتخلوا عن مساعدة الفقراء والمساكين، وأن يتخلوا عن معالجة المصابين بالأمراض المزمنة، وأن يتخلوا عن إنقاذ الأطفال وكبار السن الذين يغرقون أو يحرقون؛ لأن بقاء تلك الأصناف مما يحول دون رقي الجنس الإنساني وتكاثره وتنقيته من الشوائب على زعمهم.

وقد علق إدكار أندروز على هذه النتيجة لنظرية التطور فقال: «يجادل الملحدون بأن الأخلاق هي ظاهرة تطورية نشأت لأن لها قيمة بقائية، لكن بعيدًا تمامًا عن صعوبة صنع كيس الحرير للأخلاق من أذن خنزير التطور، فإن هذا الأمر مناقض لكل البراهين»[2]، ثم ذكر الشواهد التي تدل على مناقضة نظرية

---

(١) من خلق الله (٢٧٠).
(٢) من خلق الله (٢٧١).

التطور للأخلاق الإنسانية الفطرية كحب الإيثار ومساعدة المحتاجين ولو لم يكن في ذلك فائدة على الفاعل.

وقد درس عالم الأحياء جيفري شلوس الأعمال التي قام بها الذين هربوا اليهود وغيرهم من الاضطهاد النازي وإبادتهم الجماعية فقال معلقًا: «أبدى المنقذون نماذج من المساعدة خرقت توقعات الانتخابيين ـ التطوريين ـ، لقد كان خطر الموت محققًا ومستمرًا، إلا أن ذلك لم يكن عائقًا أمام المنقذين، بل أكثر من ذلك، لقد كانت كل عوائل المنقذين، وحتى أبعد الأقارب والأصدقاء في خطر محدق، ويعرفون أنهم في خطر، وحتى لو نجت العائلة من الموت، فستعاني غالبًا من الحرمان من الطعام والمساحة والتجارة في المجتمع، بالإضافة في ضغوط عالية شديدة، ومع ذلك كله لا تتحسن سمعة المنقذ، فقد كان اليهود والغجر وغيرهم ممن تعرضوا للمحرقة منبوذين، وكانت مساعدتهم تخرق صميم القانون، كما تخرق القيم المجتمعية بما يصل بالعقاب المجتمعي إلى النفي ومصادرة الممتلكات والتصفية.

فقد نتوقع فوائد من قبيل السمعة الحسنة وزيادة ترابط المجموعة ضمن مناطق الجماعة الثقافية من خلال عمليات الإنقاذ، إلا أن هناك دليلًا ضئيلًا على وجود مثل هذه المناطق، وإن معظم المنقذين لا يشهدون بالانتماء أو لا يعرفون بالانتماء لمجموعة عرفت بدعمها أو موافقتها، فضلًا عن مكافأتها للمنقذين أو تقديرهم على أعمالهم، أضف على ذلك أن الغالبية الساحقة من المنقذين كانت تتكتم على أفعالها، ولا تخبر بها حتى أقرب المقربين إليها أو أصدقائها. في النهاية السمة الأكثر ثباتًا في هذا السلوك عند كل المنقذين هي الغياب الكامل للصلات بين الأفراد أو الجماعات الذين يساعدونهم»[(١)].

الاعتراض الثالث: التشكيك في اتساق احتياج المبادئ والقيم إلى الخالق «مغالطة يوثيفروا»:

من أشهر الاعتراضات التي يوردها الملاحدة على دليل القيم والمبادئ ما يسمى: «معضلة يوثيفروا»، وهو رجل من اليونان نسبت إليه المعضلة، ويسمى

(١) تصميم الحياة، ويليام ديمبسكي وجوناثان ويلز (٦٧)، والكتاب فيه مناقشة ثرية لقضية الأخلاق التطورية.

في الكتب العربية بـ: «أوطيفرون»، وقد كانت نتيجة حوار بينه وبين سقراط، وكان يرى أن مصدر الأخلاق يرجع إلى الإلٰه، فقال له سقراط: هل الأخلاق حسنة لأن الله يريدها أم أن الله أرادها لأنها حسنة؟ حيث يقول سقراط في محاورته: «سنرى هذا يا صديقي الطيب على نحو أفضل، تدبر ما يلي: هل الفعل التقي تقي لأنه محبوب من الآلهة أم محبوب منها لأنه تقي؟»[1].

فإن قلت بالأول ـ أن الأخلاق حسنه لأن الله أمر بها ـ فمعنى ذلك أن الأخلاق ليس لها معيار إلا إرادة الله فقط، وهذا يعني أن الأخلاق أمور وهمية لا حقيقة لها، وإنما مرجعها إلى ذات الله وإرادته، وذلك يصير الأخلاق أمورًا ذاتية اعتبارية فقط، لا وجود حقيقي لها، ولا قوانين لها، فإذا أمر الله بالقتل فإن القتل حينئذ سيكون أمرًا حسنًا، وإذا أراد الله أن ينهى عن الصدق والرحمة فستكون حينئذ أمورًا قبيحة.

وإن قلت بالثاني ـ أن الله أمر بالأخلاق لأنها حسنة في ذاتها ـ فمعنى ذلك أن الأخلاق مستقلة عن ذات الله، وحاكمة على اختياراته وإرادته، وهذا يناقض تمام القدرة والعلم الإلٰهيين، ويدل أيضًا على أن الإلٰه خاضع لمعاني أعلى منه وأقدم.

ويدل أيضًا أننا لسنا في حاجة إلى الله ليكون مصدرًا للأخلاق؛ لأنه يمكن لنا أن ندرك تلك المعايير التي كانت حاكمة على إرادة الله فنحتكم بها، فلا يدل وجود الأخلاق إذن على ضرورة وجود الخالق.

وهذه المحاجة يمكن أن تطبق على قضية المعرفة، فيقال: لماذا كان الصواب صوابًا: هل لأن الله أراد أن يكون صوابًا، أم أراده الله لأنه صواب في نفسه؟ ولماذا كانت الحقيقة حقيقة: هل لأن الله أراد أن تكون كذلك، أم أرادها الله لأنها كذلك؟

وقد فرح الملاحدة كثيرًا بهذه الطريقة في الاستدلال، وطفقوا يكررونها في كل محفل، ولا يكاد يذكر دليل القيم والمبادئ على وجود الله إلا ويذكرونها على سبيل المعارضة لذلك الدليل والإبطال له.

وممن اعتمد على هذه المحاجة برتراندرسل ـ وهو من عتاة الملاحدة

---

(١) محاورات أفلاطون، محاكمة سقراط (محاورات أوطيفرون) (٢/ ٥١).

المعاصرين ـ، حيث يقول في اعتراضه على كانت: «النقطة التي تهمني هي: إذا كنت موقنًا بوجود فرق بين الصواب والخطأ هل هذا الفرق يرجع إلى حكم الله أو لا؟ فإذا كان يرجع إلى حكم الله، فإنه بالنسبة لله نفسه لا يوجد فرق بين الصواب والخطأ، وبالتالي دلالة القول بأن الله طيب ـ إذا كنت سوف تقول كما يقول اللاهوتيون: إن الله طيب ـ فيجب إذن أن تقول: إن الصواب والخطأ لهما معنى مستقل عن حكم الله؛ لأن أحكام الله طيبة وليست سيئة، ومستقلة عن مجرد حقيقة أنه هو الذي أصدرها، إذا كنت ستقول ذلك، يجب عليك إذن القول بأنه ليس فقط من خلال الله يحدث ما هو صواب وخطأ، ولكن هما في جوهرهما منطقيان، خارجان عن الله»[1].

وهذه المحاججة لا يصح الاعتراض بها على الاستدلال بالقيم والمبادئ على وجود الله تعالى؛ لأنها مبنية على أغلاط متعددة في التصور عن الله تعالى وعن علاقته بالكون، ومتضمنة لعدد من المغالطات الحجاجية، فهي قائمة على التصور اليوناني عن الله تعالى وعن كماله، فلا يصح تعميمها على كل الأديان.

وحتى تتضح صورة المسألة بشكل متقن فإنه يقال: إن الكلام في مسألة القيم والمبادئ يكون على مستويين:

* **المستوى الأول: مقام الخالق سبحانه**؛ فلو قيل في صفات الكمال: لماذا الله اتصف بالعدل: هل لأنه أراد أن يتصف به، أم اتصف به لأن العدل معنى حسن؟ ولماذا اتصف الله بالصدق: هل لأنه أراد أن يتصف به، أم اتصف به لأن الصدق معنى حسن؟ ولماذا اتصف الله بالعلم: هل لأنه أراد أن يتصف بالعلم، أم لأن العلم معنى حسن؟ وهكذا في سائر صفات الكمال.

وكذلك الحال في صفات النقص، فلو قيل: لماذا لم يتصف الله بالكذب: هل لأنه أراد أن لا يتصف به، أم لأن الكذب معنى قبيح؟ ولماذا لم يتصف الله بالظلم: هل لأنه أراد أن لا يتصف به، أم لأن الظلم معنى قبيح؟ وهكذا في سائر صفات النقص.

قيل: إن هذه الأسئلة باطلة؛ لأنها قائمة على تصور خاطئ عن وجود الله

---

(١) برتراند رسل ـ مختارات من أفضل ما كتب ـ (١٤٢)، والكتاب قدم له برتراند رسل نفسه، وانظر محاضرة: لماذا لست مسيحيا؟ (٣) فقد كرر رسل الاعتراض نفسه.

وكماله، فالله ﷻ هو أصل كل الموجودات وأكملها، وكماله من لوازم ذاته ووجوده، فلا يأتي كماله من غيره، فما يتصف به من الكمال ناشئ من ذاته لا من خارجها؛ فهو يتصف بالصدق والعدل والعلم والقدرة والإرادة وغيرها من الصفات؛ لأن ذاته ووجوده سبحانه تقتضي ذلك بالضرورة، وليس لأن هناك من يضفي عليه تلك المعاني، فهو يستحق الكمال بنفسه المقدسة[(١)].

وهو سبحانه لا يتصف بالظلم والكذب والخيانة والعجز والجهل وغيرها من النقائص؛ لأن ذاته سبحانه تقتضي ذلك.

وذلك لأن الضرورة العقلية تقتضي بطلان التسلسل في الفاعلين، وتقتضي انقسام الموجودات إلى قسمين: قسم يكون وجوده من ذاته ولا يعتمد فيه على غيره، وهو الخالق سبحانه الذي تنتهي عنده سلسلة الفاعلين بالضرورة العقلية، وقسم يكون وجوده من غيره، وهذا يشمل كل المخلوقات.

فإذا ثبت أن وجود الله من نفسه، فكماله وصفاته ستكون من لوازم ذاته، ويستحيل أن تكون من غيره؛ لأن الصفات تابعة للذات، وذاته قديمة سبحانه، فما له من الصفات ستكون قديمة في جنسها لا محالة، وذاته سبحانه مسغنية عن كل شيء، فما يكون له من الصفات سيكون كذلك لا محالة، فلا يستفيد من غيره شيئًا من الصفات كما لم يستفد من غيره معنى الوجود، بل هو أساس الصفات كلها، وذاته منبع كل صفة حسنة، وعدم اتصافه بصفة ما منبع كل صفة قبيحة، فإليه المنتهى في كل شيء.

ولأجل التصور الخاطئ عن كمال الله وقع المعتمدون على تلك المحاججة في مغالطة منطقية مشهورة، تسمى مغالطة «الحصر المخادع»، وهي أن يحصر المناظر الاحتمالات المتعلقة بالجواب على سؤاله في عدد معين، ثم يطلب من مناظره أن يختار منها احتمالًا، ويكون الجواب الصحيح في احتمال آخر لم يذكره فيما حدده من احتمالات.

ونحن نقول: إن الاحتمالات في الجواب على تلك الأسئلة ليست محصورة في احتمالين فقط، وإنما هناك احتمال آخر، وهو أن الله اتصف بتلك الصفات لأنه كامل في ذاته سبحانه، وتنزه عن صفات النقص لأنها تناقض

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٦/ ٧١).

كماله، فذات الله وكماله هي التي جعلت القيمة الحسنة للصفات الحسنة والقيمة القبيحة للصفات السيئة، فهو سبحانه أصل كل معنى حسن في الوجود، وذاته إليها المنتهى في المعاني.

فهو سبحانه اتصف بالصدق لا لأنه أراد ذلك، ولا لأن الصدق معنى حسن خارج عن ذاته، وإنما اتصف به لأن ذلك من لوازم ذاته، ولأن كماله هو الذي جعل للصدق قيمة حسنة، وكذلك الحال في كل صفات الكمال.

وهو سبحانه لم يتصف بالكذب لا لأنه لا يريد ذلك، ولا لأن الكذب معنى قبيح خارج عن ذاته، وإنما لأنه من لوازم عدم الاتصاف بالنقص؛ ولأن كماله هو الذي جعل الكذب معنى قبيحًا، وكذلك الحال في كل صفات النقص.

فلا يصح أن يقال: لماذا الله هو الأول؟ لأن ذلك من لوازم كونه خالقًا بالضرورة، ولا يصح أن يقال: لماذا الله هو القديم وهو القادر وهو العالم؟ لأن ذلك أيضًا من لوازم كونه خالقًا تنتهي إليه سلسلة الفاعلين بالضرورة.

ولا يصح عقلًا أن يقال فيها: هل أراد الله أن يكون هو الأول أو القديم أو القدير أو العالم؟ ولا يقال فيها أيضًا: هل هي مستقلة عن ذاته؟ ولا يقال: هل هو جعلها كمالًا؟ وإنما يقال: هي كمال لأنها من لوازم الذات الكاملة، فلا بد أن تكون كمالًا، فالكمال فيها جاء من جهة كونها لازمة لذات الله ووجوده، وذاته ووجوده سبحانه هو أكمل شيء، فصفاته كاملة بالضرورة.

فكما أن الله لم يجعل نفسه أولًا، ولم يجعل نفسه قديمًا عالمًا مريدًا، وإنما كل ذلك من لوازم ذاته ووجوده، فكذلك الحال في كل الصفات القائمة بذات الله هي قائمة به سبحانه؛ لأنها من لوازم ذاته وكونه خالقًا تنتهي إليه سلسلة الفاعلين.

وبهذا التوضيح يتبين أن حصر الاحتمالات في الجواب على ذلك السؤال بين أن يقال: هل الله اتصف بالصدق والعلم لأنه أراد ذلك، أو أنه اتصف بذلك لأن الصدق والعدل معنيان حسنان في ذاتهما؟ يتبين أن هذا الحصر غير صحيح، وأن هناك احتمالا ثالثا هو الصواب المتسق مع الوجود الإلٰهي وكماله، وهو أنه اتصف بتلك الصفات لأنها من لوازم ذاته ووجوده، وليس لأنه أراد ذلك، ولا لأن حسنها خارج عن ذاته.

* **أما المستوى الثاني: فهو مقام البشر**؛ والمراد به الحال الذي يكون عليه الناس ويتعاملون به في حياتهم، فلو قيل: لماذا الصدق والعدل والأمانة معانٍ حسنة عند الناس: هل لأن الله أراد أن تكون كذلك، أم أن الله أرادها لأنها حسنة في نفسها؟ ولماذا الكذب والخيانة والظلم معان قبيحة عند الناس: هل لأن الله أراد أن تكون كذلك، أم أن الله لم يردها لأنها قبيحة في نفسها؟

والجواب على هذه المحاججة في حال أفعال البشر قد اتضح بالجواب على المستوى الأول، وهو أن يقال: الجواب على هذا السؤال لا بد أن يكون مركبًا من معنيين فيقال: كانت حسنة لأنها حسنة في ذاتها، وحسنها ناشئ من ذات الله ووجوده، وليس مستقلًّا ولا خارجًا عن ذات الله، وما كان كذلك فإن إرادة الله المحضة لا تتعلق به، وإنما تتعلق به الإرادة المترابطة بالحكمة وبالكمال، فالله يريد الصدق؛ لأنه حسن في ذاته؛ لكون الله متصفًا به، ولا يريد الكذب؛ لأنه قبيح في ذاته؛ لكون الله يتنزَّه عنه.

ومع ذلك فإنا سنزيد هذا الجواب المجمل تفصيلًا فنقول: طرح هذه المحاججة على مستوى أفعال البشر يقوم على أغلاط متعددة في تصور العلاقة بين وجود المخلوق وبين الله تعالى، **وترجع أصول الأغلاط التصورية التي تقوم عليها تلك المحاججة إلى غلطين أساسيين**:

الغلط الأول: أنها تقوم على تصور خاطئ عن علاقة الله بالموجودات، فالله تعالى هو الخالق لكل شيء في الوجود الحادث، سواء كان ذلك الشيء من الأمور العينية، كالجبال والشجر والبحار، أو من الأمور المعنوية، كمعنى الرحمة والرأفة وحسن الصدق وقبح الكذب ونحو ذلك، فلا يوجد شيء غير الله تعالى من الأعيان أو من المعايير والسنن إلا وهو مخلوق له سبحانه.

فالحسن والقبح والخير والشر والعدل والظلم الموجودة في الكون الحادث كلها معانٍ داخلة في خلق الله تعالى، فلا يتصور أنها خارجة عنه، فهو الذي خلق الصدق وجعله على هيئة الحُسن الذي هو عليه، وهو الذي خلق العدل وجعله على هيئة الحُسن الذي هو عليه، وهو الذي خلق الكذب والظلم وجعلهما على هيئة القبح الذي جعلهما عليه.

وهو مع ذلك هو الذي خلق العقل الإنساني على هيئة يدرك بها حسن الأفعال الحسنة وقبح الأفعال القبيحة.

فكل هذه الأمور الموجودة في الكون الحادث ـ أعني: معنى الحسن والقبح والخير والشر والأفعال المضمنة بالحسن والقبح والخير والشر والعقل الإنساني المدرك للحسن والقبح والخير والشر ـ مخلوقة لله تعالى، وهو الذي صنعها وهيأها على هذه الحال، فلا شيء يخرج عن قدرته وإرادته وقبضته.

الغلط الثاني: أنها مبنية على الغفلة عن صفة الحكمة الإلٰهية، ومن أقام تلك المحاججة يتعامل مع الله وكأنه يخلق الأمور ويأمر بها بمحض الإرادة والقدرة فقط، ويعرض عن صفة الحكمة؛ ولأجل هذا تصور أن الله يمكن أن يأمر بما هو شر محض، ويكون بذلك أمرًا أخلاقيًّا.

والحقيقة أن ما اتصف الله به من كمال مطلق في الحكمة والعلم والقدرة والإرادة يمنع أن يأمر الله بما هو شر محض، ويعتقد المسلمون أن الله لا يأمر إلا بما هو خير، ولا ينهى إلا عما هو شر.

ونتيجة لهذه الأغلاط التي تلبست بها تلك المحاججة أضحت قائمة على عدد من المغالطات المنطقية.

ومن أهمها مغالطة: التصوير الزائف، وهي أن يصور المناظر المسألة التي وقع فيه الاختلاف بصورة غير الصورة التي هي عليها، ويطلب من المخالف له أن يناقشها بناء على ذلك التصوير.

فالمعتمد على تلك المحاججة أقام حجته على أن الله تعالى يمكن أن يفعل لمحض الإرادة من غير حكمة، وأن معيار الحسن والقبح خارج عن خلق الله وقدرته، ثم جعل الخيارات منحصرة في أمرين: إما أن يكون الله مريدًا للأخلاق لأجل إرادته فقط، وإما أنه أرادها لأنها حسنة!

وهذا الحصر للاحتمالات لا يصح أن يرد إلا في حالة أن يكون الفاعل ليس متصفًا بالحكمة، فهو يفعل الأمور لمحض المشيئة فقط، ولا يصح أن يرد أيضًا إلا في حال أن تكون الأمور الموجودة في الواقع ثلاثة، هي: الفاعل ومعيار الحسن والقبح والفعل المجرد، وكل واحد مستقل عن الآخر، حتى يمكن أن يتصور في العقل أن يختار الفاعل فعلًا ما لأجل معيار معين خارج عن قدرته وإرادته.

وكل هذه الأمور غير ممكنة الوقوع في حق الله تعالى، فالله تعالى لا يفعل

فعلا بغير حكمة البتة، وأيضا فمعيار الحسن والقبح وكذلك الأفعال ليست أمورًا مستقلة عن الله تعالى، حتى يقال: هل اختار الله الفعل الأخلاقي لكونه حسنًا أم لا؟ بل هي من لوازم ذات الله ووجوده، فهو سبحانه أصلها وأساسها، والعقل الإنساني المدرك لها هو من خلق الله أيضًا، كما سبق بيانه في المستوى الأول.

فلا يوجد في التصور العقلي إلا فرض واحد فقط، هو أن الله أمر بالأفعال الحسنة لأنه خلقها على هيئة حسنة مناسبة للوازم ذاته، ولأن حكمته لا تأمر إلا بما هو حسن، ونهى عن الأفعال القبيحة لأنه خلقها على هذه الهيئة وحكمته تقتضي أن لا يأمر بما هو قبيح.

وبناء على هذا التوضيح فما ذكر في السؤال من حصر الاحتمالات خطأ، بل هناك احتمال ثالث هو المتفق مع طبيعة علاقة الله بالكون وطبيعة كماله سبحانه، وهو ما سبق بيانه.

فإن قيل: ما زال السؤال قائما، فلماذا جعل الله الحسن مقياسا للأخلاق الحسنة والقبح مقياسا للأخلاق القبيحة؟

قيل: هذا السؤال سفسطي لا قيمة له، ويمكن أن يورد على كل شيء في الوجود، فيقال: لماذا جعل الله الموجود موجودًا والمعدوم معدومًا؟ فعلى أي معيار ميز الله بينهما؟ هل كان الموجود موجودا لأن الله أراد له ذلك، أم أن الله تعالى أراده كذلك لأنه موجود؟

ولماذا جعل الله الكبير كبيرًا والصغير صغيرًا؟ ولماذا جعل الكبير أكبر من الصغير؟ وعلى أي معيار ميَّز الله بينهما؟ هل كان الكبير كبيرًا لأن الله أراده كذلك، أم أن الله أراده كذلك لأنه كبير؟

ولماذا جعل الأبيض أبيض والأسود أسود؟ فعلى أي معيار ميَّز الله بينهما؟ هل كان الأبيض أبيض لأن الله أراد أن يكون كذلك، أم أن الله أراده لأنه أبيض في نفسه؟

ولماذا جعل الله العلم علما والجهل جهلًا؟ فعلى أي معيار ميز الله بينهما؟ هل كان العلم علمًا لأن الله أراده كذلك، أم أن الله أراده كذلك لأنه علم في نفسه؟

وكل هذه الأسئلة عند التأمل فيها يتضح أنها من قبيل السفسطة والاعتراضات التي لا تقوم على أسس صحيحة.

والجواب المستقيم عليها جميعًا أن يقال: كانت تلك الأمور وغيرها كذلك لأن الله تعالى يتصف بالكمال المطلق، فخلق الخلق بمعاييره وقوانينه وسننه ومشاهده على هذه الهيئة التي نعلمها لتحقق المصالح والحكم التي يريدها الله تعالى، وقد نعلم نحن البشر تلك المصالح وقد لا نعملها، ولو شاء الله تعالى أن يخلق الخلق على هيئة أخرى تقوم على قوانين ومعايير وسنن أخرى لفعل سبحانه.

وفي نهاية الإجابة على الاعتراضات التي يوردها الناقدون للأديان على أدلة المؤمنين على وجود الله لا بد من التنبيه على قضية منهجية إقناعية مهمة، وهي أن كثرة الاعتراضات على الشيء لا تستلزم اتصافه بالضعف ولا بالإشكال، ولا تعني قوة موقف المعترضين وصلابته، فإنه مهما أكثر المجرم من الادعاءات على قوله وسعى بكل ما أوتي من قوة في تبرير إجرامه، فإن ذلك لا يغني عنه شيئًا عند العقلاء النابهين، فإنه مهما أكثر الناقدون من الاعتراض عليه، فإن ذلك لا يعني قوة قولهم ولا ضعف ذلك الدليل؛ لأن العبرة في الادعاءات بالصحة لا بالكثرة.

الفصل الثاني

الاعتراض على النبوة والوحي

مدخل

يتبوأ موضوع النبوة مكانة عالية في الأديان، ويحتل درجة رفيعة في بنيانها، ويأتي في مرتبة شامخة من هيكلها، فالنبوة هي القاعدة الأساسية التي تتأسس عليها تشريعات الأديان، فكل شيء فيها يعد فرعًا عن إثباتها وتقريرها.

والإيمان بالوحي والنبوة هو الأساس الذي ينبني عليه هيكل الدين، واللبنة الأولى التي تستند إليها جميع التشريعات العبادية بعد الإيمان بالله ـ تعالى ـ فأي حديث عن الأديان ـ سواء من جهة تشريعاتها أو من جهة أخبارها أو من جهة ما يترتب عليها من ثواب وعقاب ـ يجب أن يكون تابعًا للإيمان بالنبوة، وتاليًا لإثباتها والتصديق بها.

وانضباط الرؤية في باب النبوة، وإحكام الاستدلال عليها من أقوى العوامل المؤدية إلى انضباط المواقف من هيكل الأديان وثباتها، واضطراب الرؤية في قضية النبوة من أقوى ما يؤدي إلى إحداث الاضطراب والقلق في مجالات الدين جميعها.

والإيمان بالنبوة تابع من حيث الأهمية والوجود للإيمان بوجود الله وخلقه للكون، فلا يمكن الإيمان بها، والتصديق بتحققها في الواقع مع عدم الإيمان بوجود الله، فمن لم يكن مؤمنًا بوجود الله؛ فلن يكون مؤمنًا بالنبوة والوحي، فالبحث في إثبات النبوة وتقرير أدلتها يجب أن يكون بعد الانتهاء من إثبات أدلة وجود الله، وتقرير كماله.

ومن لم يكن مؤمنًا بالله وكماله؛ فإنه لا فائدة من الحوار معه في موضوع النبوة، لكونه لم يحقق المرتبة السابقة على هذه المرتبة.

فكل الحجج التي يمكن أن تقام على ضرورة النبوة وتحققها في الواقع مبنية على الإيمان بوجود الله، وتابعة لذلك، وقد كان علماء الإسلام على علم يقيني بهذه الحقيقة، وفي بيانها يقول الماوردي: «لا يصح التعبد ببعثة الرسل إلا بعد معرفة المعبود المرسل»[1]، ويقول الغزالي: «من لم يعترف بأمر الله لم يعترف بالنبوة قط»[2]، ويؤكد الرازي المعنى نفسه قائلًا: «القول بإثبات النبوات فرع على القول بإثبات الفاعل المختار، فمن نازع في ذلك الأصل، فإنه لا يجوز له الخوض في إثبات النبوة ألبتة، بل يجب عليه الشروع في تلك المسألة»[3].

والإيمان بالنبوة ليس تابعًا للإيمان بوجود الله فحسب، وإنما هو تابع للإيمان بكمال الله في صفاته وجلاله، فمن آمن بوجود الله، وأنكر كماله في علمه ورحمته وحكمته، وتخبط في هذا الباب؛ فإنه سيضطرب في باب النبوة، ويتخبط في موضوعاتها، وتدخل عليه المشكلات من جهات عديدة، وفي بيان هذا المعنى يقول القرطبي: «المعجزة لا تكون دليلًا إلا في حق من علم وجود الباري ـ تعالى ـ وأنه قادر مريد موصوف بصفات الكمال، حتى يتأتى منه الإرسال والتصديق والتكليف، وإذا لم يعرف الناظر هذه الأمور بأدلة عقلية؛ لم يعرف المعجزة، ولم يفده العلم بالتصديق بالنبي»[4].

ويكرر ابن تيمية التنبيه مرارًا على أن الإيمان بالنبوة مرتبط بكمال الله في صفاته، ويقول: «الكلام في النبوة فرع على إثبات الحكمة التي توجب فعل ما تقتضيه الحكمة ويمتنع ما تنفيه»[5].

والتنبيهات السابقة مفيدة في تحديد الأولويات البحثية مع الناقدين للأديان، وتحديد المسارات المنهجية في الدخول مع جدلياتهم النقدية التشكيكية، فليس صحيحًا أن يدخل المؤمن في جدل حول موضوع النبوة مع شخص لم يؤمن بوجود الله بعد، ولم يصدق بكماله، فإن هذا الجدل عقيم لن ينتهي إلى نتيجة مفيدة.

---

(١) أعلام النبوة، الماوردي (٩).
(٢) معارج القدس، الغزالي (١٣٤).
(٣) المطالب العالية من العلم الإلٰهي، الرازي (٨/ ٩٣).
(٤) الإعلام بما في دين النصارى من الأوهام، القرطبي (٢٣٩).
(٥) النبوات، ابن تيمية (٢/ ٩١٧).

ومع أن الانحرافات في باب النبوة متعددة، والتصورات الخاطئة عنها مختلفة متنوعة، إلا أن أصولها ترجع إلى ثلاثة أصناف أساسية:

الصنف الأول: إنكار إمكان النبوة، والادعاء بأنها أمر يستحيل تحقق وقوعه، والذي يتبنى هذه الرؤية في الغالب هم أتباع التيار الإلحادي.

الصنف الثاني: الإقرار بإمكان النبوة، وإنكار تحقق جنسها في الواقع، والذي يتبنى هذه الرؤية في الغالب هم أتباع الدين الربوبي.

الصنف الثالث: الإقرار بإمكان النبوة، وبتحقق جنسها في الواقع، مع إنكار تحققها في أفراد معينين، والذي يتبنى هذه الرؤية في العادة هم أتباع الأديان المحرفة، كاليهودية والنصرانية، فإنهم يقرون بوجود جنس النبوات، ولكنهم ينكرون تحققها في النبي ﷺ.

والبحث سيتركز هنا على الصنفين الأولين، وما أثاروه من اعتراضات وتشكيكات، سواء التي أقاموها بأنفسهم، أو التي نقلوها عن غيرهم، ولن نتعرض إلى ما يثيره أتباع الصنف الثالث، إلا إذا كان له تعلق بما يثار عند أتباع الصنفين الأولين.

والاعتراض على النبوة ومكوناتها يعد أشهر في الفكر الإسلامي من الاعتراض على وجود الله، حتى أن لقب الإلحاد كان يطلق في العادة على منكري النبوة[1]، فقد ظهرت شخصيات في تاريخ الإسلام أعلنت إنكار النبوة، وأثارت حولها تشكيكات كثيرة، وقام عدد من علماء المسلمين بالرد عليهم، ونقض تصوراتهم وادعاءاتهم، وإبطال احتجاجاتهم[2].

وقد اختلفت أغراض الناقدين في اعتراضهم على النبوة، أما أتباع التيار الربوبي، فإنهم اعتمدوا على ذلك لتنفير الناس من الأديان جملة، وتحبيبهم في الاستجابة لرؤيتهم التي تدعو إلى الاقتصار على الإيمان بالله، وإنكار الوحي والنبوة، وأما أتباع التيار الإلحادي، فإنهم اعتمدوا على ذلك للتشكيك في كمال الله، وعدله، ورحمته، كما يدعون، فإن كثيرًا منهم يبدأ أولا في الحوار مع غيره بالتشكيك في صحة النبوة، وإثارة الاعتراضات عليها، ويسعى إلى إقناع

---

(١) من تاريخ الإلحاد في الإسلام، عبد الرحمٰن بدوي (٧ ـ ٨).

(٢) انظر في ذكر بعض شبههم: تثبيت دلائل النبوة، القاضي عبد الجبار (٥١، ١٢٩، ٣٣٢، ٣٧٤).

المتحاور معه بأن النبوة لا تقوم على أسس عقلية، ولا تنسجم مع الحكمة والعدل؛ لينتهي بذلك إلى التشكيك في كمال الله، وعدله، ووجوده.

ومع كثرة ما أثاره الناقدون للأديان من اعتراضات حول النبوة، ومع تشعب اتجاهاتها ومساراتها، إلا أنها في مجملها ترجع إلى **مسارين**:

الأول: إثارة الاعتراضات والإشكالات حول أصل النبوة، وكماله، واتساقها مع الحكمة والعدل.

والثاني: القدح في الأدلة الدالة على صدق النبوة وسلامتها من النواقض.

واستيعاب النظر لظاهرة نقد الأديان، وبيان ما فيها من خلل واضطراب، وخروج عن المنهج العلمي، والعقل السليم يتطلب التعمق في كِلا المسارين بالدرس، والتحرير، والمناقشة.

وقبل الدخول في غمار الاعتراضات التفصيلية التي أثارها الناقدون للأديان على النبوة، لا بد من التمهيد بذكر الأصول الكلية، والمعاني الأساسية التي يقوم عليها الإيمان بالنبوة، ويتركز عليها التصديق بالوحي والمعجزات؛ لأن إظهار تلك الأصول من أقوى ما يكشف حقيقة النبوة، ومن أشد ما يوضح الأسس العقلية الأصيلة التي تعتمد عليها، ومن أعمق ما يكشف عن الخطأ المنهجي الواقع في تصورات الناقدين للنبوة، وفي اعتراضاتهم.

وبناءً على التقرير السابق، فإن الحديث في هذا الفصل سيكون منشطرًا إلى **مبحثين أساسيين**:

الأول: سيكون مخصصًا للحديث عن الأصول الكلية، والمعاني الأساسية التي يقوم عليها الإيمان بالنبوة.

والثاني: سيكون مخصصًا لاستعراض أهم الاعتراضات التي يوردها الناقدون للأديان على النبوة، وبيان ما فيها من خلل وانحراف.

المبحث الأول

الأصول التي يقوم عليها الإيمان بالنبوة والوحي

لا بد من التأكيد في ابتداء هذا المبحث على أن الإيمان بالنبوة ليس قضية تسليمية محضة، ولا هو عبارة عن مشاعر نفسية روحية، وليس مجرد تقليد بشري قاصر، وإنما هو قضية تصديقية برهانية إيمانية، تقوم على أسس عقلية مثبتة، وبراهين استدلالية يقينية، تشترك جميعها في تأسيس الإيمان الواعي بالنبوة ومكوناتها، فالإيمان بالنبوة حقيقة وجودية عقلية، ومعتقد يوجبه العقل، وترشد إليه مسالك الاستدلال المستقيمة.

وبيان الأسس العقلية التي يقوم عليها الإيمان بالنبوة، وتوضيح صورتها وعمقها تحصل حقيقته، وتتجلى معالمه في **الأمور التالية**:

الأمر الأول إمكان النبوة:

من الأسس الكلية التي يقوم عليها الإيمان بالنبوة: أن النبوة من الأمور الممكنة الوقوع، والمراد بهذا: أن إنزال الله الوحي على من يصطفيه من عباده أمر ممكن في العقل وفي الوجود، وأنه لا يتضمن مناقضة للعقل، ولا تعارضًا مع قوانين الكون.

وإثبات إمكان النبوة لا يحتاج إلى أدلة خاصة، فكل الأدلة التي أقامها المؤمنون على وجود الله تدل بالضرورة على إمكانها، وأنها أمر قابل لأن يتحقق في الواقع، وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا المعنى المنهجي ونبه عليه، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ رَجُلٍ مِّنْهُمْ أَنْ أَنذِرِ ٱلنَّاسَ وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِندَ رَبِّهِمْ ۗ قَالَ ٱلْكَٰفِرُونَ إِنَّ هَٰذَا لَسَٰحِرٌ مُّبِينٌ ۝٢﴾ [يونس: ٢]، فظاهرة الوحي والنبوة يجب ألا تشكّل عند المؤمنين بوجود الله أي

استغراب؛ لأنها ليست أعظم من خلق الكون وإبداعه من العدم، وليست منافية لحكمة الله وعدله، كما سيأتي بيانه.

وبناءً عليه؛ فإن المخالف في إمكان النبوة إن كان من أتباع الدين الإلحادي؛ فإن النقاش معه لا يصح أن يتوجه إلى إمكان النبوة بخصوصها؛ لأنه أنكر الأصل الذي يقوم عليه التسليم بحدوثها، وهو خلق الكون، وإنما يتوجب أن يكون النقاش معه في إثبات خلق الله للكون، وامتناع حدوثه من غير خالق، فإن أقر بذلك؛ أمكن الحديث معه في تفاصيل الكون، ومنها النبوة والوحي، وإن لم يقر؛ فلا فائدة ذات بالٍ من الحوار معه إلا في إثبات إمكانه العقلي.

وإن كانٍ من أتباع الدين الربوبي فحاله لا يخلو من أحد أمرين: إما أن ينازع في إمكان النبوة من جهة القدرة، فهو في هذه الحالة سيكون متناقضا؛ لأن إقراره بخلق الله الكون يوجب عليه التسليم بإمكان إيجاد كل ما هو دونه، والنبوة أسهل وأيسر بلا شك، فإن لم يقر بذلك؛ فإنه سيكون لا محالة واقعًا في المغالطة المنطقية التي تسمى «الانقلاب الإقراري».

وإما أن يكون منازعًا في إمكان النبوة من جهة الحكمة والرحمة والعدل، فقوله خطأ ظاهر، وبيان ما فيه من خلل وانحراف يتحصل بالكشف عن الأمور الدالة على أهمية النبوة وضرورتها.

الأمر الثاني أهمية النبوة وضرورتها:

الإيمان بالنبوة لا يقوم على أنها مجرد أمر ممكن الوقوع فقط، وإنما يقوم على أنها أمر مهم لحياة الإنسان، وضروري لاستقامة عيش النوع الإنساني، فإن الذي يوسع دائرة نظره وتأمله في الوجود، وفي طبيعة الخلقة التي خلق الإنسان عليها، وما يتميز به عن باقي أنواع الحيوان، وما اتصف به من الانفراد بالذكاء، والتفكر، والتأمل، والاتصاف بالإرادة، وحرية الاختيار والقصد، والبحث عن الغايات، والتساؤل عن الأسباب والعلل، وما انفرد به من العيش في المدنية، بحيث إنه لا يمكن للفرد الإنساني أن يعيش وحده، وإنما لا بد له من العيش في جماعات من بني جنسه، يدرك أن النبوة أمر ملح جدًّا في حياة الإنسان، وأنه يحتاج إليها احتياجًا بالغًا، بل إن احتياجه إليها لا يقل عن باقي الضرورات الحياتية الأخرى التي لا يمكن أن تستقيم الحياة إلا بها، ويدرك أيضًا أن وجود

النبوة وتحققها في الواقع، وإرسال الله للرسل إلى الناس هو الأمر المتوافق مع الحكمة، والمنسجم مع الرحمة والعدل.

والتقرير السابق ليس مجرد عبارات عاطفية، ولا ادعاءات خالية من الدليل والبرهان، وإنما هو تعبير عن حقيقة يقينية تقوم على معانٍ عقلية، ومكونات وجودية، تشترك جميعها في إثبات ضرورة النبوة للنوع الإنساني، وشدة احتياجه إليها.

وفي سياق الاستدلال على هذه الحقيقة لا بد من التأكيد على أنه يجب أن يكون اعتمادنا على النظر العقلي الصحيح، والتأمل الوجودي المستقيم، ولهذا فإننا لن نعتمد على نصوص الكتاب والسُّنَّة في إثبات تلك الحقيقة إلا عرضًا واستئناسًا؛ لأنه لا يصح منهجيًّا أن تثبت أهمية النبوة وضرورتها من خلال نصوص النبوة نفسها لمن كان غير مؤمن بها، فإن في ذلك وقوعًا في خطإٍ منهجي ظاهر، وهو الدور الاستدلالي المعيب.

وقبل الولوج في إقامة الأدلة على ضرورة النبوة، وشدة احتياج النوع الإنساني إليها، لا بد من التأكيد أن ما سنقيمه من الأدلة ليس المراد به إثبات صدق النبوة في نفسها، وصدق المدعي لها، وإنما المراد به ذكر الدلالات التي تدل على أن تحقق النبوة متوافق مع الحكمة والرحمة والعدل، ومنسجم مع العقل، ومتسق مع طبيعة الوجود، وأن عدم تحققها مناف لتلك الحقائق كلها.

وقد تنوعت مسالك الخائضين في بيان أهمية النبوة، وتعددت جهات النظر لديهم، وتفرعت منافذ الارتكاز عندهم[1]، وسنقتصر في هذا المقام على أهم الأدلة والبراهين الكاشفة عن ضرورة النبوة، **وتفصيلها فيما يلي**:

* **الدليل الأول**: أن النوع الإنساني لا بد أن يكون خاضعًا لله، وعابدًا له، ومتذللا لجلال الله وجبروته؛ لأن الإنسان جزء من المخلوقات، وكل مخلوق لا بد أن يكون تابعًا لخالقه، وخاضعًا لجبروته، ولا يصح بحال من الأحوال أن ينخلع من هذه الصفة، أو أن ينزعها عن نفسه، فالمخلوقية تعني

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٩/ ٩٣ ـ ١٠٣)، ومدارج السالكين، ابن القيم (١/ ٩٠ ـ ٩١)، ورسالة التوحيد، محمد عبده (١٧)، والوحي المحمدي، رشيد رضا (٤٨)، والنبوة والأنبياء في الفكر الإسلامي، علي عبد الفتاح المغربي (٣٥ ـ ٥٩).

الافتقار المطلق إلى الخالق، فعبودية الإنسان لله حق لازم لا ينفك عنه أبدا، وقد جاءت الإشارة في النصوص الشرعية إلى هذا المعنى، كما في قول النبي ﷺ لمعاذ بن جبل: **«هل تدرى ما حق الله على عباده»**(١).

وهذا الخضوع الذي يعد مكونًا أساسيًا من مكونات الإنسان، قد يعتريه النقص والخلل بسبب أن الإنسان يتصف بصفات خاصة دون سائر أنواع الحيوان الأخرى، فهو يتصف: بالنسيان، والذهول، وبالإرادة، والقصد، والبحث في أسرار الكون ونحو ذلك، فهذه الصفات تجعل حال الإنسان مختلفًا عن حال الحيوانات الأخرى في البقاء على العبودية الكونية، فالإنسان بسببها معرض للغفلة عن الخضوع للخالق، والانحراف عن مسار العبودية التي لا بد له منها، فيحتاج إلى من يذكره بعبوديته لله، ويرجعه إلى رشده، ويزيل عنه الغبش والنقص الذي وقع فيه بسبب صفاته المميزة له.

ومصدر تذكير الإنسان بذلك لا يمكن أن يكون من جنس الإنسان نفسه؛ لأنه لا يأمن من وقوع النقص والخلل في ذلك المصدر، فلا بد أن يكون مصدر التذكير من عند الله ـ تعالى ـ الخالق المتصف بالعلم المطلق، والجبروت، والملكوت، والعظمة، والسلطان.

فالنبوة إذن ضرورة وجودية لتذكير الإنسان بخضوعه لربه، واستسلامه لخالقه ومولاه، وتثبيته على ذلك، ولو أن الإنسان لم يكن متميزًا عن باقي أنواع الحيوان بالصفات الاختيارية، ربما لم يحتج إلى إرسال رسل إليه؛ لكونه لا يوجد لديه ما يدعوه إلى الخروج عن مسار العبودية الكونية.

* **الدليل الثاني**: أن الله ـ تعالى ـ أعلى الموجودات وأكملها وأجلها، وهو ـ سبحانه ـ الخالق للأكوان كلها، والمتصف بالكمال المطلق في كل الصفات، والنفوس البشرية تتشوف إلى معرفته، والازدياد من العلم به، والتعرف على أسمائه وصفاته وكمالاته، فإن النفوس مجبولة على التعلق بالكمال، والتشوف إلى الاقتراب من المتصف بالعلو والمكانة، وكلما ازداد العلو والكمال ازدادت النفوس تعلقًا به، وتشوفًا إليه.

ولهذا كان العلم بالله ـ تعالى ـ أفضل العلوم وأشرفها وأجلها وأعلاها،

---

(١) أخرجه البخاري، رقم (٥٩٦٧)، ومسلم، رقم (٤٩٢٤٨).

فإن العلم يشرف بشرف المعلوم، والله ـ تعالى ـ هو أشرف ما يمكن أن تتعلق به العلوم الإنسانية كلها.

وكذلك فإن النفوس الإنسانية تتشوف في العادة إلى معرفة مصدر كل الأمور، وخاصة إذا كان ذلك الأمر في غاية الدقة والإبهار والجمال والعظمة، وكلما ازداد الشيء عظمة وجمالا ازداد تشوف النفوس إلى مزيد العلم به، ولذلك فإن النفوس الإنسانية ستكون لا محالة متشوفة إلى المصدر الذي كان سببًا في حدوث هذا الكون العظيم المبهر، وهو الله الخالق سبحانه.

فالنفوس الإنسانية إذن متعلقة بالعلم بالله، ومتشوفة إليه غاية التشوف؛ لكماله، وجلاله، ولكون خالق الكون قد أنشأه من العدم.

وإذا كان لا بد للنفوس الإنسانية من العلم بالله، ولا يمكن أن تنقطع عن ذلك، وثبت أن تشوفها إلى ذلك وطلبها له أمر جوهري، ومكون أساسي، فإن الكمال في الحكمة والرحمة والعدل يقتضي أن يضع الله ـ تعالى ـ طريقًا مأمونًا للحصول على العلم به.

ولا يصح أن يكون الإنسان مصدر ذلك الطريق؛ لأنه متصف بالقصور في عقله، وعلمه، وواقعه، وموضوعيته، فلم يبق إلا أن يكون الله ـ تعالى ـ هو مصدر ذلك العلم؛ لكونه ـ سبحانه ـ أعلم بنفسه وبكماله، وأعلم بما يحتاجه النوع الإنسان من العلم به.

* **الدليل الثالث**: إذا ثبت أن الله ـ تعالى ـ هو الخالق للإنسان، وثبت أن المخلوق لا يمكنه أن ينفصل عن الخضوع لخالقه ألبتة، ويتعذر عليه الانفصال عن الافتقار إليه، فهذا يدل على أن الإنسان لا بد أن يكون بينه وبين الله اتصال دائم، وعلاقة وارتباط مستديم، كسائر المخلوقات الأخرى.

بل إن العلاقة التي بين الإنسان وبين الله هي أشرف العلاقات، وأجلّها، وأعظمها؛ لكون العلاقة تشرف بشرف من تعلقت به، والله ـ تعالى ـ هو أشرف الموجودات، وأجلّها بلا ريب.

وإذا ثبت أن العلاقة بين الإنسان وبين الله هي أشرف العلاقات وأجلها، فإن الضرورة العقلية تقتضي أن تكون تلك العلاقة قائمة على أعلى الأوصاف، وأكملها، وأتقنها، وأنسبها للكمال والرفعة.

وإذا ثبتت هذه المعاني، فإنه لا يصح أن يكون الإنسان مصدرًا لتحديد القوانين والمعاني التي تقوم عليها تلك العلاقة الشريفة؛ لكونه قاصرًا في عقله، وعلمه، وإدراكه، وموضوعيته، فإن الإنسان قاصر عن معرفة المعاني التي تناسب أقرانه من الناس، ويجهل كثيرًا من الأمور التي يحبها أو يبغضها بنو جنسه، وتراه يحدد أشياءَ كثيرة لضبط علاقته مع الآخرين، ثم يكتشف أنها لم تكن مناسبة، أو أنها كانت خاطئة، فإذا كان الإنسان عاجزًا عن ضبط العلاقة بينه وبين بني جنسه، فكيف يمكنه أن يضبط العلاقة بينه وبين الله تعالى؟!!

إن واقع الناس اليوم ـ وقبل اليوم ـ يدل دلالة ظاهرة على أن مصدر ضبط العلاقة بين الله وبين الناس يجب ألا يكون راجعًا إلى الإنسان، ألا ترى أن الناس حين اعتمدوا على عقولهم وأذواقهم في ضبط العلاقة بينهم وبين الله، كيف ضلوا الطريق وتفرقت بهم الآراء في كل اتجاه وذهبت بهم الأقوال كل مذهب؟!! ألا ترى أن منهم من أخذ يعبد الشجر والحجر، ومنهم من تعلق بالنجوم والكواكب، ومنهم من طفق يعبد الحيوانات من البقر والفئران وغيرها؟!! ألا ترى حين اعتمد الناس على عقولهم كيف وقعوا في أنواع من الأعمال المناقضة للعقل والمنطق وأصناف من الأفعال المستشنعة المستقبحة؟!!

لا جرم أن المعاني السابقة كلها تدل على أنه لم يبق مصدر لضبط العلاقة بين الله والناس إلا أن يكون الله ـ تعالى ـ هو ذلك المصدر؛ لأنه هو العالم بكل شيء، وهو الحكيم في كل أفعاله.

وتدل على أن النوع الإنساني في حاجة إلى ربه لكي يرشده إلى الطريق، ويكشف له عن المعاني التي يجب أن يلتزم بها في علاقته التي لا يمكن أن ينفك عنها مع خالقه، ولا يمكن أن يكون لديه علاقة أشرف منها وأكمل.

ثم فضلًا عن ذلك كله، فإن الكمال في الحكمة والرحمة والعدل يقتضي أن يتفضل الله على الناس ببيان المعاني التي يجب عليهم الالتزام بها في علاقتهم معه بالعبودية والخضوع، فإنه لو وجد ملك عظيم في الدنيا ـ ولله المثل الأعلى ـ يحب الناس، والناس يحبونه، فإن العقل والحكمة يقتضيان أن يقوم ذلك الملك بتحديد المعاني والقوانين التي ينبغي على الناس الالتزام بها حين يرغبون في مقابلته والاتصال به، فيحدد لهم الأمور التي يجب عليهم الأخذ بها، والأمور

التي يكره فعلها، حتى لا يقوم أحد بمخالفتها؛ فتفسد تلك العلاقة الجميلة التي قامت بينه وبين شعبه المحب له.

وتحقق هذه المعاني في حق الله ـ تعالى ـ أولى وأحق، فإن العقل يقتضي أن يكون من كمال حكمة الله ورحمته أن يحدد للناس الأمور التي توجب محبته حتى يلتزموا بها، والأمور التي توجب غضبه حتى يبتعدوا عنها، وبيان ذلك كله هو أحد أهم الوظائف التي يقوم بها الأنبياء والرسل.

فالنبوة وإرسال الرسل إلى الناس ليعرفوهم ما يحبه الله ويرضاه هو مقتضى كمال الله في رحمته بخلقه وإحسانه إليهم، ولهذا جعل الله إرسال النبي ﷺ مظهرًا من مظاهر رحمته للناس، كما قال ـ تعالى ـ: ﴿لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿١٦٤﴾﴾ [آل عمران: ١٦٤][(١)].

ومن تمام هذا البيان أن يذكر الله للمؤمنين ما يترتب على التزامهم بالأمور التي يحبها من الأجر والنعيم، وما يترتب على فعل الأمور التي يبغضها من الوزر والعقوبة، حتى يكون الناس أكثر حرصًا على ضبط علاقتهم مع الله ربهم وخالقهم، ولهذا ذكر الله أن من وظائف الرسل التبشير والإنذار، كما قال ـ تعالى ـ: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴿١٦٥﴾﴾ [النساء: ١٦٥].

فكما أن الرسل يبينون للناس ما يحبه الله ويرضاه، وما يكرهه ويبغضه، فإنهم يبينون لهم ما يترتب على أفعالهم طلبًا لمزيد من الإعذار، وإقامة الحجة على الناس، وهذا من رحمة الله بالعباد، فإنه إذا كان الإنسان لا بد له من الوقوف بين يدي خالقه، ولا بد له من الحساب والسؤال، فإن من تمام الرحمة والحكمة والعدل أن يبين له ذلك حتى يكون على بينة من أمره ومآله.

* **الدليل الرابع**: أن الإنسان يعد من أشرف المخلوقات المعلومة لنا، وأعلاها قدرًا ومنزلة، وأجلّها فضلًا في حياته وعيشه، وهو متصف بخصائص تميزه عن باقي أجناس الحيوان، كالاتصاف بالإرادة والقصد، والبحث عن العلل والغايات، واتصاف النوع الإنساني بهذه الأمور يستوجب بالضرورة تنوع الأفعال

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٦/ ١٣١)، ومدارج السالكين، ابن القيم (١/ ٩١).

الصادرة عنه، فالحركات الاختيارية لا بد أن تكون متنوعة في طبيعتها، فبعضها خير وبعضها شر، وبعضها نافع، وبعضها ضار، وبعضها عدل، وبعضها ظلم.

ولا بد للإنسان من معيار عادل يضبط به مقاييس الموازنة بين تلك الأفعال الاختيارية، وميزان يفرق بين الصالح والفاسد.

والعقل الإنساني لا يمكنه أن يقدم المعيار الشامل الذي يستوعب كل التصرفات الاختيارية الصادرة من الإنسان، ولا يقدر على بناء الميزان الذي ينطبق على جميع ما يفعله النوع البشري من الأفعال الاختيارية من البيع، والشراء، والإعطاء، والأخذ، والرد، والقول، والفعل، وغير ذلك؛ لأن تحديد الميزان المناسب لكل تلك الأفعال وضبط المعيار العادل فيها لا بد أن يكون مبنيًّا على **أساسين**:

الأول: شمول العلم واستيعابه لكل الأفراد.

والثاني: كمال التجرد الذي ينفي كل أصناف الميل والحيد عن الاعتدال.

والنوع الإنساني لا يمكن أن يكون متصفًا بهذين الوصفين ألبتة، فلم يبق إلا أن يكون الله هو الواضع للميزان الذي يضبط تصرفات الإنسان والمعيار الذي يفرق بين أصناف الأفعال الاختيارية التي يقوم بها البشر، وذلك عن طريق الوحي والنبوة.

وقد أشار القرآن إلى هذا المعنى، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥]، فمن أهم وظائف الرسل إقامة الموازين العادلة، وضبط المعايير المستقيمة.

ونحن لا ننكر أن النوع الإنساني يمكن أن يتوصل إلى بعض المعايير التي تضبط عددًا كبيرًا من التصرفات الحياتية، ولكن بحثنا ليس متعلقًا بهذا القدر، وإنما هو متعلق بالقدر الآخر الذي لا يستطيع أن يصل إليه عقل الإنسان بحال، ثم إن كثيرًا من الأمور التي يدركها العقل الإنساني إنما يدركها على جهة الإجمال لا التفصيل، فيحتاج إلى من لديه علم تفصيلي يبين له التفاصيل المؤثرة التي يجهلها، فكما أن الناس يمكنهم أن يفرقوا بين جملة النافع والضار من البقول والأطعمة والأشربة، إلا أنهم يحتاجون إلى مختصين وخبراء لديهم علم تفصيلي بتلك المضار والمنافع، فيعتمدون عليهم في بيانها، فكذلك في شأن

الأمور المتعلقة بالجوانب الروحية، والأمور المتعلقة بالعلاقة بين الله وبين خلقه، فالناس قد يمكنهم معرفة أصول المنافع والمضار فيها على جهة الإجمال، فيحتاجون إلى من لديه علم تفصيلي بها لكي يحدد لهم تفاصيل ما يحصل به النفع، وما يحصل به الضرر، وهم الأنبياء الذين تلقوا الوحي والعلم من عند الله تعالى.

وقد كانت هذه المعاني واضحة جدًّا عند علماء الإسلام، وفي بيان شيء منها يقول ابن تيمية: «الرسالة ضرورية في إصلاح العبد في معاشه ومعاده، فكما أنه لا صلاح له في آخرته إلا باتباع الرسالة، فكذلك لا صلاح له في معاشه ودنياه إلا باتباع الرسالة، فإن الإنسان مضطر إلى الشرع، فإنه بين حركتين: حركة يجلب بها ما ينفعه، وحركة يدفع بها ما يضره، والشرع هو النور الذي يبين ما ينفعه، وما يضره، والشرع نور الله في أرضه، وعدله بين عباده، وحصنه الذي من دخله كان آمنا.

وليس المراد بالشرع التمييز بين الضار والنافع بالحس، فإن ذلك يحصل للحيوانات العجم، فإن الحمار والجمل يميزان بين الشعير والتراب، بل التمييز بين الأفعال التي تضر فاعلها في معاشه ومعاده، كنفع الإيمان، والتوحيد، والعدل، والبر، والتصدق، والإحسان، والأمانة، والعفة، والشجاعة، والحلم، والصبر، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وصلة الأرحام، وبر الوالدين، والإحسان إلى المماليك والجار، وأداء الحقوق، وإخلاص العمل لله، والتوكل عليه، والاستعانة به، والرضا بمواقع القدر به، والتسليم لحكمه، والانقياد لأمره، وموالاة أوليائه، ومعاداة أعدائه، وخشيته في الغيب والشهادة، والتقرب إليه بأداء فرائضه، واجتناب محارمه، واحتساب الثواب عنده، وتصديقه، وتصديق رسله في كل ما أخبروا به، وطاعته في كل ما أمروا به، مما هو نفع وصلاح للعبد في دنياه وآخرته، وفى ضد ذلك شقاوته ومضرته في دنياه وآخرته.

ولولا الرسالة لم يهتد العقل إلى تفاصيل النافع والضار في المعاش والمعاد، فمن أعظم نعم الله على عباده وأشرف مننه عليهم أن أرسل إليهم رسله، وأنزل عليهم كتبه، وبيّن لهم الصراط المستقيم، ولولا ذلك لكانوا بمنزلة الأنعام والبهائم، بل أشر حالًا منها، فمن قَبِلَ رسالة الله واستقام عليها؛ فهو من خير البرية، ومن ردها وخرج عنها؛ فهو من شر البرية، وأسوأ حال من الكلب

والخنزير والحيوان البهيم»[1].

بل إن الفلاسفة الذين عاشوا في كنف الفكر الإسلامي كانوا على علم بأهمية النبوة وضرورتها لإقامة الموازين الضابطة لحياة الإنسان وتعاملاته وأفعاله، وفي بيان الإقرار بذلك يقول ابن سينا: «من المعلوم أن الإنسان يفارق سائر الحيوانات بأنه لا يحسن معيشته لو انفرد وحده. . . ، وأنه لا بد أن يكون الإنسان مكفيًّا بآخر من نوعه. . . ، هذا يَبقل لذلك، وذلك يخبز لهذا. . . ، فإذا كان هذا ظاهرًا فلا بد لوجود الإنسان وبقائه من مشاركة، ولا تتم المشاركة إلا بمعاملة. . . ، لا بد من سنة وعدل، ولا بد في السنة والعدل من سانّ ومُعدّل، ولا بد أن يكون هذا بحيث يجوز أن يخاطب الناس، ويلزمهم السنة، ولا بد أن يكون إنسانا، ولا يجوز أن يترك الناس وآراءهم في ذلك، فيختلفون ويرى كل منهم ما له عدلًا، وما عليه ظلما، فالحاجة إلى هذا الإنسان في أن يبقى نوع الإنسان، ويتحصل وجوده أشد من الحاجة إلى إنبات الشعر على الأشفار، وعلى الحاجبين، وتقعير الأخمص من القدمين، وأشياء أخرى من المنافع التي لا ضرورة لها في البقاء، بل أكثر ما لها أن تنفع في البقاء، فلا يجوز أن تكون العناية الأولى تقتضي تلك المنافع، ولا تقتضي هذه التي هي أسها، ولا أن يكون المبدأ الأول، والملائكة بعده يعلم ذلك. . . ، فواجب إذن أن يكون نبيًّا، وواجب أن يكون إنسانًا، وواجب أن تكون له خصوصية ليست لسائر الناس، حتى يستشعر الناس فيه أمرًا لا يوجد لهم، فيتميز منهم»[2].

* **الدليل الخامس**: أنه لا أحد ينكر أن خِلقة الإنسان خلقة مختلفة عن باقي أنواع الحيوان، فهو متصف ـ كما سبق التنبيه عليه ـ بالتفكر، والتأمل، والبحث عن الغايات والعلل؛ ولهذا ظهر في حياة الإنسان الاهتمام بالأسئلة الوجودية الكبرى المتعلقة بأصل الكون ومصيره وقوانينه.

ولا أحد ينكر أن الله اعتنى بالإنسان عناية خاصة، فجعله سيدًا في الكون، وسخر له ما في السماوات والأرض، وهيأ السبل ليكون قادرًا على عمارة الأرض وتشييد الحضارات الشامخة فوقها.

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٩/ ٩٩ ـ ١٠٠).
(٢) الإلٰهيات من الشفاء، ابن سينا (٤٤١).

فهذه الشواهد تدل على أنه لا بد أن يكون لحياة الإنسان هدف وغاية مختلفة عن هدف وغاية الحيوانات الأخرى، فمن المستبعد عقلًا أن يكون الإنسان متميزًا عن باقي أنواع الحيوانات بتلك التميزات، ثم لا يكون مختلفًا عنها في قيمة الحياة وهدفها وغايتها.

وإذ ثبت أنه لا بد أن يكون لحياة الإنسان هدف وغاية مختلفة، فإن الأكمل والأوفق في الحكمة والرحمة ألا يُترك للإنسان تحديد ذلك؛ لكونه ناقصًا في عقله، وقاصرًا في إدراكه لطبيعة الوجود، ويخفى عليه كثير من حِكَم الأحداث ومقاصدها، ولكون الله أعلم بكل ما في الكون وأعدل وأرحم، فالضرورة العقلية تقتضي أن يكون تحديد ما يصلح حياة الإنسان ويكملها ويرشدها في غاياتها وأهدافها من عند الله تعالى.

ثم إذا كان الله قد اعتنى بالإنسان، وسخر له ما في السماوات وما في الأرض، وأعطاه من الأوصاف ما جعله متفوقًا على غيره من الحيوانات، ونوّع له المآكل والمشارب، وهيأ له معرفة أصناف الأدوية والمعالجات، فكيف يستقيم في العقل ألا يعتني به فيما يتعلق بأهم مكون من مكوناته، وهو العلاقة مع الله، وضبط غاياته الوجودية ومصيره في الحياة؟!

فهذه الدلالة تدل على أهمية النبوة وضرورتها للنوع الإنساني، وأنها أمر بالغ الأهمية، وتكشف عن أنه لا صلاح للإنسان ولا فلاح إلا بوجودها.

وفي بيان أهمية النبوة وضرورتها بناءً على الدلالات السابقة وغيرها يقول ابن تيمية: «الرسالة ضرورية للعباد لا بد لهم منها، وحاجتهم إليها فوق حاجتهم إلى كل شيء، والرسالة روح العالم ونوره وحياته، فأي صلاح للعالم إذا عدم الروح والحياة والنور، والدنيا مظلمة ملعونة إلا ما طلعت عليه شمس الرسالة، وكذلك العبد ما لم تشرق في قلبه شمس الرسالة، وينله من حياتها وروحها، فهو في ظلمة، وهو من الأموات. . . .

وحاجة العبد إلى الرسالة أعظم بكثير من حاجة المريض إلى الطب، فإن آخر ما يُقدّر بعدم الطبيب موت الأبدان، وأما إذا لم يحصل للعبد نور الرسالة وحياتها مات قلبه موتًا لا ترجى الحياة معه أبدا، أو شقي شقاوة لا سعادة معها أبدًا، فلا فلاح إلا باتباع الرسول»[١].

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٩/٩٣ ـ ٩٦).

ويزيد الأمر شرحًا وتوضيحًا فيقول: «وليست حاجة أهل الأرض إلى الرسول كحاجتهم إلى الشمس والقمر والرياح والمطر، ولا كحاجة الإنسان إلى حياته، ولا كحاجة العين إلى ضوئها، والجسم إلى الطعام والشراب، بل أعظم من ذلك وأشد حاجة من كل ما يُقدّر، ويخطر بالبال، فالرسل وسائط بين الله وبين خلقه في أمره ونهيه، وهم السفراء بينه وبين عباده»[1].

ويتوسع ابن القيم في شرح الأوجه الدالة على ضرورة النبوة، ويربط بينها وبين السعادة الإنسانية، والصلاح الدنيوي بناء على أن الإنسان لا بد أن تكون حياته مختلفة عن حياة الحيوانات الأخرى، وأن تكون أعلى وأكمل من غيرها، فيقول: «لا سبيل إلى السعادة والفلاح لا في الدنيا ولا في الآخرة إلا على أيدي الرسل، ولا سبيل إلى معرفة الطيب والخبيث على التفصيل إلا من جهتهم، ولا ينال رضا الله ألبتة إلا على أيديهم، فالطيب من الأعمال والأقوال والأخلاق ليس إلا هديهم وما جاءوا به، فهم الميزان الراجح الذي على أقوالهم وأعمالهم وأخلاقهم توزن الأقوال والأخلاق والأعمال، وبمتابعتهم يتميز أهل الهدى من أهل الضلال، فالضرورة إليهم أعظم من ضرورة البدن إلى روحه، والعين إلى نورها، والروح إلى حياتها، فأي ضرورة وحاجة فرضت، فضرورة العبد وحاجته إلى الرسل فوقها بكثير»[2].

وما أجمل ما ذكره أبو الحسن الندوي في وصف أهمية النبوة وأثرها على الحياة الإنسانية حيث يقول: «إن المدنية لا تدين لأي طائفة من طوائف البشر كما تدين لهذه الطائفة الربانية، إنها تدين لها في حياتها وبقائها، وفي شرفها وكرامتها، وفي اعتدالها وسدادها، فلولاهم - صلى الله عليهم وسلم - لغرقت سفينة الإنسانية بما فيها من علوم، وتراث حضاري، وفلسفة، وحكمة، ولتحولت الأجيال البشرية إلى قطعان من السائبة أو الوحوش، لا تعرف ربا، ولا تعرف دينًا ولا خلقًا، ولا تعرف رحمة ولا محبة، ولا تعرف معنى أسمى وغاية أعلى من العلف والرتع، ومن الماء والكلإ، إن كل ما يوجد في هذا العالم من المعاني الإنسانية الكريمة، والأحاسيس الرقيقة اللطيفة، والأخلاق العالية

(١) المرجع السابق (١٩/ ١٠١).
(٢) زاد المعاد، ابن القيم (١/ ٦٨).

الفاضلة، والعلوم الصحيحة النافعة، ومن القوة والعزم على محاربة الباطل والفساد، إنما يرجع فضله وينتهي تاريخه إلى وحي السماء، وتعليمات الأنبياء، وتبليغهم، ودعوتهم، وجهادهم»[١].

الأمر الثالث: إمكان الاستدلال على النبوة ومسالكه:

بعد أن انتهينا من إثبات إمكان النبوة من جهة القدرة، وضرورتها من جهة الحكمة والرحمة والعدل، فإنه لا بد لنا من إثبات إمكان الاستدلال عليها، والكشف عن انضباط مسالك الاستدلال العقلي على صدقها وتحققها؛ لكون ذلك من أهم الأصول التي يقوم عليها الإيمان بالنبوات، ومن أعمق الأمور التي يؤدي حسن تصورها إلى وضوح الرؤية حول هذا الموضوع، فضبط طبيعة الاستدلال، وتحديد مسالكه وقوانينه هو القاعدة الأساسية التي ترتكز عليها كل المنظومات والمعارف والعقائد، ومتى ما انضبطت اتسق كل ما يجيء بعدها من الأفكار والعقائد.

وطبيعة الأدلة المتعلقة بباب النبوة مرتبطة بشكل أساس بالكمال الإلٰهي، فإن بين الأمرين ترابطًا عميقًا لا يمكن الانفصال فيه أبدا.

وبناءً عليه فإن استدلال المؤمنين على النبوة مبني بصورة كبيرة على طبيعة تصورهم للكمال الإلٰهي، وكلما انضبطت رؤية المستدل على النبوة لكمال الله في حكمته، وعلمه، وعدله، وقدرته، ورحمته؛ فإن استدلاله سيكون أكثر انضباطًا ووضوحًا، ومسالكه في البرهنة ستغدو أكثر تماسكًا وقوة.

ويظهر الترابط العميق بين الاستدلال على النبوة والكمال الإلٰهي من أربع جهات أساسية:

* **الأولى: من جهة الرحمة الإلٰهية والكرم الرباني**، فإنه لما كانت النبوة أمرًا ضروريًّا في حياة الإنسان ومكونًا مهمًّا لا بد من وجوده عنده، فإن الكمال في رحمة الله وكرمه يقتضي أن ييسر الله طرق الوصول إلى التحقق من صدقها، ويسهل من سبل التمييز بين الصادق والكاذب فيها، وفي بيان هذا المعنى يقول ابن تيمية: «الناس كلما قويت حاجتهم إلى معرفة الشيء يسر الله أسبابه كما ييسر

(١) النبوة والأنبياء في القرآن، أبو الحسن الندوي (٣٩ ـ ٤٠).

ما كانت حاجتهم إليه في أبدانهم بل أشد، فلما كانت حاجتهم إلى النفس والهواء أعظم منها إلى الماء، كان مبذولًا لكل أحد في كل وقت، ولما كانت حاجتهم إلى الماء أكثر من حاجتهم إلى القوت، كان وجود الماء أكثر.

وكذلك لما كانت حاجتهم إلى معرفة الخالق أعظم، كانت آياته، ودلائل ربوبيته، وقدرته، وعلمه، ومشيئته، وحكمته أعظم من غيرها، ولما كانت حاجتهم إلى معرفة صدق الرسل بعد ذلك أعظم من حاجتهم إلى غير ذلك، أقام الله ـ سبحانه ـ من دلائل صدقهم، وشواهد نبوتهم، وحسن حال من اتبعهم، وسعادته، ونجاته، وبيان ما يحصل له من العلم النافع، والعمل الصالح، وقبح حال من خالفهم، وشقاوته، وجهله، وظلمه ما يظهر لمن تدبر ذلك»[1].

فكمال رحمة الله يقتضي أن تكون الأدلة الدالة على صدق النبوة متضافرة منتشرة في الوجود الإنساني، بل يقتضي أن تكون أسهل الأمور وأيسرها على الناس في الإدراك والعلم.

* **الثانية: من جهة صفة الحكمة**، فإنه إذا كان الله متصفًا بالكمال في الحكمة، فذلك يقتضي بالضرورة ألا يرسل رسولًا إلا ومعه من الأدلة البينة ما يثبت صدقه، وما يمكن للناس أن يعلموا بها بأسهل طريق؛ إذ لا يليق بالحكمة أن يرسل العاقل من الناس ـ ولله المثل الأعلى ـ رسولًا إلى الناس في أمر خطير جليل، ثم لا يبعث معه ما يدل على صدق نقله عنه، فإذا كان ذلك منافيًا للحكمة في حق المخلوقين، فهو في حق الله أشد منافاة؛ ولأجل هذا فإن الله لم يرسل رسولًا إلا ومعه من الآيات والبراهين ما يدل على صدقه، بل لم يرسل رسولًا إلا وهو متصف بأعلى صفات الكمال في النوع الإنساني، بحيث يكون عاليًا في نسبه، وأخلاقه، وسلوكه، وأمانته، وصدقه، ويكون تمييز الناس لاتصافه بذلك قريبًا ميسورًا.

وفي بيان هذا المعنى يقول ابن تيمية: «إنّ الله ﷻ إذا بعث رسولًا أمر الناس بتصديقه وطاعته، فلا بُدَّ أن ينصب لهم دليلًا يدلّهم على صدقه؛ فإنّ

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ابن تيمية (٥/ ١٤١)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية (٩/ ٦٦).

إرسال رسولٍ بدون علامة وآية تعرف المرسل إليهم أنَّه رسولٌ: قُبْحٌ، وسَفَهٌ في صرائح العقول، وهو نقصٌ في جميع الفطر. وهو ـ سبحانه ـ منزّهٌ عن النقائص والعيوب... فإنّ الحكمة والعدل تقتضي وضع كلّ شيء موضعه الذي يليق به، ويصلح به، فلا تكون العين كالرِّجْل، ولا الإمام الذي يُؤتمّ به في الدين والدنيا في آخر المراتب، والسفلة من أتباعه في أعلى المراتب»[1].

ويزيد هذا المعنى إيضاحًا وكشفًا، فيقول: «كلما كان الناس إلى الشيء أحوج، كان الربّ به أجود، وكذلك كلما كانوا إلى بعض العلم أحوج، كان به أجود؛ فإنه ـ سبحانه ـ الأكرم الذي علّم بالقلم، علّم الإنسان ما لم يعلم، وهو الذي خلق فسوّى، والذي قدَّر فهدى، وهو الذي أعطى كلّ شيء خلقه ثمّ هدى.

فكيف لا يقدر أن يهدي عباده إلى أن يعلموا أنّ هذا رسوله، وأنّ ما جاء به من الآيات أنّه من الله، وهي شهادة من الله له بصدقه، وكيف تقتضي حكمته أن يسوي بين الصادق والكاذب؛ فيؤيد الكاذب من آيات الصدق، بمثل ما يؤيّد به الصادق؛ حتى لا يعرف هذا من هذا، وأن يرسل رسولا يأمر الخلق بالإيمان به وطاعته، ولا يجعل لهم طريقًا إلى معرفة صدقه»[2].

ويقتضي كمال حكمته ألا يساوي بين النبي الصادق والمدعي للنبوة في الدلائل والبراهين؛ فإن ذلك منافٍ للمقصود الأول من النبوة، ولأجل هذا ذهب علماء أهل السُّنَّة إلى أن الله لا يمكن لكمال حكمته أن يؤيد المدعي للنبوة بالأدلة التي يؤيد بها الصادق، وذهبوا إلى أن امتناع ذلك الوقوع لا من جهة القدرة، وإنما من جهة الحكمة، وفي بيان هذا المعنى يقول ابن تيمية: «أمّا خلق مثل تلك الخارقة ـ المعجزة ـ على يد الكاذب، فهو ممكنٌ، والله ﷻ قادر عليه، لكنه لا يفعله لحكمته، كما أنّه ـ سبحانه ـ يمتنع عليه أن يكذب، أو يظلم»[3].

وفي بيان المعنى نفسه يقول ابن حزم: «والله ـ تعالى ـ قادر على إظهار

(١) النبوات، ابن تيمية (٢/ ٨٨٩).
(٢) المرجع السابق (٢/ ٦٨٤).
(٣) المرجع السابق (١/ ٢٤٠).

الآيات على أيدي الكذابين المدعين للنبوة، لكنه ـ تعالى ـ لا يفعل، كما لا يفعل ما لا يريد أن يفعله من سائر ما هو قادر عليه»[١]، ويتوسع ابن تيمية كثيرًا في الكشف عن الترابط بين الاستدلال على النبوة، وبين الكمال في الحكمة الإلٰهية، فيقول: «إذا قُدّر رجلان ادعيا على الرب الرسالة، أو توليا على الناس، أو كانا من عرض الناس، أحدهما عالم صادق عادل مصلح، والآخر جاهل ظالم كاذب مفسد، ثم قُدِّر أنّ ذلك العالم العادل عوقب في الدنيا والآخرة، فأُذلّ في الدنيا، وقُهر وأُهلك، وجُعل في الآخرة في جهنم، وذلك الظالم الكاذب الجاهل أُكرم في الدنيا والآخرة، وجُعل في الدرجات العلى، كان معلومًا بالاضطرار أنّ هذا نقيض الحكمة والعدل، وهو أعظم سفهًا وظلمًا من تعذيب ماء البحر، وماء العين؛ فإن هذا غايته موت شخص أو النوع، وهذا أقل فسادًا من إهلاك خيار الخلق وتعذيبهم، وإكرام شرار الخلق وإعانتهم. . . .

وإذا كان هذا أعظم مناقضة للحكمة والعدل من غيره، وتبيَّن بالبراهين اليقينية أن الربّ لا يجوز عليه خلاف الحكمة والعدل، عُلم بالاضطرار أن الرب ـ سبحانه ـ لا يسوي بين هؤلاء وهؤلاء، فضلًا عن أن يفضّل الأشرار على الأخيار»[٢].

في بيان عمق الترابط بين الكمال في الحكمة الإلٰهية وبين الاستدلال على النبوة ينبه ابن تيمية على أن الضرورة العقلية تقتضي أن سبل التفريق بين الصادق والكاذب أسهل من سبل التفريق بين الطعام النافع والضار، حيث يقول: «لو لم يميّز بين الصادق والكاذب، لكان قد بعث أنبياء يبلّغون رسالته، ويأمرون بما أمر به، من أطاعهم سعد في الدنيا والآخرة، ومن كذّبهم شقي في الدنيا والآخرة، وآخرين كذّابين يبلّغون عنه ما لم يقله، ويأمرون بما نهى عنه، وينهون عمّا أمر به، ومن اتبعهم شقي في الدنيا والآخرة، ولم يجعل لأحدٍ سبيلًا إلى التمييز بين هؤلاء وهؤلاء، وهذا أعظم من أن يقال: إنّه خلق أطعمة نافعة، وسمومًا قاتلة، ولم يميّز بينهما، بل كلّ ما أكله الناس، جاز أن يكون من هذا وهذا، ومعلومٌ أنّ من جوّز مثل هذا على الله، فهو مصابٌ في عقله»[٣].

---

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم (٥/ ٢).
(٢) النبوات، ابن تيمية (٢/ ٩٢٦)، وانظر منه (٢/ ٩١٧، ٩٤٩).
(٣) المرجع السابق (١/ ٥٥٤).

فهذه المعاني تدل بوضوح على أن كمال حكمة الله يستلزم بالضرورة أن تكون الأدلة الدالة على النبوة ظاهرة بينة لا تختلط بغيرها، ولا يتخلف عنها مدلولها، ويؤدي صحيح النظر فيها إلى التمييز القطعي بين النبي الصادق والمدعي الكاذب.

* **الثالثة: من جهة صفة العدل،** فإذا كانت الحكمة تقتضي التفريق بين النبي الصادق والمدعي الكاذب، فإن العدل أيضًا يقتضي التفريق بينهما، فلا بد أن يعطى الصادق حقه من التكريم، وما يستحقه من الإعانة والتأييد والنصرة، ولا بد أن يعطى الكاذب المفتري حقه من الإهانة والذل، فالكمال في العدل يقتضي «أن يجعل الصادق عليه، المبلغ لرسالته حيث يصلح من كرامته ونصره، وأن يجعل الكاذب عليه حيث يليق به من إهانته وذلّه»[1].

* **الرابع: من جهة صفة القدرة،** فإن الإيمان بكمال قدرة الله يستلزم بالضرورة التسليم بأن الله قادر على أن يؤيد الأنبياء الصادقين بما يشاء من الآيات، وأن يحدث من البراهين ما يدل على صدقهم، مهما عظم حجمها وبعدت حقيقتها عن العقل الإنساني المعتاد، ويستلزم بالضرورة أن الله قادر على أن يجعل في الخلق قدرة على التمييز بين أدلة الصادقين، وبين المدعين الكاذبين، «فإذا كان الله قادرًا على أن يهدي الإنسان الذي كان علقة ومضغةً إلى أنواع العلوم بأنواعٍ من الطرق إنعامًا عليه، وفي ذلك من بيان قدرته، وحكمته، ورحمته ما فيه، فكيف لا يقدر أن يعرفه صدق من أرسله إليه، وهذا أعظم النعم عليه، والإحسان إليه، والتعريف بهذا دون تعريف الإنسان ما عرفه به من أنواع العلوم؛ فإنّه إذا كان هداهم إلى أن يعلم بعضهم صدق رسول من أرسله إليه وهو بشر مثله، بعلامات يأتي بها الرسول، وإن كان لم تتقدم مواطأة وموافقة بين المرسَل والمرسَل إليهم»[2].

فهذه الجهات الأربع تعد أصولا كلية يبني عليها المؤمنون بالنبوة تصوراتهم واستدلالاتهم، وحين كان أهل السُّنَّة والجماعة أكثر الناس انضباطًا في تصور الكمال الإلٰهي؛ كان استدلالهم على النبوة أكثر اتساقًا واستقامة من استدلال غيرهم من الطوائف الأخرى.

---

(١) المرجع السابق (٢/ ٩٠٠).

(٢) المرجع السابق (٢/ ٦٨٣).

مسالك الاستدلال على النبوة:

ترجع حقيقة النبوة إلى كونها خبرًا من الأخبار، فالنبي في حقيقته رجل يخبر عن غيره، فينطبق عليه ما ينطبق على أي مخبر آخر، وهذا يعني أن مسالك الناس في التمييز بين النبي الصادق والمدعي الكاذب لا تختلف في جملتها عن مسالكهم في التمييز بين الصادق والكاذب في سائر شئون الحياة.

فالناس يميزون في حياتهم بين الصادق والكاذب بعلامات ودلائل كثيرة لا تنحصر، وإن فرض أنهم لم يستطيعوا تمييز الكاذب في أول أمره، فإنهم ما يلبثون أن يقفوا على كذبه بعد زمن قصير، وينكشف لهم زيفه وافتراؤه بعد حين، ولا يكاد يوجد كاذب استطاع أن يخفي كذبه على كل الناس في كل لحظات الزمن، «فدلائل الصدق والكذب لا تنحصر، كدلائل الحب والبغض، هي كثيرة جدًّا، وهذا يعرفه من جرَّب عادات الناس»[1]، وخبرها وعاشها.

فكما أن الناس يمكنهم التمييز بين المحب الصادق والمدعي للحب الكاذب فيه، وبين العالم الصادق، وبين الجاهل المدعي للعلم بدلالات كثيرة، فإنهم يمكنهم أيضًا أن يميزوا بين الصادق والكاذب في الأخبار بدلالات متعددة لا تنحصر، «والناس يميزون بين الصادق والكاذب بأنواع من الأدلة حتى في المدعين للصناعات والمقالات كالفلاحة، والنساجة، والكتابة، وعلم النحو، والطب، والفقه، وغير ذلك، فما من أحد يدعي العلم بصناعة أو مقالة إلا والتفريق في ذلك بين الصادق والكاذب له وجوه كثيرة، وكذلك من أظهر قصدًا وعملًا، كمن يظهر الديانة، والأمانة، والنصيحة، والمحبة وأمثال ذلك من الأخلاق، فإنه لا بد أن يتبين صدقه وكذبه من وجوه متعددة.

والنبوة مشتملة على علوم وأعمال لا بد أن يتصف الرسول بها، وهي أشرف العلوم، وأشرف الأعمال، فكيف يشتبه الصادق فيها بالكاذب، ولا يتبين صدق الصادق، وكذب الكاذب من وجوه كثيرة؟!»[2].

نحن كما يقول محمد عبد الله دراز: قد نرى الناس يدرسون حياة الشعراء في أشعارهم، فيأخذون عن الشاعر من كلامه صورة كاملة تتمثل فيها عقائده،

---

(١) المرجع السابق (٢/ ٧٨١)، وانظر: شرح الأصفهانية، ابن تيمية (٥٣٩).

(٢) شرح الأصفهانية، ابن تيمية (٥٤٣).

وعوائده، وأخلاقه، ومجرى تفكيره، وأسلوب معيشته، ولا يمنعهم زخرف الشعر وطلاؤه عن استنباط خليته، وكشف رغوته عن صريحه، ذلك أن للحقيقة قوة غلابة تنفذ من حجب الكتمان، فتقرأ بين السطور، وتعرف في لحن القول، والإنسان مهما أمعن في تصنعه ومداهنته لا يخلو من فلتات في قوله وفعله تنم عن طبعه إذا أُحْفظ، أو أُخرج، أو احتاج، أو ظفر، أو خلا بمن يطمئن إليه.

فما ظنك بالحياة النبوية التي يعيشها النبي الصادق في دعواه، التي تعطيك في كل حلقة من حلقاتها مرآة صافية لنفس صاحبها، فتريك باطنه من ظاهره، وتريك الصدق والإخلاص ماثلًا في قول من أقواله، وكل فعل من أفعاله، بل كان الناظر إليه إذا قويت فطنته، وحسنت فراسته يرى أخلاقه العالية تلوح في محياه، ولو لم يتكلم، أو يعمل، فكيف يمكن مع ذلك ألا يستطيع العقلاء التمييز بين الصادق والكاذب؟![1].

وهذه الأحوال الإنسانية في التمييز بين الأنواع المتضادة قائمة على حقيقة وجودية عميقة الغور، حاصلها: أن الله ـ تعالى ـ جعل لكل شيء خصائص تميزه عن غيره، وتلازمه في أحواله، ولا تنفك عنه بحال، فللصدق خصائص ولوازم لا بد من وجودها في الصادق، وللكذب خصائص ولوازم لا بد من وجودها في الكاذب، وكذلك للحب خصائص ولوازم لا بد من وجودها في المحب الصادق، وللبغض خصائص ولوازم لا بد من وجودها في المبغض.

وفي بيان هذه الحقيقة الوجودية والكشف عن آثارها يقول ابن تيمية: «إنّ الله جعل الأشياء متلازمة، وكلّ ملزوم هو دليل على لازمه، فالصدق له لوازم كثيرة، فإنّ من كان يصدق، ويتحرى الصدق، كان من لوازمه أنّه لا يتعمّد الكذب، ولا يخبر بخبرين متناقضين عمدًا، ولا يُبطن خلاف ما يظهر، ولا يأتي هؤلاء بوجه، وهؤلاء بوجه، ولا يخون أمانته، ولا يجحد حقًّا هو عليه، إلى أمثال هذه الأمور التي يمتنع أن تكون لازمةً إلا لصادق، فإذا انتفت انتفى الصدق، وإذا وجدت كانت مستلزمة لصدقه.

والكاذب بالعكس، لوازمه بخلاف ذلك، وهذا لأنّ الإنسان حيّ ناطق، والنطق من لوازمه الظاهرة لبني جنسه، ومن لوازم النطق الخبر، فإنه ألزم له من

---

(١) انظر: النبأ العظيم، محمد عبد الله دراز (٣٧).

الأمر والطلب، حتى قد قيل: إنّ جميع أنواع الكلام تعود إلى الخبر، فلزم أن يكون من لوازم الإنسان إخباره، وظهور إخباره، وكثرته، وأنّ هذا لا بُدّ من وجوده حيث كان.

وحينئذ فإذا كان كذّابا عَرَفَ النّاس كذبه؛ لكثرة ما يظهر منه من الخبر عن الشيء بخلاف ما هو عليه، من أحوال نفسه وغيره، وممّا رآه، وسمعه، وقيل له في الشهادة والغيب، ولهذا كلّ من كان كاذبًا ظهر عليه كذبه بعد مدة، سواء كان مدّعيًا للنبوّة، أو كان كاذبًا في العلم ونقله، أو في الشهادة، أو في غير ذلك، وإن كان مطاعا، كان ظهور كذبه أكثر لما فيه من الفساد»[1].

وهذه الحقيقة ليست خاصة بالصدق والكذب، بل هي عامة شاملة لكل حقائق الوجود، كالخير والشر، والعقل والجنون، والكرم والبخل، والشجاعة والجبن، وغيرها، فهذه الحقائق كلها يميز الناس بينها بحسب خصائصها ولوازمها الوجودية.

وإذا كان التمييز بين الصادق والكاذب قائمًا على تلك الحقيقة الوجودية، فإن دلالة تلك الحقيقة على التمييز بين النبي الصادق والمدعي للنبوة أبلغ وأعمق وأجلى؛ لأن ادعاء النبوة خبر ليس كسائر الأخبار، فهو من أعظم الأخبار شأنًا وأخطرها وقعًا؛ لكونه خبرًا عن الله ـ تعالى ـ خالق الوجود الملك القهار العزيز الجبار، ثم إن النبوة ليست خبرًا مجردًا، وإنما هي أخبار عظيمة مترابطة، فالنبوة من حيث طبيعتها مشروع يستوعب كل تفاصيل الحياة، ويتضمن أحكامًا وتفاريع كثيرة.

ولأجل هذا فإن المدعي للنبوة حاله منحصر بين أمرين لا ثالث لهما: إما أن يكون من أصدق الناس وأبرهم فيما إذا كان صادقًا، وإما أن يكون من أكذب الناس وأخبثهم فيما إذا كان كاذبًا، ولا يمكن أن يوجد حال غير هذين الحالين أبدا[2].

والتمييز بين الطرفين المتباعدين ـ أصدق الناس وأكذبهم ـ أسهل بكثير من التمييز بين الأطراف المتقاربة، ولأجل هذا كان التمييز بين النبي الصادق

---

(١) النبوات، ابن تيمية (١/ ٥٥٤)، وانظر منه (١/ ١٩٨)، وشرح الأصفهانية، ابن تيمية (٥٤١).
(٢) انظر: شرح الأصفهانية، ابن تيمية (٥٣٩).

والمدعي للنبوة الكاذب أسهل وأيسر على الناس من التمييز بين الصادق والكاذب في سائر الأخبار.

وتأثير تلك الحقيقة الوجودية ـ أعني أن لكل شيء خصائص ولوازم ـ في مسالك الاستدلال على النبوة ليس مقتصرًا على التمييز بين النبي الصادق والمدعي للنبوة فحسب، وإنما يتوسع تأثيرها فيشمل التمييز بين النبي الصادق، وبين كل ما يمكن أن يخلط بالنبوة عند الناس، أو يعترض به معترض، كالسحر والكهانة وغيرهما.

فكما أنه لا يمكن أن يختلط على العقلاء من الناس النبي الصادق بالمدعي الكاذب، فإنه لا يمكن أن يختلط عليهم النبي الصادق بالساحر والكاهن؛ لأن النبوة لها خصائص ولوازم لا تنفك عنها أبدًا، والسحر والكهانة لهما خصائص ولوازم لا تنفك عنهما أبدًا.

وبناءً على تلك الخصائص واللوازم فإن الفروق الجوهرية بين النبوة والسحر والكهانة كانت متسعة جدًّا[1]، ويمكن أن نجمل أهمها في الفروق التالية:

* **الفرق الأول**: أن الأنبياء معروفون بالصدق، والنزاهة، والأمانة، والكرم، ومعالي الأخلاق في التعامل مع الناس، والساحر والكاهن عادة ما يعرف بالكذب، والخيانة، والبخل، وسوء الأخلاق، والغموض، والاضطراب في التعامل مع الناس.

* **الفرق الثاني**: أن الأنبياء لا يأمرون إلا بمكارم الأخلاق ومعاليها، ويحثون على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويأمرون بمصالح الناس ومنافعهم، ويدعون إلى التعاون على البر والتقوى، وينهون عن الإثم والعدوان والتعاون على الفجور والعصيان، وأما الساحر والكاهن فعادة ما يأمران بنقيض ذلك كله، ولا يلتزمون بالأمر بالخير والصدق باطراد واستمرار.

* **الفرق الثالث**: أن الأنبياء يمدح بعضهم بعضًا، ويثني بعضهم على بعض، ويؤكد المتأخر منهم على أنه متفق مع من سبقه في الأصول، وأما السحرة والكهنة فإنهم في العادة يكذب بعضهم بعضا، ويعادي بعضهم بعضًا، وكثيرًا ما يحصل بينهم الشقاق والاختلاف والافتراق.

---

(١) انظر: النبوات، ابن تيمية (٢/٥٥٨، ١٠٧٤).

* **الفرق الرابع**: أن النبوة لا تحصل بالتعلم والطلب والكسب، فإنه لا يعرف أن نبيًّا طلب النبوة وسعى إليها، وليس هناك أوراد وطقوس يقوم بها الشخص ويحصل بسبب الالتزام بها على النبوة، وإنما هي اصطفاء واختيار من الله ـ تعالى ـ وأما السحر والكهانة فإنهما قائمان على التعلم والتدرب، والمعروف في العادة أن السحرة والكهنة يسعون إلى طلب السحر والكهانة وتحصيلها، ويتفاوتون في درجاتهما على حسب تفاوتهم في الطلب والتحصيل.

* **الفرق الخامس**: أن الآيات التي يأتي بها الأنبياء تكون خارجة عن مقدور البشر كلهم، ولا يمكن لأحد من الناس أن يأتي بمثلها، ولا يعرف عن أحد من البشر أنه جاء بمثل ما يتفق معها في الحقيقة والقدر، وأما ما يأتي به السحرة والكهنة فإنه لا يكون خارجًا عن مقدور جنس البشر، وعادة ما يشترك عدد من الأشخاص في المجيء بمثله، وتكون أعمالهم من المعهود المعروف عند كثير من الناس.

فهذه الفروق الجوهرية وغيرها تكشف بوضوح التمييز بين النبي الصادق وبين الساحر والكاهن، والعقلاء من الناس يستطيعون بالاعتماد عليها أن يصلوا إلى التفريق بين حقيقة النبوة، وحقيقة السحر والكهانة، ويعطوا كل صنف منها حكمه، فكما أنه لا يختلط عليهم العاقل بالمجنون، فإنه لا يختلط عليهم النبي الصادق بالساحر والكاهن.

«فمن جعل النبيّ ساحرًا، أو مجنونًا، فهو بمنزلة من جعل الساحر أو المجنون نبيًّا، وهذا من أعظم الفرية والتسوية بين الأضداد المختلفة، وهو شرّ من قول من يجعل العاقل مجنونًا، والمجنون عاقلًا، أو يجعل الجاهل عالما، والعالم جاهلا، فإنّ الفرق بين النبيّ وبين الساحر والمجنون أعظم من الفرق بين العاقل والمجنون، والعالم والجاهل»[١].

«والفرق بين النبي والساحر أعظم من الفرق بين الليل والنهار، والنبي يأتيه ملك كريم من عند الله ينبئه عن الله، والساحر والكاهن إنما معه شيطان يأمره ويخبره»[٢].

---

(١) النبوات، ابن تيمية (١/ ٦٦٥).
(٢) المرجع السابق (٢/ ٧٠٤).

شروط أدلة النبوة وصفاتها:

بناءً على أن النبوة مرتبطة برباط عميق مع الكمال الإلٰهي، والعدل، والرحمة، والقدرة، والحكمة، وبناءً على أن الاستدلال عليها قائم على الحقيقة الوجودية التي تقتضي أن لكل شيء خصائص ولوازم لا تنفك عنهما أبدا، فإن أدلة النبوة لا بد أن تكون متصفة بصفات تنسجم مع طبيعتها، وتتفق مع مقتضيات المعاني السابقة، ويمكن أن نرصد أهم صفات أدلة النبوة في **الأمور التالية**:

الوصف الأول: التعدد:

والمراد بهذا أن أدلة النبوة ليست منحصرة في دليل واحد، وإنما هي أدلة متعددة، تتنوع بتنوع خصائص النبوة ولوازمها، فكما أن معرفة الصادق في خبره لها دلائل وقرائن متعددة، فكذلك الحال في معرفة الصادق في ادعائه للنبوة.

ولأجل هذه الحقيقة استدل عدد من علماء الإسلام على إثبات صدق النبي ﷺ بأدلة متعددة، بعضها راجع إلى حال النبي ﷺ وصفاته الشخصية، وبعضها راجع إلى طبيعة ما جاء به من الأحكام والتشريعات، وبعضها راجع إلى طبيعة ما ظهر على يديه من المعجزات والدلائل والكرامات.

وقد غفل عن هذه الحقيقة التعددية في أدلة النبوة كثير من علماء الكلام في الفكر الإسلامي، واعتقدوا أن النبوة ليس لها إلا دليل واحد فقط، وهو المعجزة[١].

ولا شك أن هذا القول غير صحيح؛ لكونه مخالفًا لطبيعة نظر العقلاء في التمييز بين المتناقضات الوجودية؛ ولكونه مناقضًا لحال النبي ﷺ وما اقترن بنبوته من دلائل وبراهين.

الوصف الثاني: اليقينية:

والمراد بهذا أن الأدلة الدالة على صدق النبوة أدلة يقينية في مجملها، تثبت صدق النبي بالقطع لا بالظن، وهي من قبيل الحقائق اليقينية التي يشترك الحس والعقل في بنائها، وهي لا تختلف في دلالتها عن دلالة الفعل على الفاعل، ودلالة الأثر على المؤثر.

---

(١) انظر: الإنصاف فيما يجب اعتقاده، الباقلاني (٥٤)، والإرشاد إلى قواطع الأدلة، الجويني (٣٣١)، وشرح المقاصد، التفتازاني (١٩/٥).

ولأجل كون أدلة النبوة أدلة عقلية يقينية ظاهرة بينة، وصفها الله بأنها آيات بينات؛ أي: علامات واضحة جلية، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿بَلْ هُوَ ءَايَٰتٌۢ بَيِّنَٰتٌ فِى صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ﴾ [العنكبوت: ٤٩]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَلَقَدْ جَآءَكُم مُّوسَىٰ بِٱلْبَيِّنَٰتِ﴾ [البقرة: ٩٢].

وسماها الله ـ تعالى ـ براهين كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿فَذَٰنِكَ بُرْهَٰنَانِ مِن رَّبِّكَ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَإِي۟هِۦٓ ۚ إِنَّهُمْ كَانُوا۟ قَوْمًا فَٰسِقِينَ﴾ [القصص: ٣٢]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُم بُرْهَٰنٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا ﴿١٧٤﴾﴾ [النساء: ١٧٤].

فأدلة النبوة إذن أدلة بينة واضحة لا لبس فيها ولا غموض، وتؤدي بالضرورة إلى بلوغ العلم اليقيني، كما سيأتي تحقيقه في إثبات صدق نبوة النبي ﷺ.

ولكن هذا لا يعني أنها جميعًا متساوية في الوضوح والبيان، ولا يعني أن كل الناس يتساوون في إدراك مضمونها، فإن «دلائل النبوة من جنس دلائل الربوبية، فيها الظاهر البين لكل أحد كالحوادث المشهودة مثل: خلق الحيوان، والنبات، والسحاب، وإنزال المطر، وغير ذلك، وفيها ما يختص به من عرفه مثل: دقائق التشريح، ومقادير الكواكب وحركاتها، وغير ذلك، فإن الخلق كلهم محتاجون إلى الإقرار بالخالق، والإقرار برسله، وما اشتدت الحاجة إليه في الدين والدنيا فإن الله يجود به على عباده جودًا عامًّا ميسرًا»[1].

وهذا التفاوت في إدراك دلالة براهين النبوة قائم على حقيقة وجودية ظاهرة، حاصلها: أن العلم بدلالة الدليل ليس راجعًا إلى الدليل ذاته في كل الأحوال، وإنما يتأثر بمؤثرات أخرى خارجة عن الدليل، كتأثره بقوة عقل الناظر وضعفه، وصفاء ذهنه وتشوشه، واختصاص الإنسان بالقضية وعدم اختصاصه، وقرب الأدلة منه وعدم قربها، وخلو ذهنه من الإشكالات وعدم خلوه.

وقد أشار ابن تيمية إلى هذه الحقيقة المنهجية فقال: «كذلك كثير من الأدلة والعلامات والآيات، من الناس من يعرف استلزامها للوازمها بالضرورة، ويكون

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ابن تيمية (٥/ ٤٣٥).

اللزوم عنده بينا لا يحتاج فيه إلى وسط ودليل، ومنهم من يفتقر إلى دليل ووسط يبين له أن هذا الدليل مستلزم لهذا الحكم لازم له، ومن تأمل معارف الناس وجد أكثرها من هذا الضرب، فقد يجيء المخبر إليهم بخبر، فيعرف كثير منهم صدقه أو كذبه بالضرورة، لأمور تقترن بخبره، وآخرون يشكون في هذا، ثم قد يتبين لبعضهم بأدلة وقد لا يتبين، وكثير من الناس يعلم صدق المخبر بلا آية ألبتة، بل إذا أخبره وهو خبير بحاله أو بحال ذلك المخبر به أو بهما، علم بالضرورة إما صدقه وإما كذبه»[1].

الوصف الثالث: الخروج عن مقدور البشر:

والمراد بهذا أن ما أتى به الأنبياء من الآيات والبراهين لا بد أن يكون خارقًا للسنن الكونية، وخارجًا عن الأمور التي يقدر عليها جنس البشر، بحيث إنه لا يقدر على فعلها إلا الله ـ تعالى ـ فإن الإلزام بالآية بأنها لا بد أن تكون من عند الله ـ تعالى ـ لا يقوم إلا بهذا القدر، فهو الذي يثبت أن ما جاء به النبي لم يكن إلا من فعل الخالق ـ سبحانه ـ ولا يمكن أن يكون تلبيسا، أو تمويها، أو كذبا.

فإذا جاء النبي وادعى أنه مرسل من عند الله، وادعى أن الله أعطاه آية على صدقه، فجاء بأمر خارج عن السنن الكونية، وخارج عن مقدور البشر جميعًا، فهذا بلا شك دليل قطعي يقيني على أنه مرسل من عند الله.

وفي بيان هذه الصفة يقول ابن تيمية: «جنس آيات الأنبياء خارجة عن مقدور البشر، بل وعن مقدور جنس الحيوان»[2]، ويؤكد: «أن آيات الأنبياء خارجة عن مقدور من أُرسل الأنبياء إليهم، من الجن والإنس، فلا يقدر الإنس والجن أن يأتوا بمثل معجزات الأنبياء»[3].

ويذكر ابن تيمية العلة الموجبة لذلك وهي: أنه لو كانت آية النبي غير خارقة للسنن الكونية وغير خارجة عن مقدور الجن والإنس؛ لأمكن أن يؤتى بمثلها، ولو أُتي بمثلها لدخل عليها الاحتمال، ودخول الاحتمال يبطل دلالتها

(١) النبوات، ابن تيمية (٢/ ٨٨٥).
(٢) المرجع السابق (١/ ١٤٤).
(٣) المرجع السابق (١/ ٥٠٢)، وانظر منه (١/ ٥٥٨).

على صدق النبي[1].

ولا بد من التأكيد هنا أن خرق السنن الكونية، والخروج عن مقدور الجن والإنس، ليس خاصًّا بالأمور الحسية فقط، وإنما هو شامل كل حقيقة وجودية، سواء كانت حسية أو معنوية، فكما أن انقلاب العصا إلى حية أمر خارق للسنن الكونية، فكذلك المجيء بكلام خارج عن مقدور الجن والإنس أمر خارق للسنن الكونية.

وهذه الصفة من أهم الفروق الجوهرية بين النبوة والسحر والكهانة، فإنه حين كانت آية النبي ليست من عنده، وإنما من عند الله، اتصفت بكونها مما لا يقدر عليه إلا الله، وبأنها لا تنال بالاكتساب والبحث، وأما ما يأتي به الساحر فهو في الحقيقة من فعل الإنسان، فلا يمكن لها أن تخرج عن جنس ما يقدرون عليه، ويمكن أن تنال بالاكتساب والبحث.

وقد أخطأ في هذه الصفة عدد من أتباع المذهب الأشعري، واعتقدوا أن آيات النبوة ليست خارقة للسنن الكونية، وليست خارجة عن معهود الجن والإنسان، وإنما جعلوه خارقًا للعادة التي اعتادها الناس الذين أُرسل إليهم الرسول في حياتهم[2].

وهذا الاعتقاد باطل، يؤدي إلى إبطال أدلة النبوة والتباس براهينها وخواصها بخوارق السحرة والكهنة، فضلًا عن أنه مخالف لحقيقة ما جاء به الأنبياء من الخوارق الكبرى التي يظهر فيها بجلاء أنها خارجة عن مقدور جنس البشر.

الوصف الخامس: الخصوصية:

والمراد بهذا أن أدلة النبوة وبراهينها لا تقع إلا للنبي الصادق فقط، ولا يمكن أن تقع لغيره من المدعين، أو السحرة والكهنة.

وهذه الصفة مبنية على الصفة السابقة، فإذا كانت أدلة النبوة خارقة للسنن الكونية، وخارجة عن معهود الجن والإنس، ولا يقدر عليها إلا الله ـ تعالى ـ

---

(١) انظر: المرجع السابق (٢/ ١٠٢٩).

(٢) انظر: نهاية الإقدام في علم الكلام، الشهرستاني (٤٣٩)، وأبكار الأفكار، الآمدي (١/ ٤١)، وتحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، البيجوري (٣٤٩).

فإن الله لا يؤيد بها إلا النبي الصادق كما اقتضت حكمته، ورحمته، وعدله.

فهناك تلازم وجودي بين النبوة وأدلتها، فلا توجد النبوة إلا بدليلها، ولا يمكن أن تتحقق بغير براهينها، ولا يوجد دليل النبوة إلا مع النبوة، ولا يمكن أن يوجد مع غيرها، وفي بيان هذا التلازم الوجودي يقول ابن تيمية: «لم تكن له ـ سبحانه ـ عادة بأن يجعل مثل آيات الأنبياء لغيرهم حتى يقال: إنه خرق عادته ونقضها، بل عادته وسنته المطردة أن تلك الآيات لا تكون إلا مع النبوة والإخبار بها، لا مع التكذيب بها، أو الشك فيها، كما أن سُنَّته وعادته أن محبته ورضاه وثوابه لا يكون إلا لمن عبده وأطاعه»[1].

وفي تأكيد المعنى السابق يقول: «لا يجوز أن يُظهر الربّ ما جعله دليلًا للنبوة مع عدم النبوة، كما أنّه لا يجوز أن يتكلم بالكلام الذي جعله لبيان معانٍ بدون إرادة تلك المعاني، بل ذلك ممتنعٌ من وجوه: من وجه حكمته، ومن جهة عادته، ومن جهة عدله ورحمته، ومن جهة علمه وإعلامه»[2].

والتلازم بين النبوة ودليلها مبني على حقيقة استدلالية شهيرة، وهي أن من خصائص الدليل اللزوم، فالدليل هو ملزوم المدلول، والملزوم لا يكون أعم من اللازم، وإنما يكون مساويًا له، أو أخص منه، ولذلك فأدلة النبوة لا تكون لغير الأنبياء بحال، وفي بيان هذه الحقيقة يقول ابن تيمية: «وحقيقة الأمر أنّ ما يدل على النبوة هو آيةٌ على النبوة، وبرهانٌ عليها، فلا بُدّ أن يكون مختصًّا بها، لا يكون مشتركًا بين الأنبياء وغيرهم؛ فإنّ الدليل هو مستلزمٌ لمدلوله، لا يجب أن يكون أعمّ وجودًا منه، بل إما أن يكون مساويًا له في العموم والخصوص، أو يكون أخصّ منه، وحينئذٍ فآية النبيّ لا تكون لغير الأنبياء، لكن إذا كانت معتادة لكلّ نبيّ، أو لكثيرٍ من الأنبياء لم يقدح هذا فيها، فلا يضرّها أن تكون معتادة للأنبياء»[3].

ومقتضى هذه الصفة أن آية النبوة ودليلها يدل على صدق النبوة بنفسه، ولا يحتاج إلى إضافة قدر آخر من الاحتجاج، كالتحدي وغيره، فإذا ثبت أن أدلة

---

(١) النبوات، ابن تيمية (٢/ ٨٦٨).
(٢) المرجع السابق (٢/ ٩٤٩).
(٣) المرجع السابق (١/ ١٦٣).

النبوة وبراهينها لا تقع إلا مع النبوة، فإن مجرد وقوعها كافٍ في إثبات صدق النبي، سواء تحدى النبي الآخرين بذلك، أو لم يتحد، وسواء استدل بذلك الدليل أو لم يستدل.

وقد غلط عدد من علماء الكلام من أتباع المذهب الأشعري في هذه الصفة، وظنوا أن أدلة النبوة من حيث حقيقتها لا تختص بالنبوة، وظنوا أنها يمكن أن تظهر على أيدي السحرة والكهنة، بل اعتقدوا أنه لا فرق بين ما يظهر على أيدي الأنبياء، وما يظهر على أيدي السحرة والكهنة من حيث الحقيقة، وانتهوا بذلك إلى أن آيات الأنبياء لا تدل على النبوة بنفسها، وإنما لا بد من إضافة قيد آخر وهو التحدي[١].

ولكن هذا القول غير صحيح، ويدل على بطلانه أمور متعددة منها[٢]:

• **الأمر الأول**: أن شرط التحدي في آية النبوة قائم على تصور خاطئ عن طبيعة أدلة النبوة، وهو أنها لا تتصف بخرق القوانين الكونية، ولا بالخروج عن جنس ما يقدر عليه الجن والإنس، وهذا تصور خاطئ مخالف لطبيعة ما حدث من الآيات الكبرى للأنبياء.

• **الأمر الثاني**: أن اشتراط التحدي قائم على تصور خاطئ، وهو أن الدليل لا يدل بنفسه على المدلول، وإنما لا بد من استدلال المستدل به، وهذا التصور غير صحيح، فإنه إذا كانت خاصية الدليل التلازم، فإنه لا يشترط فيه أن يستدل به المستدل، وإنما يكفي في ثبوت دلالته تحقق اللزوم، وما ليس بدليل فإنه لا يصير دليلا بدعوى المستدل به إذا لم يتحقق اللزوم.

والذين اشترطوا التحدي في دليل النبوة خالفوا المعنى السابق، فذكروا أن المعجزة لا تدل بذاتها على النبوة، وإنما لا بد من استدلال النبي بها وإعلامه بذلك، فإن لم يفعل؛ فإنها لا تعد دليلا على النبوة حينئذ.

• **الأمر الثالث**: أن اشتراط التحدي لا دليل عليه من القرآن، ولا من السُّنَّة، ولا من أقوال الصحابة، ولا من جهة العقل، وإنما هو دعوى مجردة قال

---

(١) انظر: الإرشاد، الجويني (٣١٩).

(٢) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم (٥/ ٩٨ ـ ١٠٥)، والنبوات، ابن تيمية (١/ ٢٢٩، ٢٣٣) و(٢/ ٤٩٨، ٥٠٠، ٦٠٤، ٧٩٤).

بها بعض أهل الكلام لأجل الالتزام بلوازم أقوالهم الباطلة في صفات الله والقدر.

• **الأمر الرابع**: أن اشتراط التحدي في دليل النبوة مناقض لحال دلائل النبوة وبراهينها، فكثير من الأدلة والبراهين التي ظهرت للنبي ﷺ لم تكن في حال التحدي مع الكفار، ولم يتحد بها أحدًا من الناس، فلو كان الدليل على النبوة لا يكون إلا مع قيد التحدي؛ فإن تلك المعجزات كلها ستفقد دلالتها.

الوصف السادس: امتناع المعارضة:

ومعنى هذه الصفة أن آيات الأنبياء يمتنع على أحد من الخلق أن يأتي بمثلها؛ لكونها خارجة عن مقدور الجن والإنس.

وهذه الصفة مبنية على الصفة الثالثة أيضًا، فإذا كانت آيات الأنبياء خارقة للسنن الكونية، ولا يستطيع فعلها إلا الله، فإن ذلك يستلزم بالضرورة امتناع أن يقدر أحد على معارضتها، أو أن يفعل ذلك، وفي بيان حقيقة هذه الصفة يقول ابن تيمية: «من خصائص معجزات الأنبياء أنّه لا يُمكن معارضتها، فإذا عجز النوع البشري غير الأنبياء عن معارضتها، كان ذلك أعظم دليل على اختصاصها بالأنبياء، بخلاف ما كان موجودًا لغيرها، فهذا لا يكون آيةً ألبتة»[1].

ويزيد هذا المعنى إيضاحًا وتفصيلًا، فيقول: «آيات الأنبياء لا تكون إلا خارقة للعادة، ولا تكون مما يقدر أحد على معارضتها، فاختصاصها بالنبي وسلامتها عن المعارضة شرط فيها، بل وفي كل دليل، فإنه لا يكون دليلًا حتى يكون مختصًا بالمدلول عليه، ولا يكون مختصًا إلا إذا سلم عن المعارضة، ولم يوجد مع عدم المدلول عليه مثله، وإلا إذا وجد هو، أو مثله بدون المدلول لم يكن مختصًا، فلا يكون دليلًا»[2].

وقد غلط في حقيقة هذه الصفة عدد من علماء الكلام، واعتقدوا أن وصف «عدم المعارضة» ليس شرطًا في دليل النبوة، أو مقتضًى من مقتضياتها الضرورية، وظنوا أنه حد لها، وضابط من ضوابطها، وفصل من فصولها، وهذا التصور غير صحيح؛ لأنه يقتضي أن دلالة الدليل لا تتحقق إلا بالعلم بعدم المعارضة له،

---

(١) النبوات (١/ ١٩٥).

(٢) المرجع السابق (٢/ ٥٠٠).

وهذا ليس صحيحا، فعدم المعارضة أثر لثبوت الدلالة، وليس جزءًا منها[1].

الوصف السابع: التفاوت:

ومما تتصف به أدلة النبوة أنها ليست على درجة واحدة من حيث القوة والحجم، وإنما هي درجات متفاوتة، يمكن أن تقسم من حيث الجملة إلى قسمين أساسيين: أدلة كبرى، وهي الآيات التي لم تقع إلا للأنبياء فقط، كانشقاق القمر، وانقلاب العصا إلى حية، وانفلاق البحر، ونحو ذلك، وأدلة صغرى، وهي الآيات التي يشارك الأنبياءَ فيها بعضُ الناس في جنسها، مع تفوق الأنبياء عليهم في المقدار، كتكثير الطعام، وعدم إحراق النار، ونحو ذلك[2].

واستحضار هذه الأوصاف، وحسن التصور لها، والإدراك لمدلوها ومقتضياتها يساعد بشكل كبير على حسن التعامل مع أدلة النبوة وبراهين صدقها، فإن تلك الأوصاف والشروط بمثابة القاعدة التي تحاكم إليها أدلة المدعي للنبوة، فإذا كانت متوفرة عليها ومتصفة بها؛ فإن دعواه ستكون صادقة، وإن لم تتوفر؛ فهي دليل على كذب دعواه.

الأمر الرابع: إثبات صدق النبوة وثبوتها في الواقع:

بعد أن انتهينا من إثبات إمكان النبوة من جهة القدرة ومن جهة الحكمة، وانتهينا من إثبات إمكان الاستدلال على النبوة، وكشفنا عن مسالك البرهنة عليها، فإنه لا بد من إثبات تحقق كل ذلك في الواقع؛ لكون ذلك من أقوى ما يثبت صدق الإيمان بالنبوة ويقوي حقيقتها.

ويكفي في تحقق صدق النبوة، وإبطال الدعوى المنكرة لها إثبات تحقق النبوة في شخص واحد؛ لأن الكلية السالبة تنتقض بجزئية موجبة كما هو مقرر في علم المنطق[3]، فلا يشترط في تقرير باب النبوة إثبات النبوة في كل نبي من الأنبياء، وإنما يكفي في ذلك إثبات تحققها في نبي واحد فقط.

---

(١) انظر في نقد هذا القول: المرجع السابق (٢/ ٧٧٤).

(٢) انظر: المرجع السابق (٢/ ٨٠٣).

(٣) انظر: تحرير القواعد المنطقية، قطب الدين الرازي (١١٩)، وضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، عبد الرحمٰن الميداني (١٥١).

ولأجل هذا فإننا سنقتصر على إثبات نبوة نبينا محمد ﷺ فقط، وسنقوم بالكشف عن الأدلة العقلية اليقينية الدالة على صدقه، وأنه مرسل من عند الله ـ تعالى ـ.

ونتيجة لكثرة أدلة نبوته ﷺ وتنوع مظاهرها تعددت مسالك الراصدين في تحديد أصول تلك الأدلة وضبط أنواعها، فمنهم من جعلها أربعة أنواع، ومنهم من جعلها خمسة أنواع، ومنهم من جعلها ستة أنواع، ومنهم من جعلها غير ذلك.

وبعد التأمل في سيرة النبي ﷺ ودعوته، فإنه يمكن أن تجعل أصول الأدلة الدالة على صدق نبوته في ستة أنواع أساسية، ونحن في هذه الأنواع لن نتوسع في ذكر التفاصيل والشواهد الدالة عليها، وإنما سيتركز حديثنا على بيان الأوجه العقلية التي يقوم عليها كل نوع منها، مع إشارة قليلة إلى بعض الشواهد التي تساعد على فهم المقصود ووضوح المعنى.

النوع الأول: الكمال الشخصي والأخلاقي[(١)]:

والمراد بهذا النوع أن النبي ﷺ بلغ غاية ما يمكن أن يصل إليه النوع الإنساني من الكمال في جميع الأوصاف المتعلقة بالأشخاص، من جهة أنسابهم، وأخلاقهم، وسلوكهم، وحياتهم.

فقد بلغ النبي ﷺ الكمال في خلقته وجمال صورته، وفي فصاحة لسانه، وشرف نسبه وعزة قومه، وقوة عقله، وصحة فهمه، ومتين علمه، ورجاحة بصيرته، وجميل صبره، وعظيم حلمه، وحسن تواضعه، وعدله، وجزيل زهده، وعطائه، وعميم جوده، وواسع كرمه، ووثيق عهده، وسلامة ذمته، ورائق سمعته، وعلو أدبه، وطهارة ذاته ونسبه، وعظيم شجاعته، وكثير حيائه، وعظيم مروءته.

وهذه المعاني جميعها عليها شواهد كثيرة مرصودة في كتب التاريخ

---

(١) انظر في شرح هذا النوع: إثبات النبوة، أبو الحسين الزيدي (٢٣٥ ـ ٢٤٤)، وأعلام النبوة، الماوردي (١٨١ ـ ١٩٧)، وإثبات نبوة محمد ﷺ، أبو العباس القرطبي ـ وهو جزء محقق من كتاب الإعلام بما في دين النصارى من الأوهام ـ (٥٢ ـ ١٠٩)، وإيثار الحق على الخلق، ابن الوزير (٦٨).

الإسلامي والسيرة النبوية، وشهد عليه القاصي والداني، والصديق والعدو.

وسنقتصر هنا على الحديث عن صفتي الصدق والأمانة؛ لكونهما ألصق بموضوعنا، وأكثر تعلقًا به، فإن النبوة قائمة على الإخبار عن الله، والنبي ﷺ بلغ في هاتين الصفتين مبلغًا عظيمًا من الكمال، فلم يعهد عليه طول عمره أنه كذب كذبة واحدة، أو أنه خان أمانة واحدة، حتى كان يلقب في قومه بالصادق الأمين.

ومن أعظم الشواهد العظيمة الدالة على ذلك: أنه ﷺ حين قام في قومه يبلغهم رسالة الله إليهم، قال لهم بعد أن نادى في جميع بطون قريش: «**أرأيتكم لو أخبرتكم أن خيلًا بالوادي تريد أن تغير عليكم، أكنتم مصدقي؟**» قالوا: نعم، ما جربنا عليك إلا صدقا، قال: «**فإني نذير لكم بين يدي عذاب شديد**»، فقال أبو لهب: تبًّا لك سائر اليوم»[1].

فشهد له قومه بأنهم ما جربوا عليه كذبة في حياته، وفي ذلك أبلغ الدلالة على كماله في هذه الصفة، ولم تستطع قريش أن تتهم النبي بالكذب، حتى أن عمه أبا لهب حين اعترض عليه لم يتهمه بالكذب، وإنما لجأ إلى السب، والاستخفاف، ودعوى الاشتغال بما ليس بمهم.

وما زالت قريش تشهد للنبي ﷺ بالصدق مع عدم تسليمهم لما جاء به، فقد قال عتبة بن ربيعة لقومه بعد زمن بعثة النبي ﷺ: «قد علمت أن محمدًا إذا قال شيئًا لم يكذب»[2]، وحين سأل هرقل أبا سفيان: هل كانوا يتهمون النبي - عليه الصلاة والسلام - بالكذب في حياته، أجابه: بأن لا، وأقر بأن قريشًا لم تعهد عليه كذبًا في كل حياته[3].

ومما يزيد من ثبوت هذه الحقيقة: أن النبي ﷺ مكث أربعين سنة من عمره وهو في أعلى درجات الكمال الإنساني، وفي أرفع طبقات العلو في الأخلاق، والسلوك، والصدق، والأمانة، فمن المستبعد في العقل أن يخرم هذا الكمال بعد أن بلغ سن الأشد، ومرحلة سعة الأفق، ورجاحة العقل، ويرتكب فعلًا من

---

(١) أخرجه البخاري، رقم (٤٧٧٠).

(٢) صحيح السيرة النبوية، الألباني (١٦٢).

(٣) أخرجه البخاري، رقم (٢٩٤٠)، ومسلم، رقم (١٧٧٣).

أعظم الفظائع، وأقبح الرذائل، وهو الكذب على الله ـ تعالى ـ ويدعي أنه رسول من عنده.

لا جرم أن حدوث مثل هذه الانتكاسة الأخلاقية بعيد كل البعد في مقاييس الحياة الإنسانية، وإذا استحضرنا أنه جمع مع ذلك أنواعًا من الكمالات، وصنوفًا من النعوت الرفيعة، كصلة الرحم، وإكرام الضيف، ومعاونة المحتاج، وإعطاء الفقراء، ومواساة المصابين، والشجاعة، والزهد، والورع، وشرف النسب، والمكانة الرفيعة في قومه، كان احتمال وقوع الكذب منه على الله في غاية البعد عما يعرف من عادات الناس.

إنسان يلتزم بالصدق والأمانة أربعين سنة، لا يكذب فيها على أحد من الناس، لا في بيع، ولا شراء، ولا غيرهما، ولا يخون في عهد، ولا وعد، وهو سليم في عقله، وشريف في نسبه، وعليّ في قومه، وشجاع في مواقفه، وصاحب بذل وعطاء، وزهد وورع ومواساة، كيف يُتصور مع كل هذه الكمالات أن يتخلى عما هو فيه، ويرتكب كذبة من أعظم الكذبات في الوجود، ولا يفعلها إلا أقبح الناس، وأحقر البشر، فيدعي أنه رسول من عنده الله؟!

إن حدوث مثل هذا الصنيع أمر يصعب على العقل السليم تصوره والتسليم به، ويحتاج إثباته إلى براهين قوية جدًّا، حتى يمكن التسليم به، والقبول بوقوعه، فإن الصدق، والأمانة، والعلو في الأخلاق والصفات لها مقتضيات ولوازم ضرورية لا بد من تحققها في الواقع، فمن المستبعد أن تتخلف من غير وجود مقتضٍ من مرض، أو جنون، أو إكراه، فالادعاء بأن تلك المقتضيات واللوازم يمكن أن تتخلف عن تحققها من غير سبب ظاهر بيّن مجرد توهم باطل، وزعم فارغ، وقد أشار القرآن إلى هذا المعنى المنهجي، ونبه كفار قريش عليه، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿أَمْ لَمْ يَعْرِفُوا رَسُولَهُمْ فَهُمْ لَهُ مُنكِرُونَ ﴿٦٩﴾﴾ [المؤمنون: ٦٩]، يقول: ألم يكن محمد معروفًا عندكم بالصدق والأمانة طول حياته، فلماذا لا تؤمنون به وتصدقونه فيما جاءكم به؟!

وقد استدل بهذا المعنى الذي أشار إليه القرآن على صدق النبي ﷺ واستبعاد أن يكون كاذبًا عدد من عقلاء العرب وغيرهم، فحين خلا الأخنس بن شريق بأبي جهل يوم بدر، فقال له: «أترى أن محمدًا يكذب؟ فقال أبو جهل: كيف يكذب على الله؟ وقد كنا نسميه الأمين؛ لأنه ما كذب قط، ولكن إذا

اجتمعت في بني عبد مناف السقاية والرفادة والمشورة، ثم تكون فيهم النبوءة، فأي شيء بقي لنا؟»[1].

وقام النضر بن الحارث يومًا في قريش خطيبًا فقال لهم: «لقد كان محمد فيكم غلامًا حدثًا أرضاكم فيكم، وأصدقكم حديثًا، وأعظمكم أمانة، حتى إذا رأيتم في صدغيه الشيب، وجاءكم بما جاءكم قلتم: ساحر، لا والله، ما هو بساحر، قد رأينا السحرة ونفثهم وعقدهم، وقلتم: كاهن، لا والله، ما هو بكاهن، قد رأينا الكهنة وحالهم، وسمعنا سجعهم، وقلتم: شاعر، لا والله، ما هو بشاعر، لقد رأينا الشعر، وسمعنا أصنافه كلها: هزجه، ورجزه، وقريضه، وقلتم: مجنون، ولا والله، ما هو بمجنون، لقد رأينا الجنون فما هو بخنقه، ولا وسوسته، ولا تخليطه»[2].

وكذلك هرقل حين سأل أبا سفيان: هل يتهمون النبي ﷺ بالكذب؟ فأجابه: بأن لا، قال: «وسألتك: هل كنتم تتهمونه بالكذب قبل أن يقول ما قال؟ فزعمت أن لا، فعرفت أنه لم يكن ليدع الكذب على الناس، ويكذب على الله»[3].

وفي كلام هرقل استدلال بدليل عقلي ظاهر، وهو الاستدلال بقياس الأَوْلى، فإذا كان العاقل الشريف النبيل لم يكذب على الناس أربعين سنة من حياته، فمن المستبعد أن يكذب على الله بعد بلوغه سن الأشد.

وقد مكث النبي ﷺ في مكة ثلاثة عشر سنة، وهو يقارع قريشا، ويواجههم بدعوته، ويوقعهم في الإحراج بالتحدي بالقرآن، ومع ذلك كله لم يتقدم أحد منهم ويتهمه بالكذب ولو في حادثة واحدة، ولو وجد كفار قريش على النبي ﷺ كذبة واحدة فقط لأعلنوها في الآفاق، ولجعلوها دليلا لهم على تكذيبهم له، فإن المعروف من عادة الشعوب والمجتمعات أن المعارضين إذا وجدوا على من يعارضهم شيئًا ـ ولو كان صغيرًا ـ فإنهم يقومون بتضخيمه ونشره في الآفاق، ويسلطون الأنظار عليه.

---

(١) الروض الأنف، السهيلي (٥/ ١٦١).
(٢) أخرجه البيهقي في دلائل النبوة (٢/ ٢٠١).
(٣) أخرجه البخاري، رقم (٧)، ومسلم، رقم (١٧٧٣).

ولكن ذلك لم يقع من قريش مع النبي ﷺ وهم أعلم بحاله وحياته، وقد كانت لهم علاقات واسعة مع بلاد الكفار في اليمن، والشام، والعراق، فلو كان لديهم أمثلة على كذب النبي ﷺ لنشروها في تلك البلاد، ولعجز المسلمون بعد ذلك عن إخفائها.

وما أجمل ما ذكره الماوردي حين قال: «لم يزل مشهورًا بالصدق في خبره فاشيًا وكثيرًا، حتى صار بالصدق مرموقا، وبالأمانة مرسوما، وكانت قريش بأسرها تتيقن صدقه قبل الإسلام، فجهروا بتكذيبه في استدعائهم إليه، فمنهم من كذبه حسدًا، ومنهم من كذبه عنادًا، ومنهم من كذبه استبعادًا أن يكون نبيًّا أو رسولًا، ولو حفظوا عليه كذبة نادرة في غير الرسالة لجعلوها دليلا على تكذيبه في الرسالة، ومن لزم الصدق في صغره كان له في الكبر ألزم، ومن عصم منه في حق نفسه كان في حقوق الله ـ تعالى ـ أعصم، وحسبك بهذا دفعًا لجاحد، وردًّا لمعاند»[1].

وقد أقر بقوة هذا النوع من الأدلة وتماسكه عدد من علماء النصارى وباحثيهم، فإنهم مع مخالفتهم لدين الإسلام لم يجرءوا على وصف النبي ﷺ بالكذب، وأقروا بأنه كان صادقًا في دعوته، وأنه بلغ الكمال في أخلاقه وسلوكه، وشهاداتهم في هذه القضية كثيرة متعددة.

وفي التصريح بكمال النبي ﷺ في أخلاقه وصدقه يقول هنري دري فاستري: «إن أشد ما تتطلع إليه بالنظر في الديانة الإسلامية ما اختص منها بشخص النبي ﷺ ولذلك قصدت أن يكون بحثي أولًا في تحقيق شخصيته، وتقرير حقيقته الأدبية علّني أجد في هذا البحث دليلًا جديدًا على صدقه وأمانته المتفق عليها بين جميع مؤرخي الديانات، وأكبر المتشيعين للدين المسيحي»[2]، ويقول «كال لا يل» ـ كاتب إنجليزي معروف ـ: «لوحظ على محمد ﷺ منذ صباه أنه كان شابًّا مفكرًا، وقد سماه رفقاؤه الأمين رجل الصدق والأمانة، الصدق في أفعاله، وأقواله، وأفكاره»[3].

---

(١) أعلام النبوة، الماوردي (١٩٠).

(٢) قالوا عن الإسلام، عماد الدين خليل (١٠٨).

(٣) المرجع السابق (١٢٤).

ومع إقرار بعض المخالفين للإسلام بصدق النبي ﷺ إلا أنهم حاولوا القدح في نبوته من جهة تفسير الوحي الذي جاء به على أنه نوع من التوهم والمرض العصبي، وهذه حجة داحضة كما سيأتي نقضها تفصيلا بعد قليل.

فإن قيل: لا شك أن النبي ﷺ كان مصتفًا بالصدق والأمانة في حياته، وأنه معروف بذلك، ولكنه حين بلغ سن الأربعين ورأى فساد قومه رأى أن من المصلحة أن يدّعي النبوة، وأنه مرسل من عند الله حتى يكون لكلامه هيبة عند قومه، فكذب في ادعاء النبوة لأجل المصحلة والإصلاح، وليس لأجل الفساد والإضرار.

قيل: هذا التصور باطل؛ لكونه متناقضًا مع طبيعة النبوة، وحال النبي ﷺ فالنبوة - كما سبق - حالة مركبة واسعة الأرجاء، فمن يدعيها كاذبًا لا يكذب مرة أو مرتين في قضية أو قضيتين، وإنما يكذب مئات المرات، بل آلاف المرات، فكيف يتصور أن يكون الكذب بهذا الحجم موافقًا للحكمة، ومحققًا للإصلاح.

إن من يقرر بأن الكذب قد يكون حسنًا في بعض الأحوال لا يتحدث عن هذا القدر منه، ولا عن ذلك الحجم، وإنما يتحدث عن حالات مخصوصة يكون الكذب فيها محصورًا في عدد قريب.

ثم إن نبوة النبي ﷺ لم تقتصر على مجرد الأحكام التشريعية فقط، وإنما اشتملت على أخبار غيبية جاءت بصيغ قطعية، فكيف يكون ذلك مبنيًا على الكذب للمصلحة؟

ثم إن النبي ﷺ حكم على بعض الناس بأنه في الجنة، وبعض الناس بأنه في النار بأعيانهم، وبصيغة جازمة، وهذا الحكم يتنافى مع الكذب للمصلحة.

ثم إن النبي ﷺ أتى بعدد كبير من المعجزات الظاهرة، وأظهرها القرآن، فنبوته لم تقتصر على مجرد التشريعات التي تصلح فساد قومه، وإنما جاء مع ذلك بالمعجزات الباهرة، فمن أعطاه تلك البراهين، وهل الكذب للمصلحة يحقق ذلك؟!

ومع ذلك كله، فإن النبي ﷺ كان يعلن بأن الله يشهد له بالصدق، كما في قوله - تعالى -: ﴿وَيَقُولُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَسْتَ مُرْسَلًا ۚ قُلْ كَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًۢا بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلْكِتَـٰبِ ﴿٤٣﴾﴾ [الرعد: ٤٣].

فلو كان النبي ﷺ كاذبًا في ذلك ـ وحاشاه ـ فإن هذا يتضمن أعظم القدح في كمال الله وحكمته، إذ كيف يدعي رجل بأنه رجل من عنده وأنه يشهد له بذلك، ثم يؤيده وينصره ويعطيه الآيات الباهرات، كيف يكون ذلك متسقًا مع الحكمة لو كان ذلك الرجل كاذبًا؟!

فهذه الدلائل وغيرها تدل دلالة ظاهرة بأن النبي ﷺ يمتنع أن يكون كاذبًا في دعوته لأجل المصلحة.

وإن قيل: إن الكمال الإنساني والأخلاقي لا يستلزم النبوة، فقد وجد كثير من الناس يتصفون بصفات عالية، وأخلاق رفيعة جدًّا، ولم يقل أحد منهم إنه نبي، ولم يجعلهم أحد من الناس من الأنبياء؟

قيل: هذا التساؤل مبني على سوء فهم لحقيقة ذلك الدليل، فنحن لا نقول: إن الرسول ﷺ كامل في شخصه وأخلاقه، ولأجل هذا فهو نبي، وإنما نقول: إنه ادّعى النبوة، وهو كامل في شخصه وأخلاقه، فدلالة الدليل مركبة من اجتماع الأمرين معًا، من كونه ادعى النبوة، ومن كونه كاملًا في أخلاقه وصدقه.

ونحن في هذا الدليل ننظر في كونه ادعى أنه مرسل من عند الله، وهذا خبر عظيم جدًّا، ومن كونه شخصًا كاملا في حياته، وفي صدقه وأمانته، فاجتماع الأمرين هو الذي يؤسس حقيقة الدليل.

النوع الثاني: الكمال التشريعي:

والمراد بهذا النوع هو أن التشريع الذي جاء به النبي ﷺ وادعى أنه من عند الله بلغ الغاية في الكمال، والنهاية في الصلاح، والذروة في المحاسن والإتقان، بحيث إنه يبعد في العقل أن يكون صادرًا من رجل واحد لم يتعلم الكتابة ولا القراءة، ولم يعرف بكثرة الأسفار والتجارة وإقامة العلاقات مع الثقافات الأخرى المختلفة.

فقد أتى النبي ﷺ بدين تشريعي يعد من أضخم الأديان في التشريعات، وأوسعها في المجالات التي توجه إليها، ومع ذلك فقد حوى الإسلام من الكمال، والمحاسن، والصلاح، والاستقامة، والرحمة، والعدل، والانضباط ألوانًا وأصنافًا، مما يدل على أنه ليس من وضع إنسان واحد، أو عدد من الناس، وإنما هو من عند الله ـ تعالى ـ المتصف بالعلم الشامل، والحكمة البالغة، والرحمة الواسعة، والعدل العام.

وكمال دين الإسلام، ومحاسنه الشاملة عامة في جميع مسائله ودلائله، وفي أصوله وفروعه، وفيما دل عليه الإسلام من العلوم والأحكام، وفيما اشتمل عليه من جميع المجالات، كالتصور عن الله والعلاقة بينه وبين الخلق، والعلاقة بين الإنسان والكون، والعلاقة بين الإنسان وبني جنسه، ومجال العبادات والتشريعات التعبدية، ومجال البيع والشراء، والأنكحة وتوابعها، والجنايات والعقوبات والديات، والشهادات، والأخلاق والقيم، وغيرها من المجالات الحياتية المختلفة.

وإثبات محاسن الإسلام، وكمال منظومته، واتزانها، ومرونتها، وواقعيتها عمل استقرائي واسع، وقد أكثر علماء الإسلام ومفكروه في القديم والحديث من توضيح تلك المحاسن والكمالات، ورصد الشواهد التفصيلية الدالة عليها في كل قضية من القضايا، وفي كل مجال من المجالات، وأثبتوا أن دين الإسلام مبني على العقائد الصحيحة النافعة، وعلى الأخلاق الكريمة المهذبة للأرواح والعقول، وعلى الأعمال المصلحة للأحوال، وعلى البراهين في أصوله وفروعه، وعلى نبذ الوثنيات والتعلق بالمخلوقين والمخلوقات، وإخلاص الدين لله ربِّ العالمين، وعلى نبذ الخرافات والخزعبلات المنافية للحس والعقل، المحيرة للفكر، وعلى الصلاح المطلق، وعلى دفع كل شر وفساد، وعلى العدل، ورفع الظلم بكل طريق، وعلى الحث على الرقي إلى أنواع الكمالات، وتفصيل ذلك يطول به المقام، ويخرج به البحث عن مقصوده[1].

والإقرار بكمال الشريعة وحسنها، وخروجها عن معهود الخلق وما يعرفه الناس ليس مقتصرًا على علماء الإسلام ومفكريه، وإنما شهد بذلك عدد من علماء النصارى وغيرهم، وأقروا بكمال ما جاء به النبي ﷺ وعلوه في الحسن والصلاح.

وفي الإقرار بهذه الحقيقة يقول بروي: «جاء محمد بن عبد الله ﷺ النبي العربي، وخاتم النبيين، يبشر العرب والناس أجمعين بدين جديد، ويدعو للقول

---

(١) انظر: إثبات نبوة محمد ﷺ، أبو العباس القرطبي (٧٢ ـ ٧٦)، ومحاسن الشريعة، القفال، والدرة المختصرة في محاسن الشريعة، السعدي، وتعريف عام بدين الإسلام، الطنطاوي، وخصائص الإسلام، القرضاوي.

بالله الواحد الأحد، كانت الشريعة في دعوته لا تختلف عن العقيدة أو الإيمان، وتتمتع مثلها بسلطة إلهية ملزمة، تضبط ليس الأمور الدينية فحسب بل أيضًا الأمور الدنيوية، فتفرض على المسلم الزكاة، والجهاد ضد المشركين، ونشر الدين الحنيف، وعندما قبض النبي العربي ﷺ عام ٦٣٢م، كان قد انتهى من دعوته، كما انتهى من وضع نظام اجتماعي يسمو كثيرًا فوق النظام القبلي الذي كان عليه العرب قبل الإسلام، وصهرهم في وحدة قوية، وهكذا تم للجزيرة العربية وحدة دينية متماسكة، لم تعرف مثلها من قبل»[١].

ويؤكد الباحث الأمريكي هارث هذا المعنى قائلًا: «لقد أسس محمد ونشر أحد أعظم الأديان في العالم، وأصبح أحد الزعماء العالميين السياسيين العظام، ففي هذه الأيام وبعد مرور ثلاثة عشر قرنًا تقريبًا على وفاته، فإن تأثيره لا يزال قويًا عارمًا»[٢].

وأما المؤرخ ول ديورانت فيقول في موسوعته «قصة الحضارة»: «إذا حكمنا على العظمة بما كان للعظيم من أثر في الناس، قلنا: إن محمدًا رسول المسلمين أعظم عظماء التاريخ، فقد كبح جماح التعصب والخرافات، وأقام فوق اليهودية والمسيحية ودين بلاده القديم دينًا واضحًا قويًا، استطاع أن يبقى إلى يومنا هذا قوة ذات خطر عظيم»[٣].

ودلالة هذا النوع من الأدلة ليست مبنية على مجرد ثبوت الكمال والصلاح والإحسان في دين الإسلام، وإنما هي دلالة مركبة من عدة معانٍ تشترك جميعها في تأسيس الدلالة اليقينية لهذا النوع، فهي مركبة من كون الإسلام نظامًا تشريعيًّا شموليًّا مستوعبًا لجميع مجالات الحياة، وبلغ مع ذلك الغاية في الكمال، والنهاية في الحسن، والذي أتى به رجل واحد فقط، لم يعرف عنه أنه تعلم، أو درس، أو قرأ قبل مجيئه بما جاء به.

ويزيد من قوة هذه المعاني المشتركة أن الرجل الذي ادعى أنه جاء بدين الإسلام من عند الله لم يكن معروفًا إلا بأكمل الأوصاف، وأعلى الأخلاق، وأجمل النعوت في الصدق، والأمانة، والنزاهة.

---

(١) قالوا عن الإسلام، عماد الدين خليل (٩٧).

(٢) المرجع السابق (١٤١).

(٣) قصة الحضارة (١٣/ ٤٧).

فدلالة هذا النوع إذن قائمة على هذه المعاني جميعها، والناظر في هذا الدليل لا بد له من استحضار كل تلك المعاني حتى ينتظم له المعنى الجامع لها.

ونحن لا ننكر أن المخالفين لدين الإسلام من اليهود والنصارى وغيرهم قد اعترضوا على كثير من التشريعات الإسلامية، وسعوا إلى نقدها، ولكن مجرد وجود الاعتراض لا يضر؛ لأن العبرة ليست بمجرد الدعوى، وإنما العبرة بإقامة الاعتراض الصحيح المستقيم، وهذا ما لم يفعله أحد حتى الآن، وقد قام عدد من علماء الإسلام ومفكريه برصد جميع ما اعترض به المعترضون على الإسلام، وبلغ عدد ذلك في بعض الموسوعات إلى أكثر من ألف ومائتين اعتراض، وقاموا بالجواب عنها وبيان مواطن الخلل فيها، وسيأتي في الفصل القادم الجواب على قدر لا بأس به من تلك الاعتراضات.

النوع الثالث: التجرد الإصلاحي:

والمراد بهذا النوع أن النبي ﷺ كان يفعل أفعالًا أثناء مسيرته الدعوية الإصلاحية لا يفعلها إلا من يعتقد اعتقادًا جازمًا أن الدعوة التي يقوم بها ليست لذاته، ولا لمصلحته، ويتحرك في جميع أحوال دعوته وهو يعتقد أنه يأوي إلى ركن شديد قادر على حمايته، ونصرته، وتأييده، ومن يعتقد بأنه ما هو إلا مبلغ لرسالته ومُؤدٍّ لمطلوبه.

فالنبوة كما هو معلوم ليست مجرد دعوة إصلاحية إنسانية المصدر، وإنما هي قائمة على الادعاء بأن الرسول ما هو إلا مبلغ عن الله، فالكاذب إن ادعى هذه الدعوى لا يمكنه أن يتقول على الله ويجزم بأنه سيفعل كذا وكذا من الأفعال، ولا يمكنه أن يقدم على كل تحدياته ومواجهاته وهو يجزم بأن الله سينصره ويحفظه من المهالك، فإن الإخبار عن أفعال الله بالجزم لا يمكن أن يقدم عليه إلا الصادق الأمين؛ لكون تلك الأفعال من الأمور الغيبية التي لا يمكن لأحد العلم بها.

وهذا النوع من الأدلة تتضافر شواهد كثيرة من حياة النبي ﷺ في تأسيسه وبلوغه درجة اليقين في الدلالة على صدقه في نبوته، وأنه مرسل من عند الله، **ومن تلك الشواهد:**

الشاهد الأول: أن النبي ﷺ كان يقدم إلى ما يدعو إليه بثقة شديدة ووثوق

صارم، من غير أن يتردد أو يتشكك، فإنه كفر اليهود والنصارى وكفار العرب جميعًا وتبرأ منهم، وأسخطهم، وأغضبهم بدعوته، وذم آلهتهم، وسفه عقولهم، ومع كل ذلك كان في غاية الوثوق في دعوته وإصلاحه[1].

بل كان يتوعد أهل مكة وهو بين ظهرانيهم بأنهم سيهزمون، ويتغلب عليهم، وهو يومئذ لا يملك قوة ولا عتادًا ولا مالا ولا رجالا، كما قال ـ تعالى ـ: ﴿أَكُفَّارُكُمْ خَيْرٌ مِّنْ أُوْلَٰٓئِكُمْ أَمْ لَكُم بَرَآءَةٌ فِى ٱلزُّبُرِ ۝٤٣ أَمْ يَقُولُونَ نَحْنُ جَمِيعٌ مُّنتَصِرٌ ۝٤٤ سَيُهْزَمُ ٱلْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ ٱلدُّبُرَ ۝٤٥﴾ [القمر: ٤٣ ـ ٤٥]، فتوعدهم بالوعد الجازم بالهزيمة، وتدور الأيام وينتصر عليهم، ويتحقق ما توعدهم به[2].

فلو كان النبي ﷺ كاذبًا وحاشاه في دعواه بأن الله أرسله وأيده، فكيف يمكنه أن يظهر بالحالة التي كان عليها من الوثوق والاعتقاد؟! وكيف يمكن أن يتوعد الكفار بالخبر عن غيره بجزم ويقين؟! إن العادة في الكاذب أن يكون مترددًا متشككًّا، وخاصة إذا كان يتحدث عن أفعال غيره، وفي الكشف عن دلالة هذا المشهد يقول لورافيشيا فاغليري: «حاول أقوى أعداء الإسلام، وقد أعماهم الحقد، أن يرموا نبي الله ببعض التهم المفتراة، لقد نسوا أن محمدًا كان قبل أن يستهل رسالته موضع الإجلال العظيم من مواطنيه بسبب أمانته وطهارة حياته، ومن عجب أن هؤلاء الناس لا يجشمون أنفسهم عناء التساؤل: كيف جاز أن يقوى محمد على تهديد الكاذبين والمرائين فيما تنـزّل عليه من آيات القرآن اللاسعة بنار الجحيم الأبدية، لو كان هو قبل ذلك رجلا كذابًا؟ كيف استطاع أن يستهل صراعًا كان يبدو يائسًا؟ كيف وفق إلى أن يواصل هذا الصراع أكثر من عشر سنوات في مكة، في نجاح قليل جدًّا، وفي أحزان لا تحصى، إذا لم يكن مؤمنًا إيمانًا عميقًا بصدق رسالته؟!»[3].

الشاهد الثاني: أن النبي ﷺ حين نزل عليه قوله ـ تعالى ـ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ ۚ وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ ۗ إِنَّ

---

(١) انظر: تثبيت دلائل النبوة، القاضي عبد الجبار (٢٣٥).

(٢) انظر: المرجع السابق (٢٣٥، ٣٤٤).

(٣) قالوا عن الإسلام، عماد الدين خليل (١١٩).

﴿ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡكَٰفِرِينَ ٦٧﴾ [المائدة: ٦٧]، أمر مَن كان يحرسه من الصحابة بالانصراف عنه، وذكر أن الله سيحميه من أعدائه.

فكيف لكاذب أن يأمر الذين يحرسونه من أعدائه المتربصين بالانصراف بحجة أن الله سيعصمه منهم، وهو يعلم أنه كاذب؟!! وكيف يفعل ذلك رجل قد رماه أعداؤه كلهم عن قوس واحدة؟!

إن المعروف من عادة العقلاء أن المدعي الكاذب لا يتخلى عمن يحرسه في حاله المعتاد، فكيف يتخلى عنهم في حال المواجهة مع الأعداء، ويدعي أن الله ـ تعالى ـ سيحميه؟! إن العقل يدل دلالة ظاهرة على أنه لا يقدم على ذلك إلا رجل صادق في دعواه، عنده يقين تام بأن الله الذي أرسله سيحميه، ولن يخذله أبدًا[1].

الشاهد الثالث: أن النبي ﷺ كان يقدم الأخبار الجازمة عن أحوال المخالفين له في المستقبل، ويحدد مساراتها بثقة وثبات، كما أخبر عن مصير أبي لهب بأنه سيدخل النار، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿تَبَّتۡ يَدَآ أَبِي لَهَبٖ وَتَبَّ ١ مَآ أَغۡنَىٰ عَنۡهُ مَالُهُۥ وَمَا كَسَبَ ٢ سَيَصۡلَىٰ نَارٗا ذَاتَ لَهَبٖ ٣﴾ [المسد: ١ ـ ٣]، ومعنى هذا الخبر أن أبا لهب لا يمكنه بحال أن يدخل في الإسلام، ولا يمكنه أن يعلن إسلامه.

وهذا الإخبار لا يمكن أن يقدم عليه كاذب؛ لأن مثل هذا الخبر فيه تعليق لمصير الدعوة كلها بالمواقف التي تظهر من الآخرين، وفيه فتح لباب التشكيك في الدعوة، فإن أبا لهب يمكنه أن يعلن إسلامه ويظهره في العالمين، ويكون بذلك أبطل الخبر الذي أخبر به النبي ﷺ ومع ذلك فقد بقي أبو لهب على كفره حتى مات، فحصول هذا منه دليل على أن ذلك الخبر ليس من عند النبي عليه السلام.

فإن قيل: إن ما في تلك الآيات ليس خبرًا وإنما تهديد ووعيد.

قيل: هذا القول مخالف لما عليه المفسرون من الصحابة وغيرهم من فهم تلك الآيات على أنها خبر، وليست تهديدًا، وفهمهم مقدم على فهم غيرهم، ثم على القول بأنها تهديد، فهو يدل على صدق النبوة أيضًا؛ لأنه تهديد جاء بصيغة الخبر الجازم، وتحقق مضمونه في الواقع، فهو لا يختلف عن طبيعة الخبر في شيء.

---

(١) انظر: النبأ العظيم، محمد عبد الله دراز (٤٨)، ومباحث في علوم القرآن، صبحي الصالح (٤٣).

الشاهد الرابع: أن النبي ﷺ أقدم على تحدي الجن والإنس جميعا بأن يأتوا بمثل القرآن، واستحثهم على ذلك واستفزهم، والعاقل لا يقدم على مثل هذا الفعل وهو لا يأمن أن يأتوا بمثله، فيفتضح أمره، وتبطل حجته، ويستظهر عليه خصمه، ويظهر كذبه، وينصرف عنه الناس، ولا يقدم على هذا الأمر إلا من كان لديه علم يقيني بعجز كل من وجه إليهم التحدي[1]، وسيأتي لهذا المعنى مزيد توضيح وشرح.

الشاهد الخامس: أن النبي ﷺ كان ينكر كل ما يعارض أصل دعوته من توحيد الله والعبودية له، حتى ولو كان ذلك في مصلحته، ويؤدي إلى علو منزلته الشخصية عند أتباعه، ومن أبلغ الشواهد على ذلك أنه لما مات ابنه إبراهيم كسفت الشمس، فقال الناس: إنها كسفت لموت إبراهيم، فأنكر النبي ﷺ ذلك، وبين لهم أن كسوفها لا يكون لموت أحد ولا حياته، فلو كان كاذبًا مدعيًا ـ وحاشاه ـ لاستغل هذا الحدث لصالحه.

وقد استوقفت هذه الحادثة بعض المستشرقين، وأخذ منها دليلا على صدق النبي ﷺ في دعوته، يقول المستشرق الفرنسي أميل درمنغم: «ولد لمحمد من مارية القبطية ابنه إبراهيم فمات طفلًا، فحزن عليه كثيرًا ولحده بيده وبكاه، ووافق موته كسوف الشمس، فقال المسلمون: إنها انكسفت لموته، ولكن محمدًا كان من سموّ النفس ما رأى به رد ذلك فقال: «إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله، لا يخسفان لموت أحد». فقول مثل هذا لا يصدر عن كاذب دجال»[2].

الشاهد السادس: أن النبي ﷺ مكث طول حياته فقيرًا لا يملك مالا ولا طعامًا مستديمًا في بيته، ومات وهو فقير ودرعه مرهونة عند بعض اليهود، وكان يلزم أهل بيته بالزهد، والتقلل من الدنيا، وكل تفاصيل حياته تدل على أنه لم يقع منه أي نوع من الاستغلال لدعوته ولنجاحه فيها.

فلو كان كاذبًا مدعيًا ـ وحاشاه ـ فلماذا لم يستغل ذلك لتحصيل الأموال والمناصب لشخصه؟! ولو كان طالبًا للملك والجاه والأموال لاستطاع أن يصل

---

(١) انظر: تثبيت دلائل النبوة، القاضي عبد الجبار (٤٠٠).

(٢) قالوا عن الإسلام، عماد الدين خليل (١٠٣).

إلى ذلك من غير مشقة أو تعب، فإن الأبواب كانت مشرعة أمامه من غير حاجز.

وهذا كله يدل على أنه مجرد عبد مأمور لا غرض له إلا تبليغ ما أمره الله بتبليغه، وإيصاله إلى الناس.

فهذه الشواهد وغيرها من حياة النبي ﷺ الإصلاحية الدعوية تدل على أنه صادق في دعوته، ومخلص فيما يذكره وينقله.

وتحصل من هذا التفصيل أن دلالة هذا النوع ليست قائمة على مجرد الوثوق في الدعوة، ولا بمجرد الزهد في الدنيا، وإنما هي دلالة مركبة من معانٍ متعددة، من كونه ﷺ يذكر أنه مرسل من عند الله، ثم يقدم على دعوته بوثوقية شديدة، ويهدد، ويتوعد المخالفين له، ويخبر عن الله أخبارًا جازمة في شأنهم وتتحقق تلك الأخبار، ثم تراه متجردًا في دعوته تمام التجرد، وينكر كل ما يناقض مقصودها، ويتبرأ من جميع ما يعود إلى نفسه من المصالح الذاتية، فاجتماع هذه الأمور كلها هو المعنى الذي تقوم عليه دلالة هذا النوع من الأدلة.

النوع الرابع: انخرام السنن الكونية بين يديه:

والمراد بهذا النوع أن النبي ﷺ كانت تقع بين يديه أحداث كثيرة خارقة للسنن الكونية، وخارجة عن مقدور الإنس والجن، ولا يستطيع فعلها أحد منهم.

وهذا النوع من الأدلة من أشهر البراهين الدالة على نبوته ﷺ والمثبتة أنه مرسل من عند الله، ومن أكثرها انتشارًا بين الناس، وقد بلغت المشاهد التي انخرمت فيها السنن الكونية بين يدي النبي ﷺ أعدادًا كبيرة، ومن ذلك: تكثير الطعام القليل، بحيث أضحى يشبع الأعداد الكبيرة من الناس الجوعى، ومن ذلك: تحرك الأشجار من مكانها ومجيئها إلى النبي ﷺ، ثم رجوعها إلى ما كانت عليه، ومن ذلك: تسبيح الحصى بين يديه أمام الملإ من أصحابه، ومن ذلك: حنين جذع النخلة الذي كان يخطب عليه وإصداره صوتًا يشبه صوت الناقة أمام الملإ من أصحابه، ومن ذلك: مداواة الإصابات الكبيرة التي تتطلب وقتًا وعلمًا واسعًا بالطب.

وانخرام السنن الكونية بين يديه ﷺ لم يقع مرة، أو مرتين، أو ثلاثًا، أو خمسًا، فإنه لو كان كذلك لربما صح أن يقال: إن ذلك وقع مصادفة، أو نحو

ذلك، ولكن ذلك الانخرام وقع عشرات المرات، وفي مجالات مختلفة ومتنوعة، فيبعد جدًّا أن يكون ذلك وقع اتفاقًا من غير قصد.

وقد تواترت تلك الأخبار، وانتشرت بين الصحابة بشكل كبير جدًّا، وبعضها شهدها عدد كبير منهم، ثم انتشر في الجيل الذي جاء بعد الصحابة، وكذلك الحال فيمن جاء بعدهم، فتحقق لمجموع تلك الأخبار التواتر المعنوي الذي يوصل إلى العلم اليقيني بوقوع أصل انخرام السنن الكونية.

وثبوت تلك الأخبار بالتواتر المعنوي لا يختلف عن ثبوت جميع الأخبار التاريخية بالطريق نفسه، فلا شك أن أرسطو فيلسوف، وثبوت هذا الوصف له لم يتحقق بالتواتر اللفظي، وإنما بالتواتر المعنوي، المتحصل بنقل مجموع ما نقل عنه من الكتب، وكذلك الحال في ثبوت كرم حاتم الطائي، فإنه لم يثبت إلا بالتواتر المعنوي، والتشكيك في تلك الأخبار بحجة أنها لم تثبت بالتواتر اللفظي مخالف لمسلك العلماء في هذا العلم، ويؤدي إلى إبطال كثير من الأحداث التاريخية التي لا يشك الناس في ثبوتها.

فكذلك الحال فيما نقل عن النبي ﷺ من المعجزات، فإنه على التسليم بأن كثيرًا منها لم يبلغ حد التواتر اللفظي، ولكن ذلك لا يعني التشكيك في أصل حدوثها؛ لكون مجموعها يدل على ذلك بالتواتر المعنوي.

ودلالة هذا الدليل مركبة من أمرين معًا: من كون انخرام السنن بين يدي النبي ﷺ وقع وقوعًا كثيرًا محققًا، ومن كونه كان مخبرًا عن الله بأنه مرسل من عنده، فهذان المعنيان يتضافران في تأسيس الدلالة على أن تلك المعجزات إنما وقعت تأييدًا من الله لرسوله وإكرامًا له.

النوع الخامس: الإكثار من الإخبار بالغيوب الصادقة:

والمراد بهذا النوع: أن النبي ﷺ كان يخبر بأمور غيبية كثيرة جدًّا، ثم تقع كما أخبر بصورة متطابقة، وهذا الصدق في الإخبار عن الغيوب خارج عن مقدور الجن والإنس معًا، ولا يستطيع أحد منهم أن يخبر بذلك الكم من الأخبار الغيبية، ثم تكون كلها صادقة لا ينخرم منها خبر واحد.

وهذا النوع من الأدلة لا يختلف عن النوع السابق من حيث الكثرة والانتشار في الآفاق، فقد بلغت الأخبار الغيبية التي أخبر بها النبي ﷺ ووقعت

كما أخبر العشرات بل المئات، ومن تلك الغيوب: إخباره ﷺ في ليلة من الليالي عن أن ريحًا شديدة ستهب، وأمر كل الناس بعدم القيام، فقام رجل فحملته الريح، وألقته في مكان بعيد عن مكانه[(١)]، ومن ذلك: إخباره عن مصارع كفار قريش في يوم بدر قبل نشوب المعركة، وتعيينه لمكان موت كل واحد منهم، ووقع الأمر كما أخبر[(٢)]، ومن ذلك: إخباره بأن ابنته فاطمة أول من يلحق به، ويموت من أهل بيته بعد موته، ووقع الأمر كما أخبر[(٣)]، ومن ذلك: إخباره بأن المسلمين سيفتحون بيت المقدس بعد موته، ووقع الأمر كما أخبر[(٤)]، وغير ذلك من الأخبار التي يطول المقام بذكرها[(٥)].

وإخباره ﷺ بالمغيبات وتحققها كما أخبر لم يقع مرة، أو مرتين، أو ثلاثًا، أو خمسًا، فإنه لو كان كذلك لربما صح أن يقال: إن ذلك حصل اتفاقًا أو بمعاونة من الجن، وإنما بأمور كثيرة، وفي مجالات مختلفة، ثم وقعت كما أخبر من غير أن يُختلق منها شيء، وهذا الاطراد في الصدق مع الكثرة يؤكد أنه لم يأت بتلك الأخبار اتفاقًا ومصادفة، ولا من عند أحد من الجن؛ لأن الواقع أثبت بأن أخبارهم لا تكون صادقة في كل الأحوال ولا في أكثرها، وإنما يصدقون في بعضها، كما يدل عليه حال كثير من السحرة والكهنة والعرافين.

إن المشهور في عرف الناس أن الإقدام على الإكثار من الإخبار عن المغيبات بألفاظ جازمة وصريحة لا يفعله إلا من يثق في كلامه وخبره، ولا يساوره أدنى شك في أنه سيقع، وأما الكاذب فإنه لا يقدم على ذلك، ولا يجرؤ على الإكثار من الأخبار المستقبلية بلغة جازمة وصريحة.

وقد عاشر الناس أصنافًا من الكذابين والمخادعين، وعرفوا طريقهم ومسالكهم في الكلام، وخبروا أساليبهم في الحديث، وهم يعلمون أنهم لا يقدمون على الإكثار من الإخبار من غير سؤال ولا طلب، وإن أكثروا فإنهم لا

---

(١) أخرجه البخاري، رقم (١٤٨٢)، ومسلم، رقم (١٣٩٢).

(٢) أخرجه مسلم، رقم (١٧٧٩).

(٣) أخرجه البخاري، رقم (٣٦٢٤)، ومسلم، رقم (٣٤٥٠).

(٤) أخرجه البخاري، رقم (٣١٧٦).

(٥) انظر في تلك الأخبار: الكتب التي ألفت في دلائل النبوة، وهي كثيرة جدًا ومن أشهرها كتاب: دلائل النبوة، للبيهقي.

يعبرون عنها بألفاظ جازمة صريحة، وإن فعلوا، فإن ذلك لا يطرد معهم بحال، فيكشف الناس كذبهم في عدد كبير مما يخبرون به.

ولكن ذلك كله منتفٍ في حال النبي ﷺ تمام الانتفاء، فهو الذي يبدأ بالإخبار من غير أن يسأله أحد عنها، ويعبر بألفاظ جازمة صريحة، ومع كثرة ما أخبر عنه لم يستطع أحد من الناس أن يثبت كذبه في خبر واحد قط[١].

وهذا يدل على أن دلالة هذا النوع ليست قائمة على مجرد الإخبار بالمغيبات، وإنما هي دلالة مركبة من معانٍ متنوعة تتضافر فيما بينها في تأسيس اليقين في هذه الدلالة، فهي مركبة من أن النبي ﷺ أخبر بأخبار كثيرة من المغيبات، ثم وقعت كما أخبر، وكل ذلك يقع من رجل أُمِّيّ لم يُعرف بالقراءة ولا بالكتابة، ولا بكثرة الأسفار، ولا بسعة العلاقات مع الأمم الأخرى، ثم يقدم على تلك الأخبار من غير طلب ولا سؤال، ويعبر عنها بألفاظ صريحة جازمة، فاجتماع هذه المعاني كلها يدل دلالة ظاهرة بأنه تلقى تلك الأخبار من مصدر آخر يعلم كل شيء، ويقدر على كل شيء.

وقد أشار القرآن إلى هذا النوع من الدلالة، فنبه كفار قريش على المعنى العقلي في إخباره ﷺ بالغيوب وغيرها، مما يدل على صدقه في دعواه، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿قُل لَّوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا تَلَوْتُهُۥ عَلَيْكُمْ وَلَآ أَدْرَىٰكُم بِهِۦ ۖ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِۦٓ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿١٦﴾﴾ [يونس: ١٦]، فهذه الآية تنبّه على أن طبيعة الأخبار التي جاء بها النبي ﷺ تدل على أنه لم يأت بها من عنده، وإنما تلقاها من عند الله تعالى.

ويزيد من قوة دلالة هذا الدليل أن النبي ﷺ ربما كان يخطئ في بعض ظنونه واجتهاده، كما وقع في حادثة تأبير النخل وغيرها[٢]، ومع ذلك كله فإنه لم يخطئ أبدًا في أي خبر من أخباره عن المغيبات[٣].

بل إن النبي ﷺ كان عاجزًا عن معرفة حقيقة ما يدور بين الخصوم الذين يختصمون إليه، وقال: «**إنما أنا بشر، وإنه يأتيني الخصم، فلعل بعضكم أن يكون**

---

(١) انظر: النبأ العظيم، محمد عبد الله دراز (٤٤).

(٢) أخرجه مسلم، رقم (٢٣٦١).

(٣) انظر النبأ العظيم، محمد عبد الله دراز (٦٤).

أبلغ من بعض، فأحسب أنه صدق، فأقضي له بذلك، فمن قضيت له بحق مسلم، فإنما هي قطعة من النار، فليأخذها أو فليتركها»[1]، فمن كان حاله كذلك، فكيف يقدم على الإخبار بتلك المغيبات الكثيرة الواسعة بلغة جازمة وصريحة؟!! ولو كان إخباره عن المغيبات مأخوذًا عن الجن أو غيرهم، لماذا لم يستعن بهم في معرفة حال الخصوم الذين يتحاكمون إليه، بل كان يصرح أمام الملإ بأنه لا يعلم حالهم؟!!

النوع السادس: الإعجاز بالقرآن الكريم:

والمراد بهذا الدليل أن النبي ﷺ حين ذكر أنه مرسل من عند الله إلى الناس جميعًا جاء بكلام من جنس كلام الناس، وذكر أن الله أنزله إليه، وجعله دليلا على صدقه، وجعل علامة ذلك أنه لا أحد من الإنس والجن يستطيع أن يأتي بمثله في بلاغته، وبيانه، وفصاحته، وإتقانه، ومضمونه، وأعلن التحدي على ذلك، وحث الناس على معارضته، وقرعهم، ووبخهم، فلم يستطع أحد منهم، ولا من الجن أن يأتي بما ينقض ذلك التحدي، ولا أن يخرج دليلا يثبت به أن ما جاء به النبي ﷺ ليس من كلام الله.

فإذا كان العقلاء من الناس يعلمون أن شرط كل حجة ألا تعارض بما يبطل حقيقتها ومدلولها، فإن النبي ﷺ أتى إلى الناس بحجة ظاهرة بينة، وطالبهم بأن ينقضوها، وكان خطابه لأهل الفصاحة والعلو في البلاغة منهم، ولكنهم مع ذلك عجزوا عجزًا مطبقًا، وأحجموا عن الإقدام على ما تحداهم به، فإذا كان النبي ﷺ من جنس البشر ويملك من الصفات ما يملكون، ولم يخرج في قدرته العقلية والجسدية عن القدرات التي يعرفونها، فكيف أمكنه أن يأتي بكلام من جنس كلام البشر، ويعجز كل الإنس والجن عن الإتيان بمثله، مع تكرار التحدي عليهم؟!!

ودلالة القرآن على صدق النبي دلالة ابتدائية موجبة، وليست دلالة قائمة على مجرد التحدي للمخالفين بالمعارضة، ومعنى هذا أن الأصل في دلالة القرآن على ثبوت صدق النبي أنه بلغ الغاية في الكمال، والنهاية في البيان والفصاحة،

---

(١) أخرجه البخاري، رقم (٢٤٥٨)، ومسلم، رقم (١٧١٣).

وخرج بذلك عن مقدور الجن والإنس، وهذا القدر ثابت للقرآن منذ نزوله، وهو متحقق فيه، سواء وقع التحدي به، أو لم يقع، وفي بيان هذا المعنى يقول ابن تيمية: «والقرآن إنما تحداهم لما قالوا: إنه افتراه، ولم يتحدهم به ابتداءً»[1].

وهذا يعني أن المعنى المحوري في دلالة القرآن على صدق النبوة ابتدائية داخلة في حقيقته ومضمونه، وأن عجز الناس بعد تحديهم ليس إلا لإظهار دلالة القرآن على صدق النبوة.

وهذا الدليل ـ أعني الإعجاز بالقرآن ـ هو أصل الأدلة التي تقوم عليها نبوة النبي ﷺ والأساس الذي تعتمد عليه، والبرهان الذي تستند إليه، وقد أشار النبي ﷺ إلى هذا المعنى في قوله: «**ما من الأنبياء نبي إلا أُعطي ما مثله آمن عليه البشر، وإنما كان الذي أوتيت وحيًا أوحاه الله إليّ، فأرجو أن أكون أكثرهم تابعًا يوم القيامة**»[2].

ودلالة القرآن الكريم على صدق نبوة النبي ﷺ تقوم على أصلين أساسيين:

الأصل الأول: استحالة أن يكون النبي ﷺ مصدر القرآن:

والدلائل العقلية والتاريخية والحالية الدالة على هذا الأصل متعددة، **ومنها:**

❖ **الدلالة الأولى**: أن القرآن تضمن أمورًا لا يمكن للرسول ﷺ أن يأتي بها من عند نفسه، ففي القرآن جانب كبير من المعاني النقلية البحتة التي لا مجال فيها للذكاء، ولا للاستنباط، ولا سبيل إلى العلم بها لمن غاب عنها بالتعلم، فقد جاء في القرآن عن الأمم السابقة بتفاصيل متعددة، وكذلك جاء فيه أخبار عن الوقائع التي وقعت في زمنه بما لم يشهده، ولم يخبره به أحد، كذلك الأخبار عن الأمور المستقبلية، وكل ذلك يخبر به النبي ﷺ بلغة جازمة، ولفظ صريح.

فانظر ـ كما يقول محمد دراز ـ إلى عجيب شأن النبوءات القرآنية، كيف تقتحم حجب المستقبل قريبًا وبعيدًا، وتتحكم في طبيعة الحوادث توقيتًا وتأييدًا، وكيف يكون الدهر مصداقًا لها فيما قل وكثر، وفيما قرب وبَعُد؟

---

(١) النبوات، ابن تيمية (٢/ ٧٩٤).

(٢) أخرجه البخاري، رقم (٤٩٨١).

بل انظر إلى جملة ما في القرآن من النواحي الإخبارية، كيف يتناول محمد ﷺ ما وراء حسه وعقله من أنباء ما كان، وما سيكون، وما هو كائن، وكيف أنه كلما حدثنا فيها عن الماضي صدقته شواهد التاريخ، وكلما حدثنا عن المستقبل صدقته الليالي والأيام، وكلما حدثنا عن الله وملائكته وشئون غيبه صدقته الأنبياء والكتب؟[1].

❖ **الدلالة الثانية**: أن النبي ﷺ كان أُميًّا لا يعرف القراءة ولا الكتابة، ولم يكن معروفًا بكثرة الأسفار والترحال والعلاقات مع الثقافات المختلفة، ومع ذلك فقد أتى في القرآن بعلوم ومعارف لا يمكن أن تكون متناسبة مع حاله المعرفي.

وزيادة في تجلية دلالة هذه المعاني على صدق نبوة النبي ﷺ وعمقها فإنه يقال: إن المصادر الأرضية التي يمكن أن ينقل منها النبي ﷺ ما جاء به في القرآن لا تخلو من **ثلاثة احتمالات**:

الاحتمال الأول: أن النبي ﷺ اطلع بنفسه على تراث تلك الأمم ونقل عنها مباشرة:

وهذا قول غير صحيح ألبتة، فإن الثقافات التي يدعون أن النبي ﷺ نقل عنها كتبت بلغات مختلفة، وهي متناثرة في بلدان متباعدة، فلو كانت دعواهم صحيحة لكان يجب أن يكون النبي ﷺ يعرف القراءة والكتابة، وكان يجب أن يكون عارفًا بلغات متعددة، ويعرف القراءة في آثار الأمم وبقاياها وكتاباتهم على الألواح والأحجار، وكان يجب أن يكون لديه مخزن كبير يحوي كتبًا وآثارًا وبقايا، وكان يجب أن يكون صاحب أسفار طويلة، وكان يجب أن يكون ذلك كله خافيًا على كفار قريش حتى لا يتعرفوا على مصادره التي يأخذ منها.

ولكن كل ذلك يتناقض مع ما هو ثابت بالقطع من حال النبي ﷺ من أنه لم يكن يعرف الكتابة والقراءة، ولم يمارس التعلم في صغره، ثم إنه لو كان يعرف الكتابة والقراءة، فإن معرفة اللغة العربية لا تكفي للاطلاع على تراث الأمم السابقة، وإنما لا بد من معرفة عدد من اللغات، وهذا الأمر أشد مناقضة لحقيقة ما كان عليه[2].

---

(١) انظر: النبأ العظيم، محمد عبد الله دراز (٦٣).

(٢) انظر: دفاع عن القرآن، عبد الرحمٰن بدوي (٢٨).

ثم إن النبي ﷺ لم يُعرف بكثرة الأسفار، ولم يخرج من بلده مكة إلا مرتين، إحداهما: وهو صغير، والثانية: كانت قصيرة جدًّا، ولا يمكن فيهما تحصيل العلوم التي حواها القرآن مع وجود حاجز اللغة(١).

ويستحيل أن يكون النبي ﷺ اطلع على الكتاب المقدس، فإن أول ترجمة عربية للكتاب المقدس ظهرت بعد موت النبي ﷺ بقرن من الزمان تقريبًا، ومن المعلوم أن الكتاب المقدس لم يكن متداولا بين الناس، ولم يكن يطلع عليه إلا أفراد من القسس، ولم يتح لعوام النصارى إلا بعد عصر الطباعة في القرن السادس عشر الميلادي(٢).

وما أجمل ما قاله عبد الرحمٰن بدوي في تعليقه على من يقول: إن النبي ﷺ نقل عن الحضارات السابقة: «لكي نفترض صحة هذا الزعم، فلا بد أن محمدًا كان يعرف العبرية والسريانية واليونانية، ولا بد أنه كان لديه مكتبة عظيمة اشتملت على كل الأدب التلمودي، والأناجيل المسيحية، ومختلف كتب الصلوات، وقرارات المجامع الكنسية، وكذلك بعض أعمال الآباء اليونان، وكتب مختلف الكنائس، والملل والنحل المسيحية، هل يمكن أن يعقل هذا الكلام الشاذ لهؤلاء الكتاب؟! وهو كلام لا برهان عليه.. إن حياة النبي محمد ﷺ قبل ظهور رسالته وبعدها معروفة للجميع على الأقل في مظاهرها الخارجية، ولا أحد قديمًا أو حديثًا يمكن أن يؤكد أن النبي محمدًا ﷺ كان يعرف غير العربية، إذن كيف يمكن أن يستفيد من هذه المصادر كما يدعون؟!»(٣).

الاحتمال الثاني: أن النبي ﷺ لم يطلع على تلك الحضارات بنفسه، وإنما كان هناك من يعلمه، وينقل له أخبارها:

ولكن هذا القول غير صحيح أيضًا، وكل من ادعاه لم يستطع أن يقيم عليه

---

(١) انظر: النبأ العظيم، محمد عبد الله دراز (٦٦ ـ ٧٠)، وتنزيه القرآن الكريم عن دعاوى المبطلين، منقذ السقار (٦١ ـ ٧٧)، وهل القرآن مقتبس من كتب اليهود والنصارى، سامي عامري، وهو من أوسع البحوث وأدقها في مناقشة هذا الجنس من الادعاءات.

(٢) انظر: هل القرآن الكريم مقتبس من كتب اليهود والنصارى، سامي عامري (٨٧)، وتنزيه القرآن الكريم عن دعاوى المبطلين، منقذ السقار (٦٤).

(٣) دفاع عن القرآن (٢٨).

برهانًا صادقًا، والتاريخ مفتوح أمام الناقدين، فليقدموا لنا دليلهم الصادق إن كانوا صادقين.

إن النبي ﷺ لم يُعرف عنه أنه جالس العلماء في الأديان، وفي التاريخ الإنساني في حياته، ولم يعرف أنه جالس أهل المعرفة في هذا الشأن وتعلم منهم.

وأكثر الأمثلة التي يعتمدون عليها في إثبات هذه الدعوى: ما نقل عنه ﷺ من أنه رأى بحيرا الراهب في الشام، ولكن الاعتماد على هذه الحادثة في غاية التهافت، فهي أولًا حادثة مشكوك في صحتها، وقد ذهب عدد من العلماء إلى تضعيف إسنادها، وعلى القول بصحتها، فإن ذلك لا يدل على صحة دعواهم؛ لأن القصة ليس فيها أن بحيرا علّم النبي شيئًا، وإنما غاية ما فيها أنه أعلن عن نبوته، ثم إن اللقاء لم يكن سرًّا، بل كان أبو طالب عم النبي ﷺ معه، ثم إن اللقاء كان قصيرًا جدًّا، فكيف يمكن أن يتعلم فيه النبي ـ عليه الصلاة والسلام ـ كل تلك الأخبار والعقائد؟![1].

الاحتمال الثالث: أن الأخبار التي تضمنها القرآن كانت منتشرة في زمن النبي ﷺ وأنه نقلها من محيطه:

ولكن هذا الادعاء غير صحيح؛ لأن المعروف من حال العرب أنهم ليسوا أصحاب علوم، وليس لديهم اهتمام بالتعلم والبحث والتنقيب، وخاصة العلوم الدقيقة المتعلقة بتاريخ الأمم وتراثهم وآثارهم.

ثم إنها لو كانت منتشرة عندهم، فلماذا لم يقدموا الدليل الذي يثبت ذلك؟ سواء كان من الكتب والصحف، أو من الرجال والنقلة، فإنهم في معارضتهم لدعوة النبي ﷺ اقتصروا على مجرد الادعاء بأن ما جاء به من أساطير الأولين، ولكنهم لم يقدموا دليلا على ذلك، ولو كان لديهم ما يمكن به إثبات صحة هذه الدعوى لبادروا إلى إظهاره وإبرازه.

مما يدل على أنهم لم يكونوا يملكون دليلا على قولهم، وإنما هي دعوى

---

(١) انظر في نقض الاستدلال بهذه الحادثة وغيرها: النبأ العظيم، محمد عبد الله دراز (٦٧ ـ ٨٢)، وهل القرآن الكريم مقتبس من كتب اليهود والنصارى، سامي عامري (٣٨٥ ـ ٤٢١)، والوحي القرآني في المنظور الاستشراقي ونقده، محمود ماضي (١١١ ـ ١٥٦).

مجردة: أنهم اضطربوا في وصف حال النبي ﷺ فتارة يقولون: كذاب، وتارة يقولون: مجنون، وتارة يقولون: ساحر، وتارة يقولون: شاعر، وتارة يقولون: كاهن،، وتارة يقولون: علمه معلم من البشر، وتارة يقولون: نقله من أساطير الأولين، وهذا الاضطراب دليل على أنهم لا يملكون حجة بينة واضحة، وإنما هي ادعاءات مجردة.

ومما يدل على ذلك: أن النبي ﷺ حين أخبرهم بالإسراء والمعراج ـ وهما من الأمور التي قيل: إنهما منقولان من الأمم السابقة ـ لم يدع أحد منهم أنه نقل ذلك عن أمة من الأمم، ولو كان ذلك معلومًا عن أمة من الأمم؛ لبادروا إلى إظهاره، واتهموا النبي ﷺ بالسرقة والنقل.

وقد أقرّ بأن النبي ﷺ لم يطلع على شيء من التراث السابق عليه، ولم يتلقَ ما جاء به عن غيره من البشر عدد من غير المسلمين، يقول هنري دي كاستري ـ أحد المستشرقين ـ: «ثبت أن محمدًا لم يقرأ كتابًا مقدسًا، ولم يسترشد في دينه بمذهب متقدم عليه»[1]، ويقول المستشرق الإنجليزي لاينتز: «بقدر ما أعرف من دِينَي اليهود والنصارى أقول: إن ما علمه محمد ليس اقتباسًا، بل قد أوحى إليه ربه، ولا شك في ذلك»[2].

فإذا بطلت هذه الاحتمالات لم يبق إلا أن هناك من علم النبي ﷺ من غير المخلوقين، وأطلعه على قصة الخلق، وقصص الأمم السابقة، وأوحى إليه تلك العقائد والتشريعات، وهو الله العليم الخبير.

❖ **الدلالة الثالثة**: أن القرآن تظهر فيه مشاهد كثيرة تدل على أن النبي ﷺ كان مجرد متلق للقرآن، ومبلغ له عن غيره، وأنه ﷺ ليس له فيه إلا الوعي والحفظ، ثم النقل والتبليغ، ثم البيان والتفسير، ثم التطبيق والتنفيذ.

فالقرآن يصفه بأنه مجرد مبلغ كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَاتُنَا بَيِّنَٰتٍ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا ٱئْتِ بِقُرْءَانٍ غَيْرِ هَٰذَآ أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِىٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآيِٕ نَفْسِىٓ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ إِنِّىٓ أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّى عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴿١٥﴾﴾ [يونس: ١٥]، فلو كان النبي ﷺ كاذبًا في دعواه؛

---

(١) قالوا عن الإسلام، عماد الدين خليل (١٣٣).

(٢) المرجع السابق (١٠٨).

لنسب القرآن إلى نفسه، فهو ذلك الكلام البليغ الفصيح المبهر، والذي نعرفه من عادة الناس أنهم يحرصون على الفخر ونسبة الأمور النبيلة العالية إليهم، «أما أن أحدًا ينسب إلى غيره أنفس آثار عقله، وأغلى ما تجود به قريحته، فهذا ما لم يلده الدهر بعد»[(١)].

والقرآن يصور للناس بأن الوحي ينزل إلى النبي ﷺ بواسطة جبريل، فجبريل هو الواسطة بين الرسول وبين الله في الوحي، فلو كان النبي ﷺ كاذبًا مخادعًا ـ وحاشاه ـ فلماذا يجعل بينه وبين الله واسطة؟!! ولماذا لم يدعِ أنه يتلقى القرآن مباشرة من الله؟! ولماذا لم يدعِ أنه يخاطب الله من غير توسط أحد؟! أليست هذه الأحوال أعلى في المنزلة والمكانة لو كان يبحث عنها حقًّا؟!

ومن يتأمل آيات القرآن يجد أنه يصور النبي ـ عليه الصلاة والسلام ـ عبدًا ضعيفًا بين يدي الله لا يملك لنفسه نفعًا ولا ضرًّا، ولا يستطيع أن يغير من الأمر شيئًا، وأنه يستغفر الله ويستهديه في كل أحواله، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَاتُنَا بَيِّنَٰتٍ ۙ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا ٱئْتِ بِقُرْءَانٍ غَيْرِ هَٰذَآ أَوْ بَدِّلْهُ ۚ قُلْ مَا يَكُونُ لِىٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآئِ نَفْسِىٓ ۖ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ ۖ إِنِّىٓ أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّى عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴿١٥﴾﴾ [يونس: ١٥]، فالقرآن الكريم يتكرر فيه التصريح بأنه ـ عليه الصلاة والسلام ـ بشر مثل سائر البشر، ليس عليه إلا البلاغ، ولا يملك شيئًا من الخزائن، ولا يزعم لنفسه ملكية تغاير صفة الإنسانية، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿قُل لَّآ أَمْلِكُ لِنَفْسِى نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ ۚ وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ لَٱسْتَكْثَرْتُ مِنَ ٱلْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِىَ ٱلسُّوٓءُ ۚ إِنْ أَنَا۠ إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿١٨٨﴾﴾ [الأعراف: ١٨٨]، وفي قوله ـ تعالى ـ: ﴿قُل لَّآ أَقُولُ لَكُمْ عِندِى خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ وَلَآ أَقُولُ لَكُمْ إِنِّى مَلَكٌ ۖ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ ۚ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ ۚ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ ﴿٥٠﴾﴾ [الأنعام: ٥٠].

والتصدير في الآيات السابقة بعبارة «قل» متضمن لمغزى لطيف يفهمه العاقل اللبيب، وهو توجيه الخطاب للرسول، وتعليمه ما ينبغي أن يقول، فهو مجرد مبلغ لما يوحى إليه، ولذلك تكررت عبارة «قل» في القرآن أكثر من ثلاثمائة مرة؛ ليكون القارئ على ذكر بأن محمدًا ﷺ لا دخل له في الوحي،

---

(١) النبأ العظيم، محمد عبد الله دراز (١٧).

فلا يصوغه بلفظه ولا يلقيه بكلامه، وإنما يلقى إليه الخطاب، فهو مخاطب لا متكلم، وحاكٍ لما سمعه، لا معبر عن شيء يجول في نفسه[1].

والقرآن يصور النبي ﷺ بأنه لا يعلم الغيب ولا يدري عن المستقبل، ويظهر فيه عدم علم النبي بما سيأتي في المستقبل، وبما سيحصل له في ذاته، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿قُل لَّآ أَمۡلِكُ لِنَفۡسِي نَفۡعٗا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُۚ وَلَوۡ كُنتُ أَعۡلَمُ ٱلۡغَيۡبَ لَٱسۡتَكۡثَرۡتُ مِنَ ٱلۡخَيۡرِ وَمَا مَسَّنِيَ ٱلسُّوٓءُۚ إِنۡ أَنَا۠ إِلَّا نَذِيرٞ وَبَشِيرٞ لِّقَوۡمٖ يُؤۡمِنُونَ ۝١٨٨﴾ [الأعراف: ١٨٨].

وهذه شواهد ظاهرة على أن القرآن ليس من عند النبي ﷺ فلو كان من عنده لماذا يظهر خلوه من العلم؟!! أتُراه لو كان يتحامى الكذب حين يتحاماه دهاءً، أو سياسة، أو خشية أن يكشف الغيب قريبًا أو بعيدًا عن خلاف ما يقول، فما الذي كان يمعنه أن يتقول ما يشاء في شأن ما بعد الموت، وهو لا يخشى من يراجعه فيه، ولا يهاب حكم التاريخ عليه، لا جرم أن الذي منعه من ذلك أنه يعلم أنه مرسل من عند الله، وأنه سيسأل عن كل أفعاله: ﴿فَلَنَسۡـَٔلَنَّ ٱلَّذِينَ أُرۡسِلَ إِلَيۡهِمۡ وَلَنَسۡـَٔلَنَّ ٱلۡمُرۡسَلِينَ ۝٦﴾ [الأعراف: ٦][2].

ولم يكتف القرآن بذلك، بل إنه يوجه العتاب الصريح للنبي ﷺ كما في قوله: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمۡ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُواْ وَتَعۡلَمَ ٱلۡكَٰذِبِينَ ۝٤٣﴾ [التوبة: ٤٣]، بل إن القرآن يوجه إليه العتاب الشديد ولمن معه من الصحابة الذين أشاروا عليه بأن يأخذ الفدية من أسرى بدر، فوجه إليهم القرآن خطابًا منذرًا ومتوعدًا، وحين انشغل النبي ﷺ بكبراء قريش عن بعض ضعفاء المسلمين جاء إليه العتاب في القرآن، كما قوله ـ تعالى ـ: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ ۝١ أَن جَآءَهُ ٱلۡأَعۡمَىٰ ۝٢ وَمَا يُدۡرِيكَ لَعَلَّهُۥ يَزَّكَّىٰٓ ۝٣﴾ [عبس: ١ ـ ٣].

وأشد من هذا أن القرآن يوجه إلى النبي ﷺ الإنذار والتهديد، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿إِذٗا لَّأَذَقۡنَٰكَ ضِعۡفَ ٱلۡحَيَوٰةِ وَضِعۡفَ ٱلۡمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيۡنَا نَصِيرٗا ۝٧٥﴾ [الإسراء: ٧٥].

ومن خلال هذه الشواهد المتعددة يظهر بجلاء أن رسول الله ﷺ ليس له

---

(١) انظر: النبأ العظيم، محمد عبد الله دراز (١٥)، ومباحث في علوم القرآن، صبحي الصالح (٢٩ ـ ٣٠).
(٢) انظر: النبأ العظيم، محمد عبد الله دراز (٣٤ ـ ٣٦).

من القرآن شيء، وأنه مجرد مخلوق ضعيف بين يدي ربه ومولاه يبلغ عنه ما يوحيه إليه إلى الناس[1].

❖ **الدلالة الرابعة**: أن النبي ﷺ كان حين ينزل عليه الوحي في أول أمره يتلقفه متعجلا، فيحرك به لسانه وشفتيه طلبًا لحفظه، وخشية من ضياعه من صدره، ولم يكن ذلك معروفًا من عادته في تحضير كلامه العادي، لا قبل النبوة ولا بعدها، ولا كان ذلك من عادة العرب، فلو كان القرآن منسجمًا مع معين نفسه لجرى على سنة كلامه وكلام العرب، ولكان له من الروية والأناة الصامتة ما يكفل له حاجته من إنضاج الرأي، وتمحيص فكره، ثم إنه جاءه الأمر صريحًا في القرآن بعدم فعل ذلك، وأُبقي كما هو في القرآن من غير تغيير أو إخفاء[2].

❖ **الدلالة الخامسة**: أن النبي ﷺ كانت تمر به أحوال عظيمة، وأحداث كبيرة، تهد كواهل الرجال، وتؤثر في نفوسهم وأمزجتهم، ومع ذلك كله لم يظهر من ذلك شيء في القرآن.

فقد ابتلي النبي ﷺ بموت زوجته وعمه الذي كان يحميه من أعدائه في عام واحد، وكلنا يعلم كم كان حزنه في ذلك العام، وكذلك مات كثير من أبنائه وأقاربه وأصحابه بين يديه، وحزن عليهم حزنًا شديدًا، ولا نجد في القرآن أي صدى لهذه الأحداث[3].

وأبلغ من ذلك أن النبي ﷺ اتهم في عرضه، ونشر المنافقون واليهود الخبر في الآفاق، وهذا الاتهام من أعظم ما يمكن أن يصاب به الإنسان العاقل، ومن أشد ما يمكن أن يبتلى به الرجال الكرماء، ومع ذلك بقي النبي ﷺ شهرًا لا يدري ما الحقيقة، ولم ينزل عليه الوحي فيكشفها له، فمن ذا الذي لا يدرك أن ذاك الشهر الذي تصرم على تلك الحادثة كان أثقل عليه من سنين طويلة، بعد أن خاض المنافقون في عرضه الشريف خوضًا باطلًا؟! فما بال النبي ﷺ الذي خيم عليه الشك والقلق يظل شهرًا كاملًا صامتًا ينتظر، واجمًا يتربص، حتى نزلت

---

(١) انظر: النبأ العظيم، محمد عبد الله دراز (٢٤ ـ ٢٧)، ومباحث في علوم القرآن، صبحي الصالح (٣٢).

(٢) انظر: النبأ العظيم، محمد عبد الله دراز (٣٤، ٨٩).

(٣) انظر: المدخل لدراسة القرآن، محمد عبد الله دراز (١٨١).

عليه آيات من الوحي تبرئ أم المؤمنين؟! وما باله لا يسير إلى التدخل في أمر السماء فيرتدي مسوح الرهبان، ويطلق البخور، ويأتي بكلام يبرئ فيه زوجته؟![1].

فهذه الدلالات وغيرها تدل دلالة قاطعة على أن القرآن لا يمكن أن يكون مصدره من عند النبي ﷺ.

الأصل الثاني: ثبوت عجز الجن والإنس عن الإتيان بمثل القرآن:

فإن النبي ﷺ أتى إلى الناس بالقرآن باعتباره دليلًا من عند الله ـ تعالى ـ على صدق نبوته، ولم يكتف بذلك، وإنما أعلن التحدي لكل من هو مكذب له بأن يعارض القرآن، أو أن يأتي بمثله، وكرر التحدي على ذلك في مواطن عديدة في القرآن، وفي أزمنة مختلفة من نزوله.

وهذا التحدي من أعظم ما يكشف عن الدلالات العقلية الدالة على صدق النبي ـ عليه الصلاة والسلام ـ وقد تفنن علماء الإسلام في الكشف عن المضامين العقلية التي يدل عليها التحدي بالقرآن، وتوسعوا في توضيح مكوناته الاستدلالية بأساليب متعددة، وأثبتوا أن التحدي قد بلغ كل العرب، وأنهم مع ذلك عجزوا عن معارضته مع كثرة عددهم، وطول الزمن الذي أتيح لهم، وقوة فصاحتهم.

وفي بيان شيء من الدلالات التي تضمنها التحدي بالقرآن يقول الخطابي: «إن النبي ﷺ قد تحدى العرب قاطبة بأن يأتوا بسورة من مثله فعجزوا عنه، وانقطعوا دونه، وقد بقي ﷺ يطالبهم به مدة عشرين سنة، مظهرًا لهم النكير، زاريًا على أديانهم، مسفهًا آراءَهم وأحلامهم، حتى نبذوه وناصبوه الحرب، فهلكت فيه النفوس، وأُريقت المهج، وقُطعت الأَرحام، وذهبت الأموال.

ولو كان ذلك في وسعهم وتحت أقدارهم، لم يتكلفوا هذه الأمور الخطيرة، ولم يركبوا تلك الفواقر المبيرة، ولم يكونوا تركوا السهل الدمث من القول، إلى الحزن الوعر من الفعل، وهذا ما لا يفعله عاقل، ولا يختاره ذو لب، وقد كان قومه قريش خاصة موصوفين برزانة الأَحلام، ووفارة العقول والألباب، وقد كان فيهم الخطباء المصاقع، والشعراء المفلقون، وقد

---

(١) انظر: مباحث في علوم القرآن، صبحي الصالح (٣٧)، وانظر دلالات أخرى تدل على أن القرآن لا يمكن أن يكون من عند النبي ﷺ: النبأ العظيم، محمد عبد الله دراز، فهو مؤلف لأجل ذلك.

وصفهم الله ـ تعالى ـ في كتابه بالجدل واللدد فقال ـ سبحانه ـ: ﴿مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ﴾، وقال ـ سبحانه ـ: ﴿وَتُنذِرَ بِهِۦ قَوْمًا لُّدًّا﴾، فكيف كان يجوز ـ على قول العرب ومجرى العادة مع وقوع الحاجة ولزوم الضرورة ـ أن يغفلوه ولا يهتبلوا الفرصة فيه، وأن يضربوا صفحًا، ولا يحوزوا الفلح والظفر فيه لولا عدم القدرة عليه، والعجز المانع منه، ومعلوم أن رجلًا عاقلًا لو عطش عطشًا شديدًا خاف منه الهلاك على نفسه، وبحضرته ماء معروض للشرب، فلم يشربه حتى هلك عطشًا لحكمنا أنه عاجز عن شربه غير قادر عليه، وهذا بين واضح لا يُشكل على عاقل»[1].

وأما الجرجاني فإنه يتوسع في الحديث عن عجز العرب، ودلالته العقلية على صدق النبي ﷺ فيقول: «فكيف يجوز أن يظهر في صميم العرب، وفي مثل قريش ذوي الأنفس الأبية، والهمم العلية، والأنفة والحمية، من يدعي النبوة، ويخبر أنه مبعوث من الله ـ تعالى ـ إلى الخلق كافة، وأنه بشير بالجنة، ونذير بالنار، وأنه قد نسخ به كل شريعة تقدمته، ودين دان به الناس شرقًا وغربًا، وأنه خاتم النبيين، وأنه لا نبي بعده، إلى سائر ما صدع به ﷺ ثم يقول: وحجتي أن الله ـ تعالى ـ قد أنزل عليّ كتابًا عربيًا مبينًا، تعرفون ألفاظه، وتفهمون معانيه، إلا أنكم لا تقدرون على أن تأتوا بمثله، ولا بعشر سور منه، ولا بسورة واحدة، ولو جهدتم جهدكم، واجتمع معكم الإنس والجن، ثم لا تدعوهم نفوسهم إلى أن يعارضوه، ويبينوا سرفه في دعواه، مع إمكان ذلك، ومع أنهم لم يسمعوا إلا ما عندهم مثله، أو قريب منه.

هذا وقد بلغ بهم الغيظ من مقالته، ومن الذي ادعاه حدًّا تركوا معه أحلامهم الراجحة، وخرجوا له عن طاعة عقولهم الفاضلة، حتى واجهوه بكل قبيح، ولقوه بكل أذى ومكروه، ووقفوا له بكل طريق، وكادوه وكل من تبعه بضروب المكايدة، وأردوهم بأنواع الشر.

وهل سمع قط بذي عقل ومسكة استطاع أن يخرس خصمًا له قد اشتط في دعواه بكلمة يجيبه بها، فترك ذلك إلى أمور يسفه فيها، وينسب معها إلى ضيق الذرع والعجز، وإلى أنه مغلوب، قد أعوزته الحيلة، وعز عليه المخلص؟! أم

---

(١) بيان إعجاز القرآن، الخطابي ـ ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ـ (٢١).

هل عرف في مجرى العادات وفي دواعي النفوس، ومبنى الطبائع أن يدعَ الرجل ذو اللب حجته على خصمه فلا يذكرها، ولا يفصح بها، ولا يجلي عن وجهها، ولا يريه الغلط فيما قال، والكذب فيما ادعى، ولا يدعي أن ذلك عنده، وأنه مستطيع له، بل يجعل أول جوابه له ومعارضته إياه بالتسرع إليه، والسفه عليه، والإقدام على قطع رحمه، وعلى الإفراط في أذاه؟! أم هل يجوز أن يخرج خارج من الناس على قوم لهم رياسة، ولهم دين ونحلة، فيؤلب عليهم الناس، ويدبر في إخراجهم من ديارهم وأموالهم، وفي قتل صناديدهم وكبارهم، وسبي ذراريهم وأولادهم، وعدته التي يجد بها السبيل إلى تألف من يتألفه، ودعاء من يدعوه، دعوى له إذا هي أبطلت بطل أمره كله، وانتقض عليه تدبيره، ثم لا يعرض له في تلك الدعوى، ولا يشتغل بإبطالها مع إمكان ذلك، ومع أنه ليس بمتعذر ولا ممتنع؟! هل مثل هذا إلا مثل رجل عرض له خصم من حيث لم يحتسبه، فادعى عليه دعوى إن هي سمعتْ كان منها على خطر في ماله ونفسه، فأحضر بينة على دعواه تلك، وعند هذا ما يبطل تلك البينة أو يعارضها، وما يحول على الجملة بينه وبين تنفيذ دعواه، فيدع إظهار ذلك، والاحتجاج به، ويضرب عنه جملة، ويدعه وما يريد من إحكام أمره وإتمامه، ثم يصير الحال بينهما إلى المحاربة، وإلى الإخطار بالمهج والنفوس، فيتطاوله الحرب، ويقتل فيها أولاده وأعزته، وينهك عشيرته، وتُغنم أمواله، ولا يقع له في أثناء تلك الحال أن يرجع إلى القاضي لخصمه، ولا إلى القوم الذين سمعوا منه وتصوروه بصورة المحق، فيقول: لقد كانت عندي ـ حين ادعى ما ادعى ـ بيِّنة على فساد دعواه، وعلى كذب شهوده، قد تركتها تهاونًا بأمره، أو أنسيتها، أو منع مانع دون عرضها، وها هي هذه قد جئتكم بها، فانظروا فيها، لتعلموا أنكم قد غررتم؟!

ومعلوم بالضرورة أن هذا الرجل لو كان من المجانين لما صح أن يفعل ذلك، فكيف بقوم هم أرجح أهل زمانهم عقولًا، وأكملهم معرفة، وأجزلهم رأيًا، وأثقبهم بصيرة؟!!»[1].

---

(١) المرجع السابق (١٢٠ ـ ١٢١)، وانظر مقالات أخرى في بيان الأوجه العقلية المضمّنة في التحدي بالقرآن: إثبات نبوة النبي، أبو الحسن الزيدي (١٠٢)، وإعجاز القرآن، الباقلاني (٢٠)، =

فهذه التوضيحات كافية في الكشف عن المضامين العقلية التي اشتملت عليها آيات التحدي بالقرآن في الدلالة على صدق النبي ﷺ وهي مع ذلك تدل على أن دلالة هذا النوع من الأدلة ليست قائمة على مجرد عدم الإتيان بمثل القرآن فقط، وإنما تدل على أنها قائمة على إثبات العجز عن ذلك، فنحن لا نقول: إن القرآن كلام الله لأنه لم يأت أحد بمثله، وإنما نقول: إنه كلام الله لأنه لا يستطيع أحد أن يأتي بمثله، ولأن كل المعارضين عجزوا عن فعل ذلك.

فعدم الإتيان بمثل الشيء له أسباب، منها: عدم القصد إلى ذلك، ومنها: الانشغال عن فعل ذلك بما هو أهم، ومنها: العجز عن فعل ذلك مع القصد والحرص عليه، وتلك التوضيحات تثبت بأن عدم الإتيان بمثل القرآن راجع إلى العجز مع القصد والحرص الشديد.

ونحن لا ننكر أن هناك كتبًا كثيرة لم يأت أحد بمثلها، ولكن ذلك لا يدل على أنها كلام الله، وأنها معجزة؛ لأننا لم نقم دليلنا على مجرد عدم الإتيان بالمثل، وإنما أقمنا دليلنا على ثبوت التحدي وكثرة التقريع به، وحرص من وُجّه التحدي إليهم، وبذلهم كل سبيل إلى ذلك، ثم ثبوت عجزهم، فالدلالة التي نعتمد عليها دلالة مركبة وليست دلالة مفردة.

ونحن نطرد دليلنا ونقول: لو وجد كتاب حصل له مثل ما حصل للقرآن، فادعى صاحبه أنه منزل عليه من عند الله، ثم تحدى به العالمين على الإتيان بمثله، وعجزوا عن فعل ذلك، لقلنا: إن ذلك دليل على أنه صادق في دعواه، ولكن ذلك لم يحصل في الوجود ولن يحصل.

وليس المراد بالمثلية في التحدي بالقرآن أن يؤتى بكلام مطابق للقرآن في ألفاظه، وتراكيبه، ومبانيه، وترتيب كلماته، فإن العجز عن ذلك ليس خاصًّا بالقرآن، بل كل الكتب لا يمكن أن يؤتى بصورة مطابقة لها في كل ألفاظها وتراكيبها، بل لو وُجد ذلك لكان الكتاب نسخة من غيره، وإنما المراد بالمثلية المساواة للقرآن في الفصاحة، والبلاغة، وقوة البيان، ودقة الإحكام، وعلو المضامين بأي لفظ عربي آخر، أو المجيء بما هو أعلى منه في تلك الأمور.

= والجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح، ابن تيمية (٥/ ٤٢٦)، والتحرير والتنوير، الطاهر بن عاشور (١/ ٣٤٣)، والنبأ العظيم، محمد عبد الله دراز (١٠٥).

ويوضح الجرجاني معنى التحدي بالقرآن، فيذكر أن التحدي بالقرآن: «كان إلى أن يجيبوه في أي معنى شاءوا من المعاني بنظم يبلغ نظم القرآن في الشرف، أو يقرب منه»[1].

وعجز العرب الذين تحداهم النبي ﷺ بالقرآن عن الإتيان بمثل القرآن دليل كافٍ على إثبات عجز من عداهم من الأمم؛ لأنه إذا عجز أهل الاختصاص عن شيء ما؛ ثبت عجز غيرهم من باب أولى، وهذه قاعدة مطردة في كل المجالات، فإن أي مجال عجز أهل الاختصاص فيه عن شيء ما، فذلك دليل على عجز غيرهم من باب أولى.

وثبوت عجز العرب، والناس لهم بالتبع دليل على أن القرآن خارج عن السنن المعهودة في الكلام، فالسنن الكونية جارية على أن الناس كلهم لا يمكنهم أن يطرد عجزهم عن معارضة كلام من جنس كلامهم إلا أن يكون خارجًا عن مقدورهم.

فالحجة إذن ليست منحصرة في عجز العرب فقط، وإنما هي قائمة على أن ذلك العجز دليل على خروج القرآن عن معهود الناس في كلامهم، وخرقه للسنن الكونية التي تحكم مسالك الكلام عندهم.

ولو أن رجلًا جاء إلى قومه، وهم معروفون بالفصاحة، والبلاغة، والاشتغال بذلك، والتفاخر به، والتكثر بإنشاء الفاخر منه، وأتى بكلام خارج عن معهودهم في بلاغته وبيانه، وادعى أنه من عند الله، وتحداهم على المجيء بمثله، ووبخهم، وقرعهم، وحاربهم، فعجزوا عن الإتيان بمثله، لكان ذلك دليلًا على أن ما جاء به من الكلام خارج عن السنن المعهودة المتعلقة بكلامهم، وأن ذلك كلام الله، ولكن ذلك لم يقع إلا للنبي ﷺ.

خصائص أدلة نبوة النبي ﷺ:

حين كانت نبوة النبي ﷺ آخر النبوات وخاتمتها اتصفت الأدلة الدالة على صدقها بصفات تجعلها متميزة عن غيرها، وظاهرة لكل من نظر فيها ممن تأخر عنها في الزمن، وقد أجمل ابن القيم القول في خصائص أدلة نبوة النبي عليه السلام

(١) الرسالة الشافية ـ ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ـ (١٤١).

فقال: «الآيات والبراهين التي دلت على صحة نبوته وصدقه أضعاف أضعاف آيات من قبله من الرسل، فليس لنبي من الأنبياء آية توجب الإيمان به إلا ولمحمد ﷺ مثلها أو ما هو في الدلالة مثلها، وإن لم يكن من جنسها، فآيات نبوته أعظم، وأكبر، وأبهر، وأدل، والعلم بنقلها قطعي؛ لقرب العهد، وكثرة النقلة، واختلاف أمصارهم وأعصارهم، واستحالة تواطئهم على الكذب، فالعلم بآيات نبوته كالعلم بنفس وجوده وظهوره وبلده، بحيث لا تمكن المكابرة في ذلك، والمكابر فيه في غاية الوقاحة والبهت، كالمكابرة في وجود ما يشاهده الناس، ولم يشاهده هو من البلاد والأقاليم والجبال والأنهار»[1].

ويمكن أن نحدد أهم خصائص أدلة نبوة النبي ﷺ فيما يلي:

* **الخصيصة الأولى: الكثرة**، فدلائل نبوته ﷺ تفوق من حيث الكثرة جميع دلائل النبوات السابقة عليه، فقد بلغت العشرات بل المئات، وقد ذكر عدد من العلماء أنها بلغت نحوًا من ألف دليل[2]، وهذه الكثرة لم تكن موجودة في النبوات السابقة، فإن من سبق من الأنبياء لم يكن له من الدلائل عدد كثير، وكان أكثرهم موسى عليه السلام وبلغت دلائل نبوته تسع آيات، كما أخبرنا الله عنها في القرآن.

يقول القرطبي: «إن نبينا محمدًا ﷺ أتى من المعجزات، وجمع من الآيات ما لم يجمع أحد من الأنبياء قبله، ولم يعط أحد مثله، فكان لذلك أوضحهم دلالة، وأوسعهم رسالة»[3].

* **الخصيصة الثانية: التنوع**، فدلائل نبوته ـ عليه الصلاة والسلام ـ لم تكن في مجال واحد، وإنما كانت في مجالات متعددة، فبعضها متعلق بالآفاق والأفلاك السماوية، وبعضها متعلق بالحوادث الأرضية، وبعضها حسي، وبعضها معنوي، وبعضها وقع وانتهى، وبعضها ما زال باقيًا، ونتيجة لسعة تنوعها تفنن علماء الإسلام في تقسيمها وتنويعها، وسلكوا في ذلك مسالك متنوعة.

* **الخصيصة الثالثة: الحفظ**، فمع كثرة دلائل نبوته ـ عليه الصلاة والسلام ـ

---

(١) هداية الحيارى، ابن القيم (٤٣٢).

(٢) انظر: مقدمات المراشد في علم العقائد، ابن خمير السبتي (٣٠٦).

(٣) إثبات نبوة محمد ﷺ ـ جزء محقق من كتاب الإعلام بما في دين النصارى من الأوهام ـ (١٣٥).

وتنوعها، فقد حفظت لنا ونقلت إلينا بطرق ثابتة وصحيحة، وهي متفاوتة في درجات الحفظ والنقل، فبعضها نقل إلينا بالتواتر القطعي، كما هو الحال في القرآن الكريم، وهو أعظم برهان على نبوته ﷺ وبعضها نقل إلينا بطرق صحيحة ثابتة، لم تبلغ حد التواتر.

ونحن لا ننكر أن بعض ما نقل من دلائل نبوة النبي ـ عليه الصلاة والسلام ـ غير صحيح، ولم يثبت بسند قوي، ولكن علماء الإسلام بينوا ذلك، وكشفوا عن حاله.

* **الخصيصة الرابعة: الظهور والضخامة**، فدلائل نبوته ـ عليه الصلاة والسلام ـ ظاهرة جلية، فهي من حيث حقيقتها لا تخفى على المطالع لها بأدنى نظر، ولا يحتاج إلى عناء وتفكر، فانشقاق القمر، وتفجر الماء من بين الأصابع، وتكثير الطعام وغير ذلك آيات ظاهرة جلية تدرك بالنظر المباشر؛ لكونها أحداثًا ضخمة واضحة في خرم السنن الكونية البينة المعتادة.

المبحث الثاني

اعتراضات الناقدين على النبوة والوحي

كما أن الناقدين للأديان اجتهدوا كل الجهد في الاعتراض على وجود الله وكماله، فإنهم بذلوا الجهد نفسه في الاعتراض على النبوة وأدلتها، فلم تترك اعتراضاتهم جهة يمكن إثبات الشكوك من خلالها إلا بادروا إلى ذلك، واعتراضات الناقدين على النبوة كثيرة جدًّا، بعضها متعلق بعلاقتها بالحكمة الإلٰهية، والقدح في غايتها ونفعها، وبعضها متعلق بعلاقتها بصفة الرحمة والعدل الإلٰهي، وبعضها متعلق بمدى ضرورتها ولزومها للإنسان، وبعضها متعلق ببراهينها وأدلتها.

ومع تشعب اتجاهات الاعتراضات التي أقامها الناقدون للأديان حول النبوة، وتنوع مساراتها، إلا أنها ترجع إلى **مسارين أساسيين**:

المسار الأول: الاعتراض على أصل النبوة وكمالها واتساقها مع الحكمة والعدل والرحمة.

المسار الثاني: الاعتراض على الأدلة على صدق النبوة، وسلامتها من الانتقاض.

ولأجل أن يكون الحديث متسقًا في مساراته، ومنظمًا في فقراته، فإنا سنفرد لكلٍ من ذينك المسارين مقامًا خاصًّا، وعلى هذا فالمبحث الثاني سيكون متفرعًا إلى مقامين.

المقام الأول

الاعتراض على النبوة وكمالها

اجتهد الناقدون للأديان كل الاجتهاد في حشد كل ما يرون فيه قدحًا في أصل النبوة، أو تشكيكًا في كمالها واتساقها، فتراهم في أحوال كثيرة يحاولون إثبات أن النبوة مناقضة للحكمة، وتارة أخرى تراهم يصرحون بأن الإنسان لا حاجة له إلى أن ينزل إليه وحي من السماء؛ لأن ما لديه من العقل يكفيه ويرشده، ومرة أخرى يسعون إلى التشكيك في إمكان النبوة، ونزول الوحي من السماء إلى الأرض.

وسوف نجمل أصول الاعتراضات التي أقامها المعترضون على أصل النبوة في هذا المقام، ولن نقتصر على الاعتراضات التي أثيرت مع تشكل ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث، وإنما سنذكر معها قدرًا من الاعتراضات التي أثيرت في الأزمان المتقدمة؛ لكون تلك الاعتراضات ما زالت حاضرة، ويعول عليها عدد من الناقدين للأديان، وليكون البحث في شأن النبوة أشمل وأكمل، ولكون تلك الاعتراضات لم أقف على من توسع في نقضها.

الاعتراض الأول: امتناع التحقق من صدق النبوة:

طرح هذا الاعتراض في زمن مبكر من التاريخ الإسلامي، فقد نقله أبو عبد الله الرازي عن بعض المعترضين على النبوة، وتقوم حقيقته على أنه لا يستطيع أحد التحقق من إثبات صدق النبوة بحال، ولا يمكن إقامة الدليل على امتناع أن يكون المخاطب للنبي أحدًا غير الله.

فالمدعي للنبوة لا بد أن يعلم علمًا يقينيًّا أن الذي يخاطبه وينزل إليه الوحي هو الله ـ تعالى ـ ولا بد أن يثبت ذلك لدى المؤمنين به، ولكن من ذا

الذي يستطيع إثبات هذا القدر؟! فما الذي يمنع أن الذي كان يخاطب النبي شيطان من الشياطين أراد أن يضل الناس، وأهل الأديان يؤمنون بأن لهم قدرة فائقة جدًّا؟! وما الذي يمنع أن الذي كان يخاطب الرسول ملك من الملائكة؟! وما الذي يمنع أن يكون الوحي الذي وصل إلى الرسول كان من تأثير الكواكب والنجوم العلوية، فقد كان المنجمون يرون لنا تأثيرًا قويًّا على الأجسام الأرضية؟! وما الذي يمنع أن النبي وجد بعض الأدوية واستعملها فأدت به إلى مرحلة يظن فيها أن الله يخاطبه، وجعلت لديه قدرة في التأثير على خواص الأشياء؟![1].

وهذا الاعتراض غير صحيح، فالمؤمنون بالنبوة لا يقولون: إن دعوى النبوة تقبل من أي رجل، حتى ولو كان غير معروف في سيرته وحياته، أو كان معروفًا بالكذب وفساد الأخلاق، أو معروفًا بضعف العقل والعلم، ولا يقولون: إن النبوة تصدق بأي دليل، حتى ولو كان ضعيفًا، أو ممكن الحصول من الخلق لغير الأنبياء، ولا يقولون: إن على الناس أن يتبعوا أي مدعٍ للنبوة، حتى ولو كان ما أتى به من أدلة غير يقيني في دلالته وثبوته.

وإنما هم على النقيض من ذلك، فهم يؤكدون دائمًا على أن النبوة لا تكون إلا في رجل معروف بالصدق والأمانة وقوة العقل، وكمال النسب وشرف المكانة، ويؤكدون دائما أن النبي لا بد أن يأتي بدليل خارق للسنن الكونية بحيث نعلم أنه لا يقدر أحد على إحداثه إلا الله تعالى، ويقيمون الأدلة على ذلك، ويؤكدون دائمًا أن دلائل النبوة قاطعة يقينية لا تقبل التشكيك ولا اللبس.

ولكن المعترض بذلك الاعتراض قفز على ذلك كله، وأخذ يصور لنفسه ولغيره بأن المؤمنين بالنبوة لا يملكون أدلة على صحة مواقفهم، وأنه ليس لديهم إلا افتراضات لا برهان عليها، وطفق يعتمد على الاحتمالات العقلية المجردة الخالية من أي شيء يدعمها.

أما احتمال أن يكون أحد من الجن هو الذي أوحى إلى النبي، فهو لا قيمة له؛ لكونه مجرد افتراض عقلي في مقابل براهين عقلية وجودية ظاهرة؛

---

(١) انظر: المطالب العالية من العلم الإلٰهي، الرازي (٨/ ٤١ ـ ٤٥)، والداعي إلى الإسلام، ابن الأنباري (٣٠٣)، وتحقيق ما للإلحاد من مقولة، محمد المزوغي (١٠٠).

ولكون الأنبياء أتوا بأفعال خارقة للسنن الكونية لا يستطيع الجن والإنس فعلها، فهذه البراهين لا يصح في مناهج الاستدلال المعتبرة أن يقدح فيها بمجرد فرض عقلي، فإنه لو صح ذلك لأمكن القدح في كل الضروريات، بل لأمكن القدح في ذلك الفرض نفسه، بأن يقال: لو كان الوحي من الشياطين فما الذي يمنع الشياطين الأخرى أن تقوم بالعمل نفسه مع عدد آخر من الناس؟! وما الذي يمنع الشياطين من الوحي للناس في كل زمان ومكان؟! وما الذي يمنع الشياطين أن تختلف فيما بينها فيقع التناقض بين من أوحت إليهم.

وكل هذه افتراضات عقلية لا يصح الاعتماد عليها في بناء التصورات والمواقف، وهي مناقضة لمناهج العلم المستقيم، ومسالك الاستدلال القويمة عند العقلاء.

إن العاقل إذا وازن بين هذه الافتراضات وبين ما يجده عند المسلمين من آيات وبراهين على صدق نبوة النبي ﷺ واستحالة أن يكون ما جاء به من عند أحد من الخلق يُدرك مقدار الفرق بينها، وينكشف له حجم السخافة في ذلك الاعتراض.

ثم إن الجن عالم غيبي لا يمكن أن نعلم بكثير من تفاصيله إلا عن طريق أخبار الأنبياء، وإذا كنا نعتمد على النبوة في تحديد صفات الجن، فإنه قد جاءنا الخبر بأنهم لا يستطيعون أن يعارضوا القرآن، ولا أن يحيوا الموتى، ولا أن يفجروا الماء الكثير الذي يكفي العشرات من الناس من بين الأصابع، ولا يستطيعون أن يخبروا بالغيوب الكثيرة الصادقة، فإذا كان الأمر كذلك، فإن من يعتمد على القدح في النبوة بذلك الاحتمال متناقض مع نفسه؛ لكونه لم يطرد في الدليل الذي اعتمد عليه في معرفة صفات الجن وحالهم.

وأما احتمال أن يكون الموحي إلى النبي أحد الملائكة، فهو من أسقط الاحتمالات وأبطلها؛ لكون الملائكة عالمًا غيبيًّا لم نعلم عنه إلا بخبر الرسول، والرسول ﷺ أخبرنا أنهم مجبولون على طاعة الله، وأنهم لا يعصون الله ما أمرهم، ويفعلون ما يؤمرون، فإذا كنا نعتمد في أصل إثبات وجودهم على الوحي، فإنه يلزمنا بلا شك أن نعتمد عليه في إثبات ما نضيفه إليهم من الصفات، ولكن المعترض بذلك الاحتمال لم يراع الاطراد في مواقفه، فإنه ليس له دليل على إثبات الملائكة إلا خبر الرسول، ثم طفق يحدد للملائكة من الصفات ما يشاء ويقدح بها في النبوة!!

وأما احتمال أن يكون الرسول وجد بعض الأدوية والعقاقير التي تؤثر في المزاج وفي طبائع الأشياء، فهو احتمال لا يقل سقوطًا عما قبله؛ لكونه يقفز على كل الدلائل والبراهين الدالة على صدق النبي، وأمانته، وكماله، ونزاهته، وكأنه يتعامل مع رجل لا يعرف الناس عن حياته وأخلاقه شيئًا.

ثم إن العقاقير لا يمكنها أن تؤدي إلى معرفة الغيوب المستقبلية المحضة، والصدق فيها جميعًا، ولا يمكنها أن تؤدي إلى معرفة تاريخ الأمم السابقة وقصصها، ولا يمكنها تغيير السنن الكونية، بحيث إنها تحدث أفعالا خارجة عن مقدور الجن والإنس معًا، والعقاقير لا يمكنها أن تؤدي إلى إحياء الموتى، وإلى انفلاق البحر وانقسامه إلى طرق معبدة صالحة للسير، ولا إلى تفجر الماء من بين الأصابع بقدر يكفي عشرات الناس بدوابهم.

وأما احتمال أن ما يأتي به النبي كان من تأثير النجوم والأفلاك، فهو احتمال ساقط؛ لأنه مبني على تخرصات وظنون، فعلى التسليم بأن الأحوال الفلكية قد تؤثر في بعض الأحداث الأرضية، إلا أن ذلك لا يعني أنها تؤدي إلى الإيحاء بشريعة كاملة مشتملة على عبادات تتوجه إلى الله - تعالى - وإلى معاملات تستوعب تصرفات الإنسان كلها، ولا يعني أنها تؤدي إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ثم إن التأثيرات التي تنسب إلى الكواكب والأفلاك لا تصل إلى خرق السنن الكونية التي تخرج عن مقدور الجن والإنس، بحيث إنها تؤدي إلى إحياء الموتى، وانقلاب العصا إلى حية تسعى، وخروج الماء الكثير من بين الأصابع، وحنين الجمادات وتكلمها.

فثبت بما سبق أن الناقدين للنبوة بذلك الاعتراض ليس لهم علم محقق، وإنما هي ظنون وتخرصات لا أساس لها ولا قرار لحقيقتها، ويقابلهم المؤمنون بالنبوة بأدلتهم وبراهينهم الوجودية العقلية، والعاقل إذا وازن بين الحالين يعلم الفرق بينهما، ويدرك حقيقة كل حال منهما.

الاعتراض الثاني: القدح في الاحتياج إلى النبوة:

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على الادعاء بأن البشر ليسوا في حاجة إلى النبوة في إصلاح حالهم وعلاقتهم مع الله، وأنه يمكنهم تحقيق أعلى مراتب

الصلاح والاستقامة من غير أن ينزل إليهم وحي من الله لتوجيههم وإرشادهم، فالبشر لديهم من البدائل العادلة الصالحة ما يمكن أن يحققوا به المصالح التي يدعي المؤمنون بالنبوة بأنها لا تتحقق إلا بها.

وقد اختلف الناقدون للنبوة في تحديد جنس تلك البدائل، وتنوعت مسالكهم في ضبطها، ومن أهم ما ذكروه:

١ ـ الزعم بأن العقل الإنساني كافٍ في إصلاح جميع شئون الحياة الإنسانية، وهذه الدعوى قديمة جدًّا، ومن أقدم من ادعاها بعض البراهمة، فقد نقل عنهم عدد من المؤرخين بأنهم اعترضوا على النبوة وقالوا: إن الأفعال ثلاثة أقسام، قسم يقضي العقل فيه بالحسن، فالعقل كافٍ في الأخذ به، وقسم يقضي العقل فيه بالقبح، فهو كافٍ في وجوب الابتعاد عنه، وقسم يتوقف العقل فيه فلا يحكم فيه بحسن ولا قبح، وحكم العقل يقتضي أن يعمل به عند الحاجة، ويتركه عند عدم الحاجة إليه، فالعقل إذن كافٍ عن النبوة في التعامل مع كل الأفعال[١].

ثم تكررت هذه الدعوى بصورة أخرى مع عصر التنوير الأوروبي، فإن حركة التنوير كلها تقوم على تأليه عقل الإنسان، وجعلوه الحكم الذي لا معقب لحكمه، والقاضي الذي لا نقض لقضائه، والميزان الذي لا جور ولا انحراف في موازينه كما سبق النقل عنهم في الثاني من الباب الأول.

٢ ـ الزعم بأن الضمير الإنساني كافٍ في إصلاح الإنسان في جميع شئونه، وفي ضبط علاقته مع الله، ومن أول من ادعى ذلك الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو، فإنه بعد أن أوضح مفاسد الفلسفة والأديان قال: «لن أستنبط تلك الضوابط من فلسفة متعالية، بل سأكتشفها في سر قلبي كما كتبتها الطبيعة بحروف راسخة، أستشير قلبي في كل نازلة: ما استشعرته خيرًا هو خير، وما بدا لي شرًّا فهو شر، أصدق دليل هو الضمير»[٢].

ويعيد النصيحة لابنه فيقول: «يوجد إذن في سر النفوس مبدأ يولد مع الإنسان، على ضوئه يحكم الفرد، ولو صدم ذلك ميوله الشخصية، على تصرفاته وتصرفات غيره، فينعتها بالصالحة أو بالفاسدة، وهذا المبدأ هو الذي أسميه الضمير»[٣].

(١) انظر: المطالب العالية من العلم الإلهي، الرازي (٨/ ٢٩ ـ ٣٠).
(٢) دين الفطرة، جان جاك روسو (٦٨).
(٣) المرجع السابق (٧٤)، وانظر منه (٧٦).

٣ ـ الزعم بأن العلم التجريبي الحديث يكفي عن النبوة في إصلاح حياة الإنسان، فقد تشكلت في الفكر الغربي الحديث نزعة تذهب إلى الاعتقاد بأن العلم التجريبي قادر على الإحاطة بكل الحقائق الكونية، وأنه يستطيع أن يكفي الإنسان في تأسيس كل الأنظمة الاجتماعية، والسياسية، والنفسية، والأخلاقية التي تسيّر حياته، وأن البشر لم يعودوا في حاجة إلى أي مصدر آخر للمعرفة، أو الأنظمة مع وجود العلم، فقد أغناهم العلم التجريبي عن كل المصادر الفلسفية والدينية وغيرها التي كانوا يعتمدون عليها، كما سبق بيانه في الفصل الثاني من الباب الثاني.

وهذا الاعتراض لا يعدو أن يكون مشاغبة كلامية، تسعى إلى الانتصار للموقف بأي تركيبة من الكلام يُدّعى فيها أنها متضمنة لحجة ملزمة، فإنه مبني على سوء فهم لطبيعة النبوة، ولوظيفتها الأساسية، فقد انطلق المعتمدون عليها من أن الغرض الأساسي للنبوة إرشاد الناس إلى ما يمكنهم إدراكه بعقولهم، أو جهدهم الإنساني مهما كان نوعه، وهذا تصور غير صحيح، فإن الأنبياء لم يأتوا ليدلوهم على ما يمكنهم معرفته، وإنما أتوا ليرشدوهم إلى أمور جليلة عظيمة لا يمكنهم البلوغ إليها إلا عن طريق الخبر من الله تعالى.

فإن من أعظم وظائف الأنبياء تعريف الناس بصفات خالقهم، وكماله، وأسمائه، وتعريفهم بالأعمال التي تضبط علاقتهم مع الله، وتجعلها في أحسن حال، وأكمل صورة، فيبينون للناس ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الظاهرة والباطنة، وما يكرهه منها.

فالنبوة إذن تتعلق من حيث الأساس بمجالات لا يمكن الوصول إليها إلا عن طريق النبوة فقط، وتلج في قضايا مغلقة أمام كل الطرق إلا طريقها، فلا غنى للبشر عنها بحال، ولا يمكنهم الاكتفاء بما لديهم من قدرات ألبتة، يقول ابن تيمية في بيان هذا المعنى: «ليس المراد بالشرع التمييز بين الضار والنافع بالحس، فإن ذلك يحصل للحيوانات العجم، فإن الحمار والجمل يميز بين الشعير والتراب، بل التمييز بين الأفعال التي تضر فاعلها في معاشه ومعاده كنفع الإيمان، والتوحيد، والعدل، والبر، والتصدق، والإحسان، والأمانة، والعفة، والشجاعة، والحلم، والصبر، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وصلة الأرحام، وبر الوالدين، والإحسان إلى المماليك والجار، وأداء الحقوق،

وإخلاص العمل لله، والتوكل عليه، والاستعانة به، والرضا بمواقع القدر، والتسليم لحكمه، والانقياد لأمره، وموالاة أوليائه، ومعاداة أعدائه، وخشيته في الغيب والشهادة، والتقرب إليه بأداء فرائضه واجتناب محارمه، واحتساب الثواب عنده، وتصديقه وتصديق رسله في كل ما أخبروا به، وطاعته في كل ما أمروا به، مما هو نفع وصلاح للعبد في دنياه وآخرته، وفى ضد ذلك شقاوته ومضرته في دنياه وآخرته»[١].

أما البدائل التي ادعى المعترضون بأنها تقوم مقام النبوة، وأن الإنسان يمكن أن يستغني بها عنها، فهي بدائل قاصرة ناقصة، لا يمكنها بحال أن تلغي الاحتياج إلى النبوة، ولا أن تجعل الإنسان مستغنيًا عن الافتقار إلى إرشاد الله وتوجيهه.

أما القول بأن العقل الإنساني يكفي عن النبوة، فهو قول ساقط، فمع تسليمنا بأن النبوة لا تخالف ما تقرره العقول السليمة، إلا أن مجالها يتجاوز القدر الذي يمكن للعقل الإنساني البلوغ إليه بنفسه، فهي تخبر عن الغيوب المتعلقة بإرادة الله، ومحبته، ومشيئته، وأفعاله، وما يُعِد الله ـ سبحانه ـ من الثواب للطائعين، والعقاب للعاصين، وهذه الغيوب لا يمكن للعقل الإنساني الوصول إليها بنفسه أبدًا.

فمن أين للعقل معرفة الله ـ تعالى ـ بأسمائه وصفاته؟! ومن أين له معرفة تفاصيل شرعه ودينه الذي شرعه لعباده؟! ومن أين له تفاصيل مواقع محبته ورضاه وسخطه وكراهته؟! ومن أين له معرفة تفاصيل ثوابه وعقابه، وما أعد لأوليائه، وما أعد لأعدائه، ومقادير الثواب والعقاب، وكيفيتهما، ودرجاتهما؟! ومن أين له معرفة الغيب الذي لم يُظهر الله عليه أحدًا من خلقه إلا مَن ارتضاه مِن رسله؟! إلى غير ذلك مما جاءت به الرسل وبلغته عن الله، وليس في العقل طريق إلى معرفته[٢].

ثم إن العقل يدرك الأمور إدراكًا إجماليًّا، ولا يبلغ إلى معرفة التفاصيل، ويبقى الإنسان في حاجة إلى معرفتها وضوابط تطبيقها في الواقع، فيأتي الوحي

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٩/ ١٠٠).

(٢) انظر: مفتاح دار السعادة، ابن القيم (٢/ ١١٧).

بتوضيح تلك التفاصيل من عند الخالق الحكيم، فيكون تفصيله الأكمل لجنس الإنسان والأفضل لحاله، «فالعقل يدرك حسن العدل، وأما كون هذا الفعل المعين عدلًا أو ظلمًا، فهذا مما يعجز العقل عن إدراكه في كل فعل وعقد، وكذلك يعجز عن إدراك حسن كل فعل وقبحه، إلى أن تأتي الشرائع بتفصيل ذلك وتبيينه، وما أدركه العقل الصريح من ذلك أتت الشرائع بتقريره، وما كان حسنًا في وقت، وقبيحًا في وقت، ولم يهتد العقل لوقت حسنه من وقت قبحه أتت الشرائع بالأمر به في وقت حسنه، وبالنهي عنه في وقت قبحه»[1].

ولا يعني هذا الأمر القدح في دلالة العقل وقدراته، ولكن غاية ما يعني أن العقل له حدود لا يمكن أن يتجاوزها، وفي بيان هذا المعنى يقول ابن خلدون: «العقل ميزان صحيح، فأحكامه يقينية لا كذب فيها، غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة، وحقيقة النبوة، وحقائق الصفات الإلٰهية، وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمع في محال، ومثال ذلك مثال رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب، فطمع أن يزن به الجبال»[2].

ثم مع تسليمنا بأن العقل الإنساني يمكن أن يدرك حسن أمور كثيرة، إلا أن الالتزام بما تقتضيه العقول يحتاج إلى سلطة عليا توجب على الناس الخضوع لها، ولما تقرره من الحق، «العقول ربما استكبرت من موافقة الأكفاء ومتابعة النظراء، فلم يجمعهم عليه إلّا طاعة المعبود فيما أداه رسله، فصارت المصالح بهم أعم، والإتقان بهم أتم، والشمل بهم أجمع، والتنازع بهم أمنع»[3].

ومن أظهر الشواهد التاريخية على ذلك أن أتباع نزعة التنوير في الفكر الغربي طفقوا يبشرون الناس بأنهم إذا تخلوا عن الأديان المنزلة، واعتمدوا على عقولهم في بناء حياتهم وتشييد أنظمتهم سيصلون حتمًا إلى النعيم المقيم والحياة الفاضلة التي لا كدر فيها ولا نصب، ولكنها أدخلت العقل الغربي في فوضى عارمة من الانقسامات الفكرية، والتشظي المعرفي، ولم تحقق للإنسانية الحياة الرغيدة التي وعدوا بها، بل ازدادت المشاكل المحيطة بالإنسان، وتعقدت

---

(١) المرجع السابق (٢/١١٧).

(٢) مقدمة ابن خلدون (٤٥٩)، وإطلاق ابن خلدون بأن أحكام العقل كلها يقينية، غير دقيق، فليست أحكام العقل كلها كذلك.

(٣) أعلام النبوة، الماوردي (٣٩).

الأمور فيها، وانتهى الأمر بكثير من التيارات المؤثرة إلى اتخاذ مواقف تؤدي بالحياة الإنسانية إلى الفساد والدمار[1].

وحين رأى بعض المتابعين الآثار المدمرة التي نتجت عن الاعتماد الخالص على العقل الإنساني في عصر التنوير، اتجه إلى الطرف المناقض، فأخذ يدعو إلى اللاعقلانية لكونها اتجاهًا فكريًّا يدعو إلى محاربة الاعتماد على العقل، ويرى التأثير الأكبر في حياة الإنسان للعاطفة، والسلوك، والعادات الاجتماعية، وليس للعقل[2].

وأما الزعم بأن الضمير يكفي عن النبوة، ويمكن للإنسان أن يستغني به في بناء علاقته مع الله، فهو في الحقيقة لا يختلف عن الزعم السابق، فإن جان جاك روسو حين رأى الآثار المدمرة التي يمكن أن تترتب على الدعوة إلى الاعتماد الخالص على العقل، حاول أن يأتي بمصدر جديد يتخلص به من تلك الآثار؛ فابتكر مفهوم الضمير، ولكن روسو لم يبين لنا حقيقة مقصوده بالضمير، ولم يحدد معالمه وقوانينه، ولم يكشف عن منطلقاته ومستنداته، فهو في الحقيقة لم يأت ببديل جديد مختلف في قدراته ومصادره وطبيعته عن العقل، فحكم البديل الذي أتى به حكم العقل ولا فرق.

وأما الزعم بأن العلم التجريبي الحديث يكفي الإنسان في إنشاء حياته، وبناء قوانينه الصالحة التي تغنيه عن كل مصدر آخر، حتى ولو كان نازلًا من عند الله، فقد سبقت مناقشة هذا الزعم بشكل مطول[3]، وأثبتنا هناك أن العلم التجريبي قاصر عن إدراك القيم العليا التي تضبط حياة الإنسان، وأن حياة الإنسان أوسع من أن يستوعبها منهج تجريبي لا يمكنه إدراك ما خرج عن الأمور الحسية، وأن العلم الحديث قاصر عن إدراك الكون الحسي، فكيف يمكنه أن يدرك ما هو أعلى منه وأجل؟! وأثبتنا أيضًا أن الاقتصار على العلم التجريبي في بناء حياة الإنسان له آثار بالغة تؤدي حتمًا إلى القضاء على الإنسان ذاته.

ثم إن هذا الزعم قائم على مقدمة باطلة، وهي أن الإنسان ليس في حاجة

---

(١) انظر: الفصل الأول من الباب الثاني، عند الحديث عن نقد النزعة الإنسانية.
(٢) انظر: تشكيل العقل الحديث، كرين برينتون (٢٦٦ ـ ٢٧٠، ٢٩٢).
(٣) انظر: الفصل الثاني من الباب الثاني، عند الحديث عن نقد النزعة العلموية.

إلى عبادة الله، ولا إلى معرفة ما يقرب منه، وإنما حاجاته كلها تقتصر على ما يتعلق بعيشه وحياته في الأرض، ولذلك فإن العلم يكفي في تحقيق ذلك، وهذه المقدمة غير مسلّمة، بل هي باطلة في نفسها، فإن عبودية الإنسان لله مكوّن أساس من مكوناته التي لا يمكن أن ينفك عنها، وهي ضرورة من ضرورات حياته الأساسية، ولذلك فإن الاقتصار على العلم في بناء حياة الإنسان خلل كبير، وانحراف ضخم في التعامل مع الإنسان.

ثم إنه يمكن أن تقلب الدعوى على أتباع هذا الزعم، فيقال: إن قولكم ذلك فيه إقرار بأهمية النبوة، وضرورة الحاجة إليها، فإن معنى قولكم أن الناس كانوا في حاجة ملحة إلى النبوة قبل العلم، وهذا يعني أن النبوة ستكون أمرًا ضروريًّا لحياة الإنسان إذا تغير الحال مع العلم وتبدلت الأمور، فزعمكم ذلك ليس فيه قدح في أصل أهمية النبوة، وإنما غاية ما فيه أنكم ترون أن ثمة بديلا يغني عنها، ولكن ليس لديكم ضمانات كافية في بقاء هذا البديل على حاله.

الاعتراض الثالث: الادعاء بأن النبوة منافية لكمال الخلق الإلٰهي:

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أن التسليم بالنبوة يستلزم نسبة النقص إلى الله؛ لأن ذلك يعني أن الله خلق الناس وفيهم نقص وخلل لا بدّ من تكميله بالنبوة، ويعني أن الله ترك الناس في نقصهم حتى أرسل إليهم الرسل، وقد ذكر الفيلسوف المادي دولباخ: أن الوحي لا يمكن أن يكون دليلا على إرادة الله للخير، بل يدل على نقيض ذلك، فالتسليم للنبوة في نظره يفترض أن الله ترك البشر مدة طويلة محرومين من معرفة الحقائق التي توصلهم إلى السعادة[1].

ولكن هذا الاعتراض باطل؛ لكونه مبنيًّا على تصورات خاطئة ومفاهيم منحرفة، فإن المؤمنين يعتقدون أن النبوة لم تنقطع عن جنس بني الإنسان، فقد أخبرنا الله ﷻ في القرآن بأنه ما من أمة إلا بعث فيها رسولًا، كما قال ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَٰكَ بِٱلۡحَقِّ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗاۚ وَإِن مِّنۡ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٞ ﴿٢٤﴾﴾ [فاطر: ٢٤]، وأخبرنا أن بعض الأنبياء والرسل لم يقصص علينا أخبارهم، كما قال ـ تعالى ـ: ﴿وَلَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا رُسُلٗا مِّن قَبۡلِكَ مِنۡهُم مَّن قَصَصۡنَا عَلَيۡكَ وَمِنۡهُم مَّن لَّمۡ نَقۡصُصۡ عَلَيۡكَۗ

(١) انظر: تحقيق ما للإلحاد من مقولة، محمد المزوغي (١٠٠).

﴿وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَن يَأْتِيَ بِـَٔايَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ فَإِذَا جَآءَ أَمْرُ ٱللَّهِ قُضِىَ بِٱلْحَقِّ وَخَسِرَ هُنَالِكَ ٱلْمُبْطِلُونَ ﴿٧٨﴾﴾ [غافر: ٧٨]، وأخبرنا النبي ﷺ أن آدم هو أول الأنبياء، فقد سأله رجل فقال: يا رسول الله، أنبيًّا كان آدم؟ قال: «نعم، معلّم مكلّم»(١).

فالنبوة لم تنقطع عن بني آدم، والتاريخ الإنساني كله إما أن يكون فيه نبي، أو شيء من آثار دعوته ودلائل صدقه.

فإن قيل: ما القول في أهل الفترات؟ كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿يَـٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ قَدْ جَآءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَىٰ فَتْرَةٍ مِّنَ ٱلرُّسُلِ أَن تَقُولُوا۟ مَا جَآءَنَا مِنۢ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ ۖ فَقَدْ جَآءَكُم بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ ۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٩﴾﴾ [المائدة: ١٩]، وغيرها من الآيات، فهذا يعني أن النبوة قد انقطعت عن الناس في بعض الأزمان.

قيل: إن ذلك لا ينافي عموم النبوة لكل الأمم؛ لأن المقصود بالفترة عدم وجود رسول معين يدعو الناس، وليس فيها نفي لوجود آثار النبوة في الناس، فلا يشترط في النبوة وجود شخص النبي أو بقاؤه، وقد ناقش علماء الإسلام كثيرًا هذه القضية، وبينوا وجه الحق فيها، وفي بيانه يقول ابن عطية: «وقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ معناه: أن دعوة الله ـ تعالى ـ قد عمت جميع الخلق، وإن كان فيهم من لم تباشره النذارة فهو ممن بلغته؛ لأن آدم بعث إلى بنيه، ثم لم تنقطع النذارة إلى وقت محمد ﷺ والآيات التي تتضمن أن قريشًا لم يأتهم نذير، معناه نذير مباشر، وما ذكره المتكلمون من فرض أصحاب الفترات ونحوهم فإنما ذلك بالفرض لا أنه توجد أمة لم تعلم أن في الأرض دعوة إلى عبادة الله»(٢).

ويقول ابن تيمية: «أخبر ـ سبحانه ـ أن الرسالة عمت الأمم كلها بقوله ﷻ: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّـٰغُوتَ ۖ فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى ٱللَّهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ ٱلضَّلَـٰلَةُ ۚ فَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ كَانَ عَـٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ ﴿٣٦﴾﴾، وقال ـ سبحانه ـ: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَـٰكَ بِٱلْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ۚ وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ ﴿٢٤﴾﴾، وكما أخبر ـ سبحانه ـ أنه لم يكن معذبًا أحدًا في الدنيا،

---

(١) أخرجه ابن حبان في صحيحه، رقم (٢٠٨٥)، والحاكم في المستدرك (٢/ ٢٦٢)، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة، رقم (٢٦٦٨).

(٢) المحرر الوجيز (٤/ ٥٠١).

ولا في الآخرة حتى يبعث رسولًا، أخبر ـ سبحانه ـ أنه بعث في كل أمة رسولًا، لكن قد كان يحصل في بعض الأوقات فترات من الرسل، كالفترة التي بين عيسى ومحمد ـ صلى الله عليهما وسلم ـ كما قال تعالى: ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ قَدۡ جَآءَكُمۡ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمۡ عَلَىٰ فَتۡرَةٖ مِّنَ ٱلرُّسُلِ أَن تَقُولُواْ مَا جَآءَنَا مِنۢ بَشِيرٖ وَلَا نَذِيرٖۖ فَقَدۡ جَآءَكُم بَشِيرٞ وَنَذِيرٞۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ ١٩﴾.

وزمان الفترة زمان درست فيه شريعة الرسول، وأكثر الدعاة إليها إلا القليل، ولم يدرس فيها علم أصول دين المرسلين، بل يبقى في الفترة من الدعاة من تقوم به الحجة»[1].

وأما القول بأن ذلك يقتضي أن يكون خلق الله للإنسان ناقصًا، فهو اعتراض غير صحيح؛ لأن فيه خلطًا بين مقام النظر في فعل الله، ومقام النظر في مفعولات الله، ففعل الله كامل لا نقص فيه بوجه من الوجوه؛ لكونه متسقًا مع الحكمة والعدل في كل الأحوال، وأما مفعولات الله فيمكن أن يكون فيها نقص، ولكنه نقص نسبي اعتباري، لا تقوم الحياة إلا به، فهو لا يختلف عن نقص قدرة الإنسان عن الطيران مثل جنس الطيور، ولا عن نقص قدرة الإنسان على الغوص في الماء والعيش فيه كما هو الحال في جنس الأسماك.

ثم إن ذلك النقص في حق الإنسان لا يوجب التعذيب والعقاب، فلا يلام الإنسان على ما فيه من جهل ونقص إلا بعد قيام الحجة الرسالية عليه.

الاعتراض الرابع: الادعاء بأن النبوة منافية للعدل:

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أن تخصيص النبوة بأشخاص معينين ينافي العدل؛ لأن ذلك يدل على انحياز الإلٰه لأولئك الأشخاص دون غيرهم، فخصهم بإعطاء الحقيقة وتجليتها لهم من دون الآخرين، وكان الأولى بالإلٰه ألا يقع في مثل هذا الانحياز، ويعطي الناس كلهم العلم بالحقائق، ويلهمهم المعاني التي يريدها منهم، من غير أن يخص بعضهم بالنبوة.

وقد طُرح هذا الاعتراض في الفكر الإسلامي منذ القرن الرابع الهجري، فإن الرازي الطبيب قال في اعتراضه على النبوات: «من أين أوجبتم أن الله

---

(١) جامع الرسائل، جمع عزير شمس وآخرين (١/ ٥٢).

اختص قومًا بالنبوة دون قوم، وفضلهم على الناس وجعلهم أدلة عليه، وأحوج الناس إليهم؟! ومن أين أجزتم في حكمة الحكيم أن يختار ذلك، ويشلي بعضهم على بعض ويؤكد بينهم العداوات؟!»[1].

ثم ذكر أنه كان الأولى بالإله أن يلهم الناس جميعًا «معرفة منافعهم ومضارهم في عاجلهم وآجلهم، فلا يفضل بعضهم على بعض، ولا يكون بينهم تنازع ولا اختلاف فيهلكوا، وذلك أحوط لهم من أن يجعل بعضهم أئمة لبعض، فتصدق كل أمة إمامها، وتكذب غيره، ويضرب بعضهم وجوه بعض بالسيف ويعم البلاء»[2].

وهذا الاعتراض قائم على توهمات عقلية محضة، منطلقة من تخرصات العقل الإنساني القاصر، ذلكم العقل الذي يريد أن يحاكم أفعال الله وتدبيره للكون إلى قوانينه الضيقة[3]، وبيان ما في هذا الاعتراض من انحراف واضطراب يتبين **بالأمور التالية**:

• **الأمر الأول**: أن التكليف بالعبادات قائم على الامتحان والاختبار، وهذا يستلزم بالضرورة أن يكون الإنسان حرًّا في أفعاله واختياراته، فلولا وجود الاختيار وحرية القصد والإرادة عند الإنسان لما صح أن يكون محلًّا للتكليف، ولأضحى الإنسان كغيره من أجناس الحيوانات التي جبلت على الخضوع والاستسلام لله، ولكانت نهايته مساوية لنهايتها، ومصيره لا يختلف عن مصيرها.

وإذا كان التكليف قائمًا على الابتلاء والامتحان، فإن ذلك ينافي تمام المنافاة ما يفترضه المعترضون من أن الله يلهم الناس الأمور العبادية دون أن ينزل إليهم وحيًا؛ لكون الإلهام يجعل عبادة الإنسان خارجة عن اختياره، وهذا ينافي تميز الإنسان عن باقي أجناس الحيوان التي لا تملك حرية القصد والإرادة، فحقيقة ذلك الاعتراض تنتهي إلى الدعوة إلى المساواة بين الإنسان والحيوان وإنكار تميز الإنسان عنها.

---

(١) أعلام النبوة، أبو حاتم الرازي (١٥).

(٢) المرجع السابق (١٥)، وانظر: تحقيق ما للإلحاد من مقولة، محمد المزوغي (١٠٠ ـ ١٠١).

(٣) انظر في إثارة هذا الاعتراض والجواب عليه: أعلام النبوة، أبو حاتم الرازي (١٥، ١١٤)، وغاية المرام في علم الكلام، الآمدي (٣٢٦)، والنبوة والعصر، محمد رشدي عبيد (٩٤).

• **الأمر الثاني**: أن تخصيص صنف من الناس بشيء معين ليس خارجًا عن طبيعة النظام الكوني، فالنظام الكوني جميعه قائم على التخصيص والتفاضل، فكل مجال من مجالات الحياة لا بد فيه من أناس مختصين به، يفوقون غيرهم في العلم بتفاصيله، فكذلك الحال في التخصيص بالنبوة.

ثم إن ذلك التفاضل والتخصيص لا يترتب عليه شيء منافٍ للعدل، فإن الأشخاص الذين لم يعطوا النبوة لا يعذبون على ذلك، ولا يلامون لأجل كونهم ليسوا أنبياء، وإنما يحاسب الإنسان على أفعاله التي صدرت منه باختياره وقصده وإرادته.

فالله ـ تعالى ـ لم يجعل من موجبات العذاب كون الإنسان ليس نبيًّا، وإنما جميع موجبات العذاب والعقاب راجعة إلى ما يصدر من الإنسان من أفعال، فالقول بأن إعطاء النبوة لأشخاص دون غيرهم يلزم منه الظلم والجور قول باطل، متضمن للخلط بين الأفعال الجبلية والأفعال الاختيارية، وقائم على تصور خاطئ لطبيعة الأعمال التي يحاسب عليها الإنسان عند الله ـ تعالى ـ.

فإن قيل: هذا خروج عن محل الاعتراض؛ إذ محله أن من أُوحِي إليه من الأنبياء لا يتعرضون لفتنة الإيمان بالغيب ولا لفتنة محارات العقول، فقد أيدهم الله بالوحي، واختصهم به دون سائر المؤمنين، بينما من سواهم من الناس يتعرضون للفتنة وقد يدخلون النار بسببها؟

قيل: ليس الأمر كذلك، فإن الأنبياء لا يرفع عنهم التكليف، ولا الامتحان والابتلاء، بل يتعرضون لأشد أنواعه، ولهذا كان النبي ﷺ يخشى أن يكون مقصرًا في تبليغ الدعوة، ويخاف أشد الخوف الله، ولا يدري ما يفعل به، بل جزم بأنه لا يدخل الجنة بعمله إلا أن يتغمده الله برحمته، كما قال ﷺ: **«سدِّدوا وقارِبوا وأبشِروا؛ فإنه لا يُدخِل أحدًا الجنةَ عملُه، قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: ولا أنا، إلا أن يَتغمدَني اللهُ بمغفرة ورحمة»**[١].

ثم على التسليم بأن الأنبياء لا يتعرضون لفتنة الابتلاء والامتحان في التكليف، فإن ذلك ليس مسوغًا في القدح في النبوة ولا في عدل الله؛ لأن المرء مطالب بفعل ما يملك، والله ـ تعالى ـ لم يحرم الإنسان من القدرة والاستطاعة على الفعل.

---

(١) أخرجه البخاري، رقم (٦٤٦٧).

إن مثل المعترض بهذا الاعتراض مثل أخوين مات أحدهما صغيرًا قبل البلوغ، وبقي الآخر إلى البلوغ، فكفر بالله، فأدخله الله النار، وأدخل أخاه الصغير الجنة، فقال الكبير: يا رب، لمَ لمْ تمتني مثل أخي صغيرًا حتى لا أتعرض للفتنة؟!

فإنه لا يحق للأخ الكبير أن يقول ذلك؛ لأن الله حين أبقاه إلى سن البلوغ لم يحرمه من سبل النجاة، وكان يمكنه أن يبلغ أعلى الدرجات في الجنة، ويكون أعلى من أخيه الصغير، ولكنه فرط وتساهل، فلم يظلمه الله ـ تعالى ـ.

• **الأمر الثالث**: أن تفضل الله ـ تعالى ـ على الناس لا يجب فيه التساوي، ومعنى ذلك أن فضل الله وعطاءه الزائد على مرتبة العدل لا يشترط فيه التساوي بين الناس، فقد يعطي الله بعض الناس شيئًا من فضله وكرمه ولا يعطيه آخرين، ولا يعد ذلك منافيًا للعدل؛ لأن العدل معنى مختلف عن معنى المساواة، فهو يعني إعطاء كل ذي حق حقه وما يستحقه، ولا يعني ذلك أن يساوي بين كل الأفراد.

بل إن النظام الكوني كله قائم على التفاضل، فلو كان تفضل الله يجب فيه التساوي لما وجد فقير وغني، وقوي وضعيف، وملك ومملوك، وصحيح وسقيم، وعالم وجاهل، وجميل وقبيح، فكل هذه الأوصاف قائمة على أن تفضل الله لا يلزم فيه التساوي.

وإعطاء النبوة لا يخرج عن هذا القانون، فالنبوة بلا شك فضل واصطفاء من الله ـ تعالى ـ لمن يشاء من عباده، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿ٱللَّهُ يَصْطَفِى مِنَ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ ٱلنَّاسِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ ﴿٧٥﴾﴾ [الحج: ٧٥].

ولكن المعترضين على النبوة يغفلون عن هذا المعنى الكوني، ويتعامون عن ذلك القانون الوجودي، ويدعون أن إعطاء النبوة لأناس دون آخرين ينافي العدل، ويستلزم الظلم والجور، وهذا التصور قائم عل الخلط بين معنى العدل، ومعنى الفضل والكرم والجود، فتوهم أولئك أن العدل لا بد فيه من المساواة، وانتهوا إلى أن التفاضل يستلزم الظلم بالضرورة.

ولو كان منطلقهم صحيحًا لصح أن يدعي مدع بأن وجود الأغنياء في الناس يستلزم الظلم للفقراء والتحيز ضدهم، ووجود الأقوياء يستلزم الظلم للضعفاء والتحيز ضدهم، ووجود الأصحاء يستلزم الظلم للمرضى والتحيز ضدهم.

وكل هذه المعاني منافية لسنة من أعظم السنن الكونية، ومتنافية مع نظام وجودي من أعمق الأنظمة تأثيرًا في طبيعة أحداث الكون.

وبهذا ينكشف لنا بأن ذلك الاعتراض ـ على التسليم بصحته ـ لا يؤدي إلى التشكيك في النبوة فقط، وإنما يؤدي إلى التشكيك في نظام الكون كله، ويستلزم أن يكون الإنسان معارضًا لسنن الكون، ومناقضًا لطبيعة الوجود.

الاعتراض الخامس: لماذا يجعل الله واسطة في إيصال ما يريده؟!

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أن النبوة تعني أن هناك واسطة بين الله وبين الناس، وهذا أمر منافٍ للحكمة والاستقامة في التدبير، فإن الاستقامة ـ كما يقولون ـ تقتضي أن يوصل الله ما يريده إلى الناس بنفسه من غير أن يجعل بينه وبينهم واسطة.

فلماذا لا يظهر الله للناس في أزمان متعددة، ويبلغهم ما يريد؟! ولماذا لا ينزل الله إلى الناس في فترات متعاقبة كتبًا يشرح فيها ما يريده من الناس؟!

فإن الملك من ملوك الدنيا إذا كانت لديه رسالة مهمة إلى شعبه، فإنه يوصلها بنفسه، ولا يرسل غيره بها، إلا إذا كان عاجزًا أو مشغولا، والله ليس كذلك.

وهذا الاعتراض قريبَ في معناه من الاعتراض السابق، وهو لا يختلف عنه في التلبس بالأغلاط التصورية والاستنتاجية، وبيان ما فيه من غلط واضطراب يتبين **بالأمور التالية**:

● **الأمر الأول**: أن ذلك الاعتراض فيه غفلة عن طبيعة التكليف بالعبادات، وكونها قائمة على الابتلاء والامتحان، فلو أن الله نزل بنفسه ـ كما يقولون ـ أو أنزل بنفسه كتابًا لزال معنى الابتلاء والامتحان، وأضحى الناس كالمجبولين على التعبد، فلا يقع بينهم التفاضل، ولا يتحقق منهم التميز في أفعالهم القائمة على حرية القصد والإرادة، وهذا يتنافى مع تكريم الله لجنس الإنسان بالتكليف، وإعلاء مكانته في الآخرة بالثواب الجزيل على الطاعة.

● **الأمر الثاني**: أن إقناع الناس بالعبادات والالتزام بالأخلاق والقيم يتطلب جهدًا كبيرًا وتعليمًا مضنيًا، فلا بد للناس من معلم يشرح لهم ما يطلب منهم، ويبين لهم ما يشكل عليهم، ويجيب على ما يطرأ عليهم من أسئلة

ونوازل، ولا بد من قدوة عملية تتمثل أحكام الدين وتحوله إلى واقع عملي يرونه بأعينهم، ويعيشونه بمشاعرهم، وهذه المعاني لا تتحقق إلا بوجود النبي بين الناس.

• **الأمر الثالث**: أن نظام الكون كله قائم على الأسباب، فكل أحداث الكون كبيرها وصغيرها، جليلها وحقيرها مرتبطة بالأسباب، ومتعلقة بها، وجعلُ الله لتلك الأسباب لا يعني أنه عاجز عن تدبير الكون بنفسه، ولكن الحكمة البالغة تقتضي ذلك.

والنبوة لا تختلف عن أحداث الكون من جهة ارتباطها بالأسباب، فالله ـ تعالى ـ جعل النبي سببًا في إيصال ما يريده إلى الناس، كما أنه جعل حرارة الشمس سببًا في إحداث السحاب ونزول المطر، والجاذبية سببًا في حفظ نظام الأرض.

• **الأمر الرابع**: أن هذا الاعتراض قائم في الحقيقة على مغالطة منطقية تسمى «معيارية الذات»، وهي في الحقيقة نابعة من تكبر واعتداد بالنفس وتضخيم لها أكثر مما يمكن أن تصل إليه، فإن المعترض حدد في ذهنه طريقة معينة لمنهجية إيصال الله ما يريده إلى الناس، ثم طفق يحاكم أفعال الله إليها، فلما وجدها غير منسجمة معها أخذ يحكم على أفعال الله وتدبيره للكون بأنها خارجة عن الحكمة والعقل.

والبحث في الحكمة الإلٰهية وأسرار أفعاله من أصعب الأمور وأعقدها على العقل الإنساني، فإنه عاجز قاصر لا يمكنه أبدًا أن يحيط بأسرار الكون الذي يعيش فيه، فكيف يمكنه أن يحيط بحكم الله في خلقه وأسرار تدبيره؟!!

ولكن المعترض يتعامى عن هذا المعنى، وتراه يحدد أولا معنى للحكمة في ذهنه بناء على ما لديه من تصورات وإدراكات، ثم يحاكم أفعال الله إليها.

• **الأمر الخامس**: أن المعترض على النبوة ينطلق من النظر في أفعال الله وتدبيره للكون من منظور القياس على أفعال ملوك الدنيا، ومع ذلك فنحن لا نسلم بأن الملك إذا كانت لديه رسالة مهمة إلى شعبه لا يوصلها إلا بنفسه في كل الأحوال، فهذا تعميم متعسف لا يسنده دليل، ولا يقوم على استقراء تام، ولا تقتضيه الضرورة العقلية، فإنه يمكن أن يعطيها لأحد المقربين منه إذا كان يثق فيه، وفي قوة عقله، ورجاحة بصيرته، ولا يعمد الملك إلى تبليغ الرسالة بنفسه

إلا إذا كان لا يثق فيمن حوله من الوزراء والحاشية، ولو قمنا باستقراء التاريخ الإنساني ربما نجد أمثلة عديدة تدل على ذلك.

والمقصود أن قول المعترض: إن كل رسالة مهمة عند الملك لا يوصلها إلا بنفسه، قول غير صحيح، وليس عليه دليل ألبتة.

الاعتراض السادس: لماذا تعتمد النبوة على الطرق الخفية؟!

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أن إيصال الله للوحي لا يكون في العادة بطريقة واضحة للناس، وإنما يكون بطريقة خفية سريعة، فالوحي عند علماء الإسلام هو الإخبار في سرعة وخفاء، فلماذا لا يجعل الله إيصال ما يريده إلى النبي بطريقة واضحة وظاهرة للناس، كأن يرسل جبريل في صورته الحقيقية، ويبلغ الرسول بصوت واضح ما يريده الله؟!

ونحن لا ننكر أن نزول الوحي على قلب النبي ﷺ ليس مشاهدًا في ذاته، وإنما الذي كان يشاهده الصحابة آثار ذلك النزول على جسده الشريف، ولكن ذلك ليس قادحًا في النبوة ألبتة؛ لأن هناك فرقًا بين طريق وصول الوحي إلى النبي، وبين دليلنا على صحة ذاك الوحي وصدقه.

فطريقة وصول الوحي إلى النبي غيب بالنسبة لنا، وهذا الغيب لا يختلف في طبيعته عن أنواع الغيوب الأخرى التي نؤمن بها، فإن المؤمنين وغيرهم من أتباع المذاهب المادية يؤمنون بغيوب كثيرة لا يعرفون حقيقتها، ولا طريقة حصولها في الواقع، وبعضها بعيد كل البعد عن الإدراك الحسي المباشر، وهي أبعد عن التصور من حادثة الوحي ذاته.

وأما برهان النبوة فهو يقوم على المعطيات الوجودية العقلية التي يمكن الاعتماد عليها في التحقق من صدق النبي كما سبق بيانه في أدلة نبوة النبي ﷺ فهي لم تكن خفية، بل كانت ظاهرة ومتنوعة بشكل كبير جدًّا.

والمطلوب في الإيمان بالأمور الغيبية التصديق بصحتها، ولا يتوقف ذلك على العلم بحقيقتها، أو بطريق حصولها.

ولكن الناقدين للنبوة وقعوا في خلط فظيع بين طريقة حصول النبوة للنبي، وبين برهانها الذي يوجب التصديق بها، فتوهموا أن الإيمان بالنبوة لا يمكن إلا مع العلم الحسي المباشر بطريقة حصولها، وهذا توهم منافٍ للمنهجية العلمية

العقلية، فإن عدم العلم بطريق حصول الشيء لا يستلزم بالضرورة الحكم عليه بعدم الصحة، فهناك أمور وجودية كثيرة يؤمن العقلاء بصحتها، وتحققها؛ لثبوت الأدلة والبراهين الدالة على ذلك، مع أنهم لا يعلمون شيئًا عن طريقة حصولها في الواقع.

فالقول: بأن عدم علمنا الحسي بطريقة وصول الوحي إلى النبي يقدح في النبوة، قول باطل خارج عن النسق العلمي القائم على الاستدلال العقلي.

الاعتراض السابع: لماذا لا تكون النبوة مشتركة بين عدد من الرجال؟!

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أنه إذا كانت النبوة أمرًا عظيمًا وخطيرًا، فإن العقل يقتضي أن تكون مشتركة بين عدد من الرجال، والحكمة تقتضي أن يكلف عدد من الرجال بإيصالها؛ لأنه أدعى إلى حفظها وقبولها عند الناس.

وهذا الاعتراض مبني على مقدمات باطلة لا تؤدي إلا إلى الضعف والبطلان، فإن المعترض به ينطلق من أن القوة في بيان الحقائق مبنية على كثرة العدد في الأشخاص، وهذه مقدمة باطلة لا برهان عليها، فالقوة في بيان الحق ترتكز بشكل أساس على قوة البرهان والدليل، فمتى ما كان البرهان على الحق قويًا، فإن دلالته هي المقدمة، حتى ولو كان ذلك مع قلة عدد الداعين إليه.

فلو تعارض قولان أحدهما يقول به رجال كثيرون بغير حجة، أو بحجة ضعيفة، والآخر يقول به رجل واحد، ومعه الحجة الأقوى، فإن القول الثاني هو المقدم حتمًا بلا تردد.

ومخاطبة الله لعباده في النبوة قائمة على قوة البرهان ويقينية الحجة، وليست قائمة على كثرة العدد، ولذلك فإن تعدد الأشخاص الذين يحملون النبوة في آن واحد ليس لازمًا في قوانين العقل والحكمة.

فإن قيل: يشكل على ذلك قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ إِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ ﴿١٣﴾ إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوا إِنَّا إِلَيْكُم مُّرْسَلُونَ ﴿١٤﴾﴾ [يس: ١٣ ـ ١٤].

قيل: إن ذلك ليس مشكلًا، لأمور:

- **الأمر الأول**: فلأننا لم نقل إنه يمتنع التعدد في إرسال الرسل، وإنما قلنا: إن ذلك ليس لازمًا، وعدم اللزوم لا يقتضي الحكم بالامتناع، فقد يقع

التعدد لاعتبارات ظرفية تقتضيها أحوال خاصة، ولكن ذلك لا يعني أن النبوة لا تثبت إلا بالعدد من الرجال.

ومع أن هذا الأمر كافٍ في الجواب على ذلك الإشكال، إلا أننا سنزيد أمورًا أخرى زيادة في الإيضاح.

• **الأمر الثاني**: أنه قيل في تفسير تلك الآية: أن أولئك الرسل كانوا رسل عيسى عليه السلام إلى مدينة أنطاكية، وليسوا رسلا من عند الله، وهذا قول قتادة السدوسي وغيره[1].

• **الأمر الثالث**: أنه ليس في الآية أنهم أرسلوا في وقت واحد، فقد يكون إرسالهم في أوقات متعاقبة، فالآية تدل على تعاقب الرسل، وليس على تشارك الرسل في آن واحد.

الاعتراض الثامن: لماذا توقفت النبوة؟!

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أنه إذا كانت النبوة مهمة بدرجة عالية، والناس في غاية الاحتياج إليها، بل لا صلاح لهم ولا سعادة ولا استقامة إلا بها، فلماذا توقفت منذ أكثر من أربعة عشر قرنًا؟! فهل يليق في الحكمة الإلٰهية أن يعطي الله الحقيقة العظمى لرجل في الصحراء قبل زمن طويل جدًّا، ثم يكلف الناس كلهم في كل الأماكن والأوقات إلى يوم القيامة باتباعه؟!!

وهذا الاعتراض غير صحيح، والكشف عما فيه من غلط يتحصل بالأمور التالية:

• **الأمر الأول**: أن العبرة في التصديق بالنبوة والتسليم بها ليس في وقتها، ولا في مكانها، ولا في شخص النبي الذي يحملها، وإنما العبرة في ذلك كله بالبرهان الدال على صدقها، فمتى ما وجد البرهان الصادق اليقيني الدال على صدق النبوة؛ فإنه يجب الأخذ به من غير التفات إلى زمنه ومكانه وحال الشخص الذي يحمله.

فالبراهين العقلية لا تتغير بتغير الزمان والمكان، وإنما تبقى دائمًا وأبدًا، فليس للبراهين العقلية وقت تشيخ فيه، وتنتهي به دلالتها، وليس لها مكان تتحقق

(١) انظر: تفسير القرآن العظيم، ابن كثير (٦/ ٥٦٩).

فيه دلالتها ومكان آخر تفقدها فيه، وإنما هي مطردة مستقيمة في دلالتها في كل زمان ومكان.

ولكن المعترض غفل عن هذه الحقيقة الوجودية الاستدلالية، فبنى اعتراضه على أن الأدلة العقلية ليست متصفة بصفة الاطراد، وأنه يمكن أن يكون هناك دليل عقلي قطعي في ثبوته ودلالته في زمان ومكان، ولا يكون كذلك في زمان ومكان آخر.

وهذا التصور لا دليل عليه، بل هو منافٍ لما هو معروف من قوانين العقل الأولى، وما هو مشهود من القوانين الكونية.

فإن قيل: إذا كانت أدلة النبوة متصفة بالاطراد وتجاوز الزمن، فلماذا لم يكتفِ بأول نبي فقط؟ ولمَ تكرر إرسال الرسل إذن، أليست أدلة أول نبي كافية في إقامة الحجة؟!

قيل: هذا الاعتراض غير صحيح؛ لأن انحرافات الناس ليست على نوع واحد، وما يحتاجون من التشريعات التفصيلية ليست متفقة على نسق، ولهذا تنوعت الشرائع والعبادات بين الرسل، فلم يكن ما جاءوا به من العبادات العملية متحدًا.

ثم إن طبائع الناس مختلفة، يحتاجون من يعايشهم، ويؤثر فيهم بتعاملاته وأخلاقه، فلا يكفي أن يُقتصر على نبي واحد فقط.

وأما توقف النبوة بعد نبوة النبي ﷺ فله ميزة ليست موجودة في النبوات السابقة، وهو ما سيذكر في الأمور التالية.

• **الأمر الثاني**: أن أدلة نبوة النبي ﷺ لم تكن ذات طبيعة زمنية خاصة، بحيث إن دلالتها تنتهي أو تضعف بعد زمن حصولها، وإنما كانت ذات طبيعة شمولية عابرة للأزمان والأماكن، وباقية ما بقي البشر، فإن برهان صدق النبي ﷺ الأعظم وآيته الكبرى القرآن الكريم، وهو عبارة عن كلام معجز خارج عن مقدور الإنس والجن، وكل الناس يتكلمون، وسيبقون كذلك إلى قيام الساعة.

وقد أشار النبي ﷺ إلى هذه القضية المنهجية في الدلالة على نبوته، فقال ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «**ما من الأنبياء نبي إلا أعطي ما مثله آمن عليه البشر، وإنما كان الذي أوتيت وحيًا أوحاه الله إليّ، فأرجو أن أكون أكثرهم تابعًا يوم**

القيامة»[1]، فأدلة نبوة النبي ﷺ باقية، وبقاؤها يستلزم بقاء نبوته بالضرورة.

• **الأمر الثالث**: فضلًا عن أن طبيعة أدلة نبوة النبي ﷺ باقية عابرة للأزمان والأماكن، فإن الله ـ تعالى ـ حفظ وحيه الذي أنزله على نبيه بأنواع متعددة من الحفظ: فقد حفظ القرآن الكريم من الضياع، والتحريف، والتبديل، والتغيير، والزيادة، والنقص، بل أضحى لفظه منقولا إلى الأمة بالتواتر اللفظي القطعي الذي لا يقبل التشكيك ولا الارتياب؟

وحفظ سيرة النبي ﷺ فنقلت إلينا أخلاقه، وأفعاله، وتصرفاته، ونعوته، ومجمل سيرته، حتى كأنه يعيش بيننا، ونراه يسير في طرقاتنا، وحفظ شرائع دين الإسلام، وقيض لحفظ نصوصه وبحث مسائله علماء أفذاذًا، فقاموا بجمعها، وتنسيقها، وترتيبها، ورصد أدلتها وبراهينها.

فهذه الأنواع من الحفظ وغيرها جعلت آثار نبوة النبي ﷺ ومعالمها وبراهينها باقية إلى وقتنا هذا، وستبقى إلى أوقات متطاولة، فكأن النبي ﷺ بأخلاقه، وسيرته، ودعوته، وبراهين صدقه يعيش معنا.

فالقول: بأن ختم النبوة قبل أربعة عشر قرنًا يقدح في ثبوتها وكمالها، قول خارج عن مناهج الاستدلال الصحيحة، ومنحرف عن مسالك التفكير المستقيم.

الاعتراض التاسع: لماذا تركزت النبوة في بقعة ضيقة من الأرض؟!

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أنه إذا كانت النبوة أمرًا ضروريًّا لحياة الناس لا يمكنهم الاستغناء عنه، وأنه لا صلاح للناس، ولا فلاح إلا بوجودها، وأن وجودها هو مقتضى رحمة الله وكرمه؛ فإن ذلك يلزم منه أن تكون النبوة عامة لكل الناس، وشاملة لكل الأمم، ولكن حال النبوة ليس كذلك، فهي متركزة بشكل أساسي في منطقة حوض البحر المتوسط، ولم نسمع بالنبوة في بلاد الصين والهند وغيرها من البلدان الخارجة عن تلك البقعة، فالمؤرخون الصينيون وغيرهم كتبوا عن كل ما يتعلق ببلدانهم، ولم يذكر أحد منهم خبرًا عن وجود الأنبياء فيهم.

وهذا يدل على خطإ ما جاء في القرآن من أن كل أمة جاءها نذير، وأن

---

(١) أخرجه البخاري، رقم (٤٩٨١)، ومسلم، رقم (٢٣٩).

كل أمة بعث الله إليها رسولًا، فالتاريخ القديم يثبت خطأ هذا التعميم الوارد في القرآن.

وانحصار النبوة في منطقة حوض المتوسط يدل على أن النبوة من صنع الإنسان، وأنها من اختراع البشر في الزمن القديم، ثم انتشرت فيما بينهم في بقعة ضيقة عن طريق التقليد والمحاكاة.

وهذا الاعتراض غير صحيح، وهو مبني على مقدمات خاطئة لا يسندها دليل، وبيان ما فيه من غلط يتبين بالأمرين التاليين:

• **الأمر الأول**: أن هذا الاعتراض مبني على الخلط بين العلم بالعدم وبين عدم العلم، فحين وجد بعض الناقدين أن التاريخ القديم لا يتضمن معلومات عن النبوة والأنبياء في بعض البلدان، جعل ذلك دليلًا على عدم وجود النبوة من حيث الأصل، وهذا مسلك استدلالي خاطئ، متنافٍ مع طريق الاستدلال الصحيح، فإن غاية ما يدل عليه ذلك الدليل هو عدم العلم بوجود النبوة، ولكن عدم العلم ليس دليلًا على العدم، فمن لم يكن يعلم بوجود الأنبياء في الأمم القديمة، فهذا ليس علمًا منه بعدم وجودهم.

ومما يزيد من وضوح هذا المعنى وقوته أن التاريخ القديم للأمم لم يحفظ كله، ووسائل التوثيق المتعلقة به ضعيفة جدًّا، فجميع تاريخ الأمم السابقة يتصف بالفقر الشديد في المعلومات التاريخية المتعلقة به[(١)].

ثم إن المؤرخين إنما يتركز نظرهم على الأحداث العظيمة، والشخصيات الشهيرة التي كان لها تأثير ظاهر في الشعوب، كالملوك والأمراء والعظماء، والأنبياء قد لا يكونون كذلك، فقد لا يتبع النبي إلا رجل أو رجلان، وقد لا يتبعه أحد، وقد يكونون مضطهدين من الملوك وغيرهم؛ فلا يكون لهم شأن كبير مؤثر في مجتمعاتهم.

• **الأمر الثاني**: أنا لا نسلم بأن النبوة لم يكن لها وجود عند الأمم السابقة، فنحن المسلمين لدينا مصدر موثوق لا شك فيه، وهو خبر الله ـ تعالى ـ في القرآن، وخبر نبيه ﷺ في السُّنَّة، فقد قامت الأدلة والبراهين الكثيرة على صدق ذلك الخبر، وقد أخبرنا الله أنه ما من أمة إلا وقد جاءها نذير كما في

(١) انظر: قصة الحضارة، ول ديورانت (١/ ١٧٧، ١٨٦، ١٨٨).

قوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًاۚ وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ ۝٢٤﴾ [فاطر: ٢٤]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَۖ﴾ [النحل: ٣٦].

وإذا اعتبرنا قوانين الاستدلال الصحيحة، فإنه لا يصح ألبتة ترك الخبر الصحيح، أو التشكيك فيه لمجرد عدم ذكر المؤرخين القدماء للنبوة في أقوامهم، فالمسلم لديه علم يقيني بصحة الخبر الذي جاء في النصوص الشرعية، وعنده أدلة عقلية يقينية متضافرة على صدقه، وليس لديه في المقابل إلا أبحاث قائمة على معلومات ناقصة لم تصل إلى إثبات عدم وجود النبوة، وإنما غاية ما وصلت إليه عدم العلم بالوجود، فتعارض عنده علم إثباتي يقيني، وعلم لم يثبت إلا الجهل بالوقوع، فالعقل يوجب عليه تقديم العلم الإثباتي بلا تردد ولا تشكك.

ثم إن الباحث إذا قام بالتنقيب في تاريخ الأمم القديمة فإنه لا يعدم أن يجد إشارات تدل دلالة لا بأس بها على وجود أصل النبوة وفكرتها الأساسية، وهي الاتصال بين السماء والأرض، أو مخاطبة الله لمن في الأرض.

فمع أن عددًا من الدارسين ذهب إلى أن كونفوشيوس الذي ظهر في القرن السادس قبل الميلاد في بلاد الصين لم يكن نبيًّا، إلا أنهم ذكروا إشارات من كلامه تدل على وجود خبر النبوة في زمانه، فقد ذكر بعض الدارسين أن استقراء كتبه يدل على أنه كان يحس بأن السماء قد استودعته رسالة إبراء العالم الصيني من أوجاعه، وأن من في السماء لن يخذله، وأنه يأمل بمن في السماء أن يعينه ويساعده[1].

والمقصود بالسماء لدى كونفوشيوس قوة كونية معنوية مبهمة[2]، ولاحظ بعض الدارسين أن الفكر الصيني كانت تشيع فيه فطرة أن الملك ابن السماء، وأن حكم الإقطاعيين مستمد من السماء[3].

وهذه الإشارات ليست صريحة في إثبات النبوة كما عند أتباع الأديان المنزلة الكبرى، ولكنها تتضمن إشارات لا بأس بها في الدلالة على وجودها، أو وجود خبرها عندهم.

---

(١) انظر: الحكمة الصينية، فؤاد محمد شبل (١/ ٦٨، ٧٧).
(٢) انظر: المرجع السابق (١/ ٧٧).
(٣) انظر: المرجع السابق (١/ ٧٨).

وكذلك نجد في الفكر اليوناني إشارات متعددة يمكن أن تكون دالة على وجود معنى النبوة وخبرها عندهم، فقد كان رواد الفكر الإغريقي قبل الميلاد يعتقدون أن الكهنة في المعابد وزراء الإله الذي يخدمونه، وأنه يحميهم ويعينهم[١].

ونقل عدد من الباحثين عن سقراط أنه كان يدعي النبوة، وأن الإله قد أرسله لهداية أبناء مدينته وإنقاذهم، والكشف لهم عن الفضيلة الكامنة في نفوسهم[٢]، وتوصل بعض الدارسين إلى أن اليونان كانوا يقرون بفكرة الوحي والإلهام اللذين تفيض بهما الآلهة على بعض المصطفين من البشر[٣]، وبعد أن درس بعض الباحثين الإلياذة توصل إلى أنها تدل على: «أن هناك أناسًا تصطفيهم بعض الآلهة وتحادثهم وترعاهم مما يحدث»[٤].

فهذه الأخبار المنقولة عن الفكر الإغريقي ليست صريحة في الدلالة على وجود النبوة بالمعنى المعروف عند أهل الأديان المنزلة، ولكنها تتضمن إشارات لا بأس بها في الدلالة على وجود فكرة النبوة عندهم أو خبرها[٥].

وأما بلاد الهند، فإن النبوة فيهم أظهر من بلاد الصين والإغريق، فكتب الهندوس المقدسة تنص على بعثة أربعة وعشرين نبيًّا، ظهر منهم الجميع إلا الرابع والعشرين، وهم ينتظرون ظهوره، وقد سموا أولئك الأنبياء وحددوا وظيفة كل نبي[٦].

وهذه الإشارات لا تقل أهمية في دلالتها على إثبات النبوة، وانتشار خبرها عن دلالة عدم ذكر المؤرخين للنبوة بالمعنى المعروف عن أهل الأديان، فلماذا يعتمد على تلك الدلالات ولا يعتبر ما هو مثلها؟!!

---

(١) انظر: موجز تاريخ الأديان، فيلسيان شالي (٢٠٧).

(٢) انظر: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل (١/ ١٤٥).

(٣) انظر: الفكر الديني عند اليونان، عصمت نصار (٩٧).

(٤) فكرة الألوهية عند أفلاطون، مصطفى النشار (٢٩).

(٥) انظر حوارا مطولا حول هذا الموضوع: سر ارتباط ظاهرة النبوة ببقعة جغرافية ضيقة، منتدى أهل التوحيد:
http://www.eltwhed.com/vb/showthread.php?638-%D3%D1-%C7%D1%CA%C8%C7%D8-%D9%C7%E5%D1%E5-%C7%E1%E4%C8%E6%E5-%C8%C8%DE%DA%E5-%CC%DB%D1%C7%DD%ED%E5-%D6%ED%DE%E5

(٦) انظر في أسماء أولئك الأنبياء ووظائفهم والنصوص الدالة على وجودهم: دراسات في اليهودية والمسيحية وأديان الهند، محمد ضياء الأعظمي (٧١٢ ـ ٧٤٦).

إننا إذا تأملنا ما يعتمد عليه المعترضون لا نجده علمًا حقيقيًّا مبنيًّا على معلومات متوافرة، وإنما غاية ما لديهم معلومات ناقصة تفيد عدم العلم بوجود النبوة، وهذا القدر ليس بأعلى من تلك الإشارات الدالة على وجود خبر النبوة عند تلك الأمم.

الاعتراض العاشر: القدح في مصدر النبوة «أنسنة النبوة»:

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على الادعاء بأن مصدر النبوة راجع إلى الإنسان ذاته، وإنكار أن تكون نازلة من عند الله ـ تعالى ـ فالنبوة في زعمهم ليست إعلامًا من الله ـ تعالى ـ لمن يختاره ويصطفيه من خلقه، وإنما هي معانٍ وأفكار ناشئة من داخل النبي ذاته، ونابعة من كيانه الخاص، وتجربته النفسية الخاصة.

فالنبوة ليست حقيقة خارجية ينزلها الله إلى الأرض على أحد من رسله، وإنما هي حقيقة أرضية نابعة من الأرض، وخاضعة للمتغيرات الأرضية.

وقد تبنى هذه الرؤية أطياف مختلفة، ويكاد يجمع الناقدون للأديان من أتباع التيار الإلحادي، والتيار الربوبي على تفسير ظاهرة الوحي بها.

فقد أرجع اسبينوزا النبوة إلى الخيال الإنساني، وصرح بأنها معتمدة اعتمادًا كليًّا عليه، بل هو العامل الأكثر تأثيرًا فيها[1]، ويقرر بأن النبي لا يتلقى شيئًا محدد المعنى والمعالم من الله، ويفسر الوحي بأنه عبارة عما يفيض به خيال النبي، وهو عنده يختلف باختلاف مزاج كل نبي وخياله وآرائه التي اعتنقها من قبل[2].

وفسر عدد من علماء مدرسة تحليل اللاشعور النفسية النبوة والوحي: بأنهما عبارة عن حالة نفسية مرضية تمر بالنبي، فينتج عنها المضامين التي يدعي فيها أنها وحي منزل عليه من الله[3].

وفسر الفلاسفة المنتسبون إلى الإسلام النبوة بتفسيرات مقاربة للتفسيرات

---

(١) رسالة في اللاهوت والسياسة (١٤٢، ١٤٥).

(٢) انظر: المرجع السابق (١٥٠، ١٦٨).

(٣) انظر: العلم والدين في الفلسفة الحديثة، اميل بوترو (١٤٦).

السابقة، فجعلوا النبوة راجعة إلى تميز النبي في عدد من القوى: القوة القدسية، والقوة النفسية، والقوة التخيلية، فما يأتي به النبي من الوحي هو في الحقيقة صادر عن تلك القوى، وعلى ذلك فإن النبوة ليست اصطفاء من الله، وإنما يمكن أن تكون مكتسبة، والقرآن عندهم ليس كلامًا نازلًا من الله، وإنما هو معانٍ تفيض من داخل كيان النبي[1].

ومع إقرار عدد من الباحثين النصارى من المستشرقين وغيرهم بجنس النبوة والوحي إلا أنهم تتابعوا على تفسير نبوة النبي ﷺ بأنها مجرد أوهام نفسية، وأمراض عصبية كان النبي ﷺ مصابًا بها، فقد زعم المفكر الفرنسي جوستاف لوبون أن التصرفات التي تعتري الرسول أثناء نزول الوحي عليه ما هي إلا أعراض لإصابته بالصرع الذي كان ينتابه في تلك اللحظات، ويقول: «لم يكن ذوو المزاج البارد من المفكرين هم الذين ينشئون الديانات، ويقودون الناس، وإنما أولو الهوس هم الذين مثلوا هذا الدور، وهم الذين أقاموا الأديان»[2].

وادعى بعضهم أن النبي ﷺ كان يتصف بخيال خلاق استطاع من خلاله أن يأتي بالقرآن، وبالشرائع الإسلامية، ويقنع الناس بها[3].

وقد تلقف الحداثيون العرب هذه الفكرة، فطفقوا يفسرون النبوة والوحي بأنهما مجرد نتاج إنساني نابع من داخل كيان النبي، وسعوا إلى إنكار أن تكون النبوة حقيقة نازلة من الله إلى الرسول، فمنهم من يجعل الوحي عبارة عن حالة يعيشها النبي تفيض عليه من خلالها المعاني الدفينة التي كان يعيشها في حياته، فالوحي عند عبد المجيد الشرفي «حالة استثنائية يغيب فيها الوعي، وتتعطل الملكات ليبرز المخزون المدفون في أعماق اللاوعي بقوة خارقة لا يقدر النبي على دفعها، ولا تتحكم فيها إرادته!»[4].

وأما محمد أركون فإنه لا يفتأ يكرر بأن هناك مفهومًا تبسيطيًا للوحي، شائعًا ومنتشرًا في السياقات الإسلامية، ثم يظهر الحسرة والتألم على شيوع هذا

---

(١) انظر: الشفا، ابن سينا (٦٣، ٨٩، ١٧٥، ٢٤٤)، وفي الفلسفة الإسلامية، إبراهيم مدكور (١/ ٦٩ - ٧١).

(٢) حضارة العرب (١٤١).

(٣) انظر: نقد الخطاب الاستشراقي، ساسي سالم الحاج (١/ ٣٠٠).

(٤) الإسلام بين الرسالة والتاريخ (٤٠).

المفهوم التقليدي، ويذكر أنه يهدف من خلال دراساته «إلى زحزحة مفهوم الوحي وتجاوزه، أقصد: زحزحة وتجاوز التصور الساذج التقليدي الذي قذفته الأنظمة اللاهوتية»[١].

ويؤكد على أن من أهدافه المحورية إضفاء الأشكلة على مفهوم الوحي؛ أي: جعل الوحي إشكالية معرفية بعد أن كان يبدو بدهيًّا في السياقات الإسلامية، ويؤكد على أن هذه الأشكلة هي الخطوة الأولى إلى تأسيس معنى جديد للوحي[٢].

ويتألم على أن الفكر الغربي توصل إلى مفهوم تاريخي للوحي أزاح به المفهوم التقليدي السطحي للوحي، وحوله إلى تربة إنسانية متأثرة بالظروف الاجتماعية المحيطة بالنبي، بينما الفكر العربي لم يتوصل إلى تلك النتيجة حتى الآن، ويذكر عن نفسه بأنه يسعى إلى أن يفسر الوحي بأنه «حدوث معنى جديد في الفضاء الداخلي للإنسان»[٣].

والوحي عند أركون لا يعدو أن يكون ظاهرة اجتماعية «تظهر فيها لغة جديدة لكي تعدل جذريًّا من نظرة الإنسان عن وضعه، وعن كينونته في العالم، وعن علاقته بالتاريخ، وعن فعاليته في إنتاج المعنى»[٤].

وإذا كان الأمر كذلك، فلا فرق إذن بين الإسلام وغيره من الأديان الوضعية، وفي التصريح بذلك يقول أركون: «تحديدنا الخاص عن الوحي يمتاز بخصيصة، وهو أنه يستوعب بوذا وكونفوشيوس والحكماء الأفارقة، وكل الأصوات الكبرى التي جسدت التجربة الجماعية لفئة بشرية ما، من أجل إدخالها في قدر تاريخي جديد»[٥].

وأما نصر حامد أبو زيد فإنه يذهب إلى أن للخيال الإنساني أثرًا بارزًا في النبوة والوحي، ويقول: «إن تفسير النبوة اعتمادًا على مفهوم الخيال معناه: أن ذلك الانتقال من عالم البشر إلى عالم الملائكة انتقال يتم من خلال فاعلية

(١) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني (٧٦).
(٢) انظر: المرجع السابق (٢٨).
(٣) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد (٨٣).
(٤) المرجع السابق (٨٣).
(٥) المرجع السابق (٨٤).

المخيلة الإنسانية التي تكون في الأنبياء ـ بحكم الاصطفاء والفطرة ـ أقوى منها عند من سواهم من البشر، فإذا كانت فاعلية الخيال عند البشر العاديين لا تتبدى إلا في حالة النوم، وسكون الحواس عن الاشتغال بنقل الانطباعات من العالم الخارجي إلى الداخلي، فإن الأنبياء والشعراء والعارفين قادرون دون غيرهم على استخدام فاعلية المخيلة في اليقظة والنوم على السواء، وليس معنى ذلك ـ بأي معنى من المعاني ـ التسوية بين هذه المستويات من حيث قدرة المخيلة وفاعليتها، فالنبي يأتي دون شك على قمة الترتيب، يليه الصوفي، ثم يأتي الشاعر في نهاية الترتيب»[1].

وإثباته لذلك الأثر الخيالي يعد أحد المسوغات التي زعم من خلالها بأن القرآن يجب أن يكون منتجًا ثقافيًّا، وليس نصًّا متعاليًا على الواقع، وسالمًا من الامتزاج بتغيراتها الاجتماعية والثقافية[2].

والقدر الجامع بين كل التفسيرات السابقة إنكار المصدر الإلٰهي للوحي، والادعاء بأن النبوة عند كل الأنبياء أو بعضهم ما هي إلا منتج إنساني أرضي لا علاقة له بالله ـ تعالى ـ.

وهذا التصور للنبوة والوحي منافٍ للحقيقة القطعية، ومتناقض مع البراهين الظاهرة البيِّنة، ومتضمن لانحرافات استدلالية ومنهجية عميقة.

فالنبوة في التصور الديني/الإسلامي تقوم حقيقتها على أنها إعلام وإخبار من الله ـ تعالى ـ لأحد من خلقه عبر واسطة الملك بمعاني التشريع والدين الذي يريد الله من عباده في الأرض العمل به، والأخذ بقوانينه.

وهذا يدل على أن ظاهرة الوحي مكونة من أربعة أمور أساسية: المرسل، وهو الله ـ تعالى ـ، والواسطة في إيصال الرسالة، وهو في الأصل جبريل، ومستقبل الرسالة، وهو النبي في الأرض، ومضمون الرسالة، وهو الدين المنزل بشرائعه وأحكامه المختلفة.

فمصدر الوحي في التصور الإسلامي ومنبعه الوحيد ومنطلقه وابتداؤه من الله ـ تعالى ـ لا من أحد سواه.

---

(١) مفهوم النص (٤٩).

(٢) انظر: المرجع السابق (٢٧).

وهذا المعنى صريح جدًّا في القرآن الكريم، وهو من أقوى المعاني ظهورًا في آياته، ومن أصرح النصوص القرآنية المؤكدة لهذا المعنى قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِىَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ إِنَّهُۥ عَلِىٌّ حَكِيمٌ ﴿٥١﴾﴾ [الشورى: ٥١].

فهذه الآية صريحة غاية الصراحة في الدلالة على أن الله هو مصدر الوحي، وأنه هو الذي يحدد طريقته وطبيعته، وأن الأنبياء من البشر ليسوا إلا متلقين للوحي فقط.

وإذا كانت حقيقة الأمر كذلك، فإن الوحي في التصور الإسلامي واقعة مستقلة عن داخل النبي، وعن مشاعره وعواطفه، والنبي ليس هو المنتج للوحي، وليس له أي أثر في إحداثه وتحديد طبيعته، وإنما هو مستقبل له من عند الله ـ تعالى ـ فقط، وتنحصر وظيفته في حفظ الوحي وفي تبليغه إلى الناس كما أمره الله على أكمل وجه وأتمّه.

وهذا يعني بالضرورة أن النبوة ليست صفة مكتسبة يمكن للنبي أن يكتسبها باجتهاده أو ذكائه أو ببلاغته، وإنما هي اختيار واصطفاء من الله ـ تعالى ـ لواحد من خلقه.

وهذه الحقائق المتعلقة بالوحي لم تكن خافية على علماء الإسلام المتقدمين، فقد تحدثوا عن حقيقة الوحي، وتناولوها بالبحث والنقاش من جهات عديدة، وأقاموا البراهين العقلية والوجودية على أن الوحي ليس ناشئًا من داخل النبي، وليس نابعًا من كيانه الخاص به، وليس تابعًا لرغباته وميوله، وإنما هو حقيقة نازلة إليه من الله ـ تعالى ـ.

ومن أهم الأدلة الدالة على ذلك:

* **الدليل الأول**: أن القرآن تضمن معارف وعلومًا يستحيل أن يتحصل عليها أي شخص بقوة عقله، أو حدة ذكائه، ويستحيل أن يتكوّن نتيجة حالة نفسية يعيشها النبي، فقد اشتمل القرآن على أخبار تفصيلية عن الأمم، والجماعات، والأنبياء، والأحداث التاريخية السابقة على زمانه بمدة زمنية بعيدة في أغوار التاريخ، ولم يعاصر النبي ﷺ تلك الأحداث، ولم يتعلمها في حياته.

ومن تلك المعارف: بعض الأرقام الحسابية، وبعض الأعداد الدقيقة، كما

جاء في قصة نوح: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا فَأَخَذَهُمُ ٱلطُّوفَانُ وَهُمْ ظَٰلِمُونَ ﴿١٤﴾﴾ [العنكبوت: ١٤]، وجاء في قصة أصحاب الكهف: ﴿وَلَبِثُوا۟ فِى كَهْفِهِمْ ثَلَٰثَ مِا۟ئَةٍ سِنِينَ وَٱزْدَادُوا۟ تِسْعًا ﴿٢٥﴾﴾ [الكهف: ٢٥]، وكذلك تضمن القرآن أسماء تفصيلية للرجال، والأمم، والقرى والقبائل[(١)].

وكل هذه الأمور لا يمكن الوصول إليها عن طريق قوة الذكاء، ولا سعة المخيلة، ولا عن طريق التجربة الحياتية اليومية.

وقد أحسن محمد عبد الله دراز في تعليقه على الموقف الذي يفسر الوحي بالمصدر النفسي، حيث يقول: «وهذا الرأي هو الذي يروجه الملحدون اليوم باسم «الوحي النفسي»، زاعمين أنهم بهذه التسمية قد جاءوا برأي علمي جديد، وما هو بجديد، وإنما هو الرأي الجاهلي القديم، لا يختلف عنه في جملته ولا تفصيله، فقد صوروا النبي ﷺ رجلًا ذا خيال واسع وإحساس عميق، فهو إذا شاعر، ثم زادوا فجعلوا وجدانه يطغى كثيرًا على حواسه حتى يخيّل إليه أنه يرى ويسمع شخصًا يكلمه، وما ذاك الذي يراه ويسمعه إلا صورة أخيلته ووجداناته، فهو إذا مجنون، أو أضغاث أحلام، على أنهم لم يطيقوا الثبات طويلًا على هذه التعليلات، فقد اضطروا أن يهجروا كلمة الوحي النفسي حينما بدا لهم في القرآن جانب الأخبار الماضية والمستقبلية!»[(٢)].

* **الدليل الثاني**: من الأمور الظاهرة في القرآن اختفاء شخصية النبي ﷺ فيه، ففي أكثر الأوقات لا يذكر شيئًا عن نفسه، ويتجرد تمامًا من الإشارة إليها، وعندما يورد شيئًا عن ذاته، فإنما يذكره لكي يحكم على نفسه، أو يضبط سلوكه، أو يسيطر عليه، وفيما يتعلق بأفراحه وأحزانه، فإننا نعلم كم كان حزنه لوفاة أبنائه، وأصدقائه، وأصحابه، حتى أُطْلِق عام الحزن على السنة التي مات فيها عمه وزوجته، وفقد بفقدهما العون المعنوي الذي كان يسانده، ومع ذلك كله لا نجد في القرآن أي صدى لهذه الأحداث الأليمة[(٣)] وهي من أشد ما يؤثر في النفوس البشرية.

---

(١) انظر: النبأ العظيم، محمد عبد الله دراز (٣٩ ـ ٤٥)، ومباحث في علوم القرآن، مناع القطان (٤٣).

(٢) النبأ العظيم، محمد عبد الله دراز (٨٤).

(٣) انظر: مدخل إلى القرآن الكريم، محمد عبد الله دراز (١٨١).

فلو كان القرآن/الوحي يتأثر بحالة النبي ﷺ النفسية أو العقلية، أو كان لحدة ذكائه، أو لطبيعة حياته اليومية، أو لقوة مخيلته أثر فيما جاء به من الوحي؛ لظهر ذلك جليًّا في القرآن، وخاصة في مثل تلك الأحوال الاستثنائية، فعدم وجود مثل تلك الآثار دليل على أن مشاعر النبي ﷺ ودواخله ليست مصدرًا للوحي، وليس لها أثر فيه، وإنما هو حقيقة نازلة عليه من الله في السماء.

* **الدليل الثالث**: أن نبوة النبي ﷺ ليست منحصرة في القرآن فقط، وإنما هي حالة مركبة من تشريعات، ومعجزات كونية وحسية، وأحوال أخلاقية ونفسية مختلفة، واجتماع كل هذه الأمور يستحيل أن يكون حاصلًا بسبب قوة المخيلة، أو حدة الذكاء، أو عن طريق التجربة الإنسانية.

فمن المعلوم أن النبي ﷺ في أثناء نبوته جاء بمعجزات كونية كثيرة، كانشقاق القمر، وخروج الماء من بين أصابعه، وتكثير الطعام، وشفاء بعض الأمراض، وغيرها من الأحوال الخارجة عن المعهود البشري.

والإتيان بمثل هذه الأمور يستحيل أن يكون ناتجًا عن التجربة الحياتية، أو عن قوة المخيلة، أو حدة الذكاء، وفي الكشف عن هذا المعنى يقول ابن تيمية في معرض نقده لموقف الفلاسفة الذين أرجعوا النبوة إلى قوى النفس: «إثبات قوى النفوس لا يوجب مثل هذه الآثار ـ المعجزات الحسية ـ ولا ريب أن المعجزات المعلومة عند المسلمين واليهود والنصارى مما اتفق الناس على أن قوى النفوس لا تقتضيها، والفلاسفة يسلمون ذلك»[1].

* **الدليل الرابع**: أن الدارس لنبوة النبي ﷺ يجد أنها أحيطت بأمور وأحداث قبل النبوة وأثناءها تدل دلالة ظاهرة على أن الوحي الذي نزل إليه لم يكن مصدره نفس النبي ﷺ ولا مشاعره، ولا عقله، ولا تجربته، وإنما هو حقيقة مستقلة عن ذاته، نازلة إليه من الله في السماء.

فقبل مولده ﷺ حدثت واقعة الفيل، التي حمى الله بها الكعبة، وأظهر بها شرف بيته المعظم، وحديث أهل الكتاب المكثف عن خروج نبي في ذلك الزمان، «وكذلك ما حصل من الحوادث حين مولده ﷺ، وكذلك إخبار الكهان بأموره، وما صارت الجن تخبرهم به من نبوته، أمور خارجة عن قدرته، وعلمه،

(١) الصفدية (١/١٦٣).

وإرادته، وكذلك ما أخبر به أهل الكتاب، وما وجد مكتوبًا عند أهل الكتاب من إخبار الأنبياء المتقدمين بنبوته ورسالته، وأمر الناس باتباعه، أمور خارجة عن قدرته، وعلمه، وإرادته»[1].

فهذه الحوادث تدل على أن النبوة التي نزلت على النبي ﷺ لم تكن راجعة إلى تجربته الحياتية، ولا إلى قوة مخيلته، وإنما هي اصطفاء، واختيار إلهي، وإعداد وترتيب رباني، ولهذا تهيأت لها كل الظروف والأحوال المناسبة.

* **الدليل الخامس**: أن الوحي الذي كان ينزل على النبي ﷺ لم يكن خاضعًا لإرادته، ولا لاختياره، ولا لرغبته، فلم يكن توقيت نزول الوحي، أو تحديد مكانه وحالته خاضعًا لإرادة النبي ﷺ ولم يكن ملبيًّا لمطالبه وحاجاته في وقت الاحتياج، فقد ابتلي في عرض زوجته، وهو من أعظم البلاء الذي يمكن أن يصاب به الإنسان، وكذلك سئل أسئلة فلم يعرف جوابها، وكذلك مرت به وقائع لم يعرف فيها الحكم، ومع ذلك لم ينزل عليه الوحي إلا متأخرًا، فلو كان الوحي خاضعًا لقوة مخيلة النبي، أو لتجربته الشخصية، أو لحدة ذكائه، أو لرغبته؛ لبادر النبي ﷺ إلى الدفاع عن زوجته مباشرة، أو لأجاب على تلك الأسئلة مباشرة دفعًا للحرج عن نفسه.

وفي بعض الأحوال يأتي الوحي في لحظات تدل حاله على أنه لم يكن مستعدًّا له، ولا منتظرًا له، ولا طالبًا له[2].

وكل هذه الشواهد تدل على أن النبي ﷺ ليس له تأثير في الوحي، لا من جهة مشاعره ولا عواطفه، وإنما هو متلقٍ له، ومبلغ له عن الله فقط.

* **الدليل السادس**: أنه لو كان الذي جاء به النبي ﷺ نتيجة مرض نفسي أو عصبي، أو كان نابعًا من عواطفه الخاصة به، فلماذا أقر أعداؤه له في آخر الأمر؟! ولماذا اتبعوه وهم يعلمون بحاله وبكل تفاصيل حياته؟!!

ولا يصح أن يقال: إن اتباعهم له كان خوفًا من السيف والقتل، فإن كثيرًا منهم أسلم قبل انتصار النبي ﷺ على أهل مكة، وكان كثير منهم يمكنه الهرب إلى بلدان أخرى، أو يمكنه الرجوع عن الإسلام بعد موت النبي ﷺ ولكن أهل

---

(١) الصفدية، ابن تيمية (١/ ٢١٩).

(٢) انظر: مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، عبد الرحمٰن الزنيدي (١٥٠).

مكة والطائف، وهم أعلم الناس بحال النبي ﷺ لم يقع ذلك منهم، ومن ارتد من العرب لم يرتد لأنه يتهم النبي فيما جاء به ويكذبه، وإنما ارتدوا عصبية وقبلية كما هو معلوم.

فهذه البراهين وغيرها تدل دلالة قاطعة على أن النبوة التي جاء بها النبي ﷺ والوحي الذي نزل عليه لا يمكن أن يكون نابعًا من داخله، أو ناشئًا من تجربته الخاصة، وإنما هو حقيقة نازلة عليه من عند الله ـ تعالى ـ.

وبهذه البراهين تبطل الدعوى التي تضمنها ذلك الاعتراض، وينكشف ما فيه من خلل، واضطراب، وفساد معرفي واستدلالي.

المقام الثاني

الاعتراض على أدلة النبوة

كما اجتهد الناقدون للنبوة في إثارة الاعتراضات والشكوك على أصل النبوة وكمالها، فإنهم بذلوا الجهد نفسه في إثارة الاعتراضات والشكوك على الأدلة التي يستدل بها المؤمنون على صدق النبوة.

وقد اهتم الناقدون للنبوة بهذا الأمر اهتمامًا كبيرًا، وخصوه بكلام طويل مفصل، سعوا فيه إلى محاولة القدح في جميع أدلة النبوة بكل الطرق، وشارك في إثارة تلك الشكوك عدد كبير من كبار الفلاسفة المؤثرين في الفكر الغربي الحديث، فمن أول من قام بالتشكيك في النبوة وأدلتها: اسبينوزا، ثم جاء بعده ديفيد هيوم، وكتب كلامًا طويلًا يستدل فيه على إنكار النبوة، ويقدح في دلالاتها، ثم جاء بعده الفيلسوف الألماني الشهير: كانت، وشكك في النبوة بناءً على أصوله الفلسفية التي انطلق منها، ثم أعقبه هيجل، فلم يتوان في بذل كل الجهد للتشكيك في المعجزات، ومحاولة إبطال ثبوتها ودلالاتها[1].

ونتج مما قدم أولئك الناقدون، ومن جاء بعدهم حزمة كبيرة من الاعتراضات التي يرون فيها قدحًا في أدلة النبوة وبراهينها، وحين ظهر الإسلام طفق الناقدون للأديان في نقد معجزته الكبرى ـ القرآن الكريم ـ فساقوا من الاعتراضات عددًا كبيرًا سعيًا منهم للتشكيك في دلالته على صدق نبوة النبي ﷺ.

ولأجل أن يكون الحديث في هذا المقام متسقًا في مكوناته، ولأجل خصوصية القرآن في مكانته ودلالته وطبيعة الاعتراضات التي وجهت إليه؛ فإننا سنقوم بتقسيم هذا المقام إلى **قسمين**:

---

(١) انظر: العقائد الكبرى بين حيرة الفلاسفة ويقين الأنبياء، محمد عثمان الخشت (١٨٦ ـ ١٩٧).

القسم الأول: الاعتراضات على جملة المعجزات.

القسم الثاني: الاعتراضات على دلالة القرآن الكريم.

القسم الأول

الاعتراضات على جملة المعجزات

تناول الناقدون للنبوة الأدلة والمعجزات التي يستدل بها المؤمنون من عدة جهات: من جهة إمكان وقوعها، ومن جهة إمكان إثباتها، ومن جهة انضباط دلالتها، وأثاروا على كل جهة من هذه الجهات اعتراضات، وشكوكا عديدة، وسنقوم باستعراض أصول تلك الاعتراضات في هذا القسم من غير تفصيل بين جهاتها.

الاعتراض الأول: إنكار إمكان حدوث المعجزات:

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أن الوجود منضبط بنظام كوني صارم لا يقبل الانخرام، فالكون يسير في حتمية صارمة، كل حدث فيه مرتبط بما قبله، فلا يمكن تصور وقوع المعجزة التي تقوم حقيقتها على دعوى انخرام ذلك النظام وتلك الحتمية.

وقد تبنى هذا الاعتراض دعاة الدين الربوبي في القرن الثامن عشر وما بعده، واشتدت قوة هذا الاعتراض وقوي تمسكهم به مع ظهور الحتمية الفيزيائية بسبب نظريات نيوتن وغيره، فأضحى القول بوقوع المعجزات من أشد الأمور استبعادًا عند كثير من المفكرين[1].

وكان لهذا الاعتراض وجود في الفكر الإسلامي قبل أكثر من سبعة قرون، فقد ذكره أبو عبد الله الرازي في بعض كتبه[2].

والمعترضون بهذا الاعتراض وقعوا في خلل تصوري واستدلالي فظيع،

---

(١) انظر: دين الفطرة، جان جاك روسو (٩٦، ١٠٣، ١٠٤)، والفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر من منسكيو إلى ليسنج (٧٥ ـ ٧٧)، وتكون العقل الحديث، جون هرمان راندال (١/ ٤٤٤ ـ ٤٤٨)، والعقائد الكبرى بين حيرة الفلاسفة ويقين الأنبياء، محمد عثمان الخشت (١٩١).

(٢) انظر: المطالب العالية من العلم الإلهي (٨/ ٣٥ ـ ٤٠)، وشرح المواقف في علم الكلام، الجرجاني (٨/ ٢٣٥ ـ ٢٣٦).

وهو ما يمكن أن نسميه مغالطة «الانقلاب الإقراري»، ومعنى هذه المغالطة: أن ينكر المرء إمكان حدوث شيء، مع إقراره بإمكان حدوث ما هو أعظم منه في الوجود والحقيقة.

فحدوث المعجزات التي ترجع حقيقتها إلى انخرام بعض قوانين الكون في بعض الأوقات، ليس أعظم من إحداث الكون نفسه، ولا أشد من وضع القوانين ذاتها، فمن أقر بذلك يلزمه بضرورة العقل أن يقر بإمكان حدوث المعجزات وعدم استحالتها.

فالإقرار بالمعجزات تابع للإقرار بخلق الله للكون، والإقرار بخلق الله للكون يلزم منه بالضرورة الإقرار بإمكان المعجزات.

ومن هنا قال شيله ماخر: «إن الإيمان بالمعجزات لا ينفك عن الإيمان بالله»، ومعناه: أن من يؤمن بالله فلا بد أن يؤمن بالمعجزات أيضًا، ويقول استوارت مِل في معرض انتقاده لموقف هيوم من المعجزات: «إن من لا يؤمن بموجود فوق الطبيعة، ولا يتدخل في شئون العالم لا يقبل فعل إنسان خارق للعادة على أنه معجزة، ويؤوله مطلقًا عما يخرجه عن كونه معجزة، لكن إذا أُومن بالله فلا يكون تأثيره في العالم وسلطته عليه فرضية محضة، بل احتمالا جديًّا، والحكم بعدم تدخل الله في شئون العالم إنما يمكن بمعرفة السُّنَّة الإلٰهية في الماضي، أو بمعرفة ما يلزم منطقيًّا أن تكون السُّنَّة الإلٰهية كذلك»[1].

ويعلق مصطفى صبري على الكلام السابق كاشفًا عن الأصول العقلية التي يستند إليها الإيمان بإمكان المعجزات، وعن أساس الغلط عند من ينكر ذلك، فيقول: «نعم، معنى عموم قدرة الله على كل شيء أنه قادر على كل شيء ممكن إمكانًا عقليًّا، لكن نظام هذا الإمكان أوسع بكثير مما يظنه منكرو المعجزات، فيدخل في الممكن كل ما ليس بمحال عقلي، وما هو مستلزم للمحال، كالجمع بين النقيضين، ورفعهما، والدور، والتسلسل.

ومن العجب أن منكري المعجزات فقط، أو منكري المعجزات والنبوة معًا، ينكرونها على ظن أنها غير ممكنة، وهم في غفلتهم يقيسون الإمكان

---

(١) نقل هذا القول والقول السابق عن: موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين، مصطفى صبري (٤/٢٦).

والاستحالة بمقياس قدرة الإنسان، وينسون قدرة الله التي ليس ببعيد عنها أن تهدم السماوات والأرض وتنشئها من جديد، ونحن لا نتكلم إلا مع المعترفين بوجود الله، فارضين أننا قد فرغنا من إثباته نهائيًّا.

ولا شك أن الله الذي فطر السماوات والأرض لا يصعب عليه أن يرسل إلى بني آدم ـ الذي هو خالقهم أيضًا ـ رسولا منهم فيوحي إليه ما يشاء، وأن يظهر على يديه خارقة من خوارق العادات، كخلق ثعبان من العصا ـ وهو خالق العصا والثعبان وجميع العالم من عدم ـ من غير أن يُعد خلقه أو خلقها معجزة، ولا يصادف منكرًا، وما أبدع ما قال «ويليام استابلي جون» ـ من كبار المنطقيين الإنكليز ـ: «القدرة التي خلقت العالم لا تعجز عن حذف شيء منه، أو إضافة شيء إليه، ومن السهل أن يقال عنه: إنه غير متصور عند العقل، لكن الذي يقال عنه: إنه غير متصور، ليس غير متصور إلى درجة وجود العالم»؛ يعني: لو لم يكن هذا العالم موجودًا، وقيل لمن ينكر المعجزات ولا يتصور وجودها: سيوجد عالم كذا، كان جوابه إن هذا غير متصور، وكان نفي تصوره أشد من نفي تصور المعجزات»[(١)].

ويزيد الأستاذ عباس محمود العقاد من شرح هذه القضية مبينًا الأصل الذي ينطلق منه المؤمنون بالمعجزات، وكاشفًا عن اتساقهم مع الأصول العقلية، فيقول: «يؤمن المسلم بالنواميس الكونية أشد من إيمان الدعاة إلى تقرير تلك النواميس باسم العلم العصري، أو العلوم التجريبية؛ لأنه يؤمن بأن النواميس سنة الله في خلقه: ﴿فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبۡدِيلٗاۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحۡوِيلًا﴾ [فاطر: ٤٣]، ولكنه يؤمن كذلك بإمكان المعجزات؛ لأنها ليست أعجب مما هو حادث مشاهد أمام الأبصار والبصائر، وليست هي بمحتاجة إلى القدرة التي نشهد من بدائعها ما يتكرر أمامنا كل يوم، وكل ساعة... فلا يجوز لأحد أن ينكرها لأننا تعودنا فيما علمناه في العصر على الأقل أمورًا كثيرة كانت في تقدير الأقدمين من خوارق العادات، وهي اليوم من الممكنات المتواترات، وما جاز فيما نعلمه يجوز فيما نجهله، وهو أكثر من المعلوم لنا الآن بكثير»[(٢)].

---

(١) المرجع السابق (٤/ ٢٦ ـ ٢٧).
(٢) التفكير فريضة إسلامية (٨١).

الاعتراض الثاني: إنكار إمكان التحقق من وجود المعجزة:

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أن المعجزة ترجع إلى دعوى أن القانون الكوني انخرم عن اطراده، ولكن علمنا باطراد القانون الكوني يعتمد اعتمادًا أساسيًّا على الدليل الحسي، وهو دليل ظني احتمالي غير معصوم من الوقوع في الخطإ، فلا يمكن لنا أن نقطع بأن مجريات الأحداث لا بد أن تقع باطراد في صورة واحدة في كل الأزمان والأماكن.

وإذا كان الأمر كذلك، فما الذي يمنع أن تكون الحالة التي يدعي فيها المؤمنون بأنها انخرم فيها القانون الكوني وعدم الاطراد فيها من قَبيل الحالات المحتملة للأحداث، ويكون لها وجود على طبيعة نحن لا نعلمها، وليس أمرًا معجزًا في نفسه.

فغاية ما يدعيه المؤمنون بالنبوة أحداث وقعت على خلاف ما هو معلوم لنا بالاطراد، ولكن ذلك لا يدل على حقيقة المعجزة؛ لكون الاطراد ليس أمرًا يقينيًّا يمكن التحقق منه، وليس لدينا يقين ينفي بأن تلك الحادثة قد يكون لها سبب طبيعي عادي نحن لا نعلمه.

وأول من أحدث هذا الاعتراض الفيلسوف الإنجليزي المشهور ديفيد هيوم[(١)]، ثم تتابع الناقدون للأديان على إثارته والأخذ به، ولقي رواجًا كبيرًا وانتشارًا واسعًا نتيجة لقوة شكوك هيوم، وضعف ردود المؤمنين بالنصرانية عليها.

وقريب منه من يقول: إن المعجزات مع غرابتها قد تكون واقعة بمحض الصدفة، فقد ذكر ريتشارد دوكنز: أنه تحرك يد التمثال أمر غريب، ولكنه ليس مستحيل الوقوع بمحض الصدفة.

وهذا الاعتراض لا يقدح في المعجزات، ولا في البراهين التي أتى بها الأنبياء، ولا يصح الاعتماد عليه في إبطال تحققها في الوجود، وتبيين ما فيه من الغلط والبطلان **بالأمرين التاليين**:

- **الأمر الأول**: أن هيوم أقام اعتراضه ذلك على أصله التجريبي، وهو

---

(١) انظر: مبحث في الفاهمة البشرية، هيوم (١٥١ ـ ١٧٧)، وديفيد هيوم، زكي نجيب (١٦٧)، ومدخل إلى الفلسفة، جون لويس (١١٥).

دعوى انحصار مصادر المعرفة الإنسانية في المعطيات الحسية فقط، وما ترتب على ذلك الأصل من إنكار ما يخالف الاطراد في الوجود، وقد سبق في أثناء البحث إثبات بطلان هذا الأصل، وإقامة الأدلة والبراهين على فساده[1]، وإذا بطل الأصل بطل ما بني عليه من الفروع؛ لأن ما بني على باطل فهو باطل بالضرورة.

● **الأمر الثاني**: أن هيوم يتعامل مع معجزات الأنبياء على أنها مجرد حدث طبيعي صغير خالٍ من كل الملابسات والقرائن، يقع في الوجود من غير ارتباط بأي أحداث تحيط به، وهذا تعامل خاطئ جدًّا مخالف للحقيقة والتاريخ، وتصوير محرف لحقيقة حال ما يقع من آيات الأنبياء ومعجزاتهم، فإن الأنبياء يدعون أنهم مرسلون من عند الله، ثم يجري الله على أيديهم آيات وبراهين تكون خارقة للقوانين الكونية تناسب ما يدعون إليه، وتتناسب مع حال أقوامهم وما يختصون به.

فدلالة الآيات التي يأتي بها الأنبياء مركبة من أمور متعددة: من ادعاء النبوة، وخرق القوانين الكونية، وتناسبها مع حال النبي وحال المدعوين، وكل ذلك يجعل من المستبعد جدًّا أن يكون ما يحدث على أيدي الأنبياء مجرد حدث احتمالي يمكن أن يقع نتيجة سبب طبيعي نحن لا نعلمه.

وفي خصوص دعوة النبي ﷺ يزداد الأمر وضوحًا وجلاءً، فإن ما نقل عنه من المعجزات والآيات يستحيل ألبتة أن يفسر على أنه مجرد حدث عادي يحتمل وقوعه بسبب طبيعي ناتج عن طبيعة التتابع في أحداث الطبيعة، فإنه ﷺ كان يدعو الشجرة فتتحرك في حينها من مكانها، ثم يأمرها بالرجوع فترجع إلى حيث كانت، ويضع يده في الإناء فيتفجر الماء من بين أصابعه، وينفث في الطعام القليل فيكثر حتى يشبع الأعداد الكبيرة من الناس، ويمسك العين الساقطة ويرجعها إلى محلها فترجع كأن لم يكن بها أذى من قبل.

واجتماع هذه الخوارق في حالة النبي ﷺ يدل دلالة قطعية ظاهرة على أنها ليست من فعله، ولا يحتمل أنها من احتمالات الطبيعة التي قد تقع بالصدفة، وإنما هي من تقدير الله ـ تعالى ـ ومشيئته وفعله، فهي أمور موجهة، ومرتبطة بملابسات محددة.

---

(١) انظر: الفصل الأول من الباب الثاني، مبحث: الاعتماد على المذهب التجريبي.

ويزداد الأمر وضوحًا في حالة القرآن، فإن النبي ﷺ تحدى به العالمين، واستحثهم على الإتيان بمثله، ومع ذلك عجز الناس جميعهم عن الإتيان بمثله، فذلك العجز ليس مجرد حدث عادي يقع في لحظة معينة ثم يختفي، وإنما هو حدث باقٍ إلى قيام الساعة.

ولكن هيوم ومن تبعه غفلوا عن كل تلك الدلالات والأحوال والقرائن المحتفة بمعجزات الأنبياء، وطفقوا ينظرون إليها على أنها مجرد أحداث طبيعية تقع في لحظة من اللحظات، وأخذوا يفسرونها على ذلك النحو.

الاعتراض الثالث: خطر الإيمان بالمعجزات على المعرفة الإنسانية:

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أن الإيمان بالمعجزات يؤدي إلى تحطيم العقل والمنطق، وينتهي إلى تدمير الإنسانية، فهو يذهب بالبدهيات وبالانضباط والاتساق، ويخرج الإنسان من طور المعقول إلى طور السفه والجنون ـ كذا يقولون ـ فإذا كانت قوانين الكون يمكن أن تنخرم، وتفقد اتساقها من أجل دعوة إنسان واحد، فإن ذلك يعني أن كل شيء يحتمل أن يقع مهما كان بعيدًا عن العقل والمنطق.

فإن تجويز وجود شاب من غير أن يكون طفلا في أول أمره يقدح في البدهيات والضروريات، ويلزم منه تجويز انقلاب الجبل إلى ذهب، وانقلاب ما في المنزل من الأواني إلى رجال عقلاء، وكل ذلك قدح في طرق المعرفة، وإفساد للمعرفة، وإخلال بالقواعد والقوانين التي تقوم عليها المعرفة الإنسانية.

فحقيقة ما يؤول إليه الإقرار بالمعجزات أنه يصح القدح في العلوم البدهية بالأمور الكسبية، «وكل ما كان كذلك فإنه باطل، فوجب أن يكون الحكم بهذا التجويز باطلًا، فثبت بهذا الطريق أن القول بانخراق العادات عن مجاريها قول باطل»[1].

وهذا الاعتراض غير صحيح، ولا يصح الاستناد إليه في القدح في المعجزات؛ لكونه قائمًا على مغالطات منطقية وتصورات خاطئة عن حقيقة قول المؤمنين بالنبوة، وبيان ما فيه من خلل وفساد يتبين بالأمور التالية:

---

(١) المطالب العالية من العلم الإلٰهي، الرازي (٨/٣٨)، وانظر: قصة الحضارة، ول ديورانت (٢٧/ ٣٦٧)، وتحقيق ما للإلحاد من مقولة، محمد المزوغي (١١٠ ـ ١١١).

• **الأمر الأول**: أن المؤمنين بالنبوة لا يقولون بأن انحراف السنن يتحقق بلا قيد ولا شرط ولا ضابط، بل إنهم من أشد الناس إيمانًا بالنظام الكوني، وانضباطه وصرامته، فقد اعتمدوا عليه في إثبات وجود الله وخلقه للكون، وجعلوه أحد أهم أدلتهم على ذلك، ولكنهم مع ذلك يقولون: إن الله الخالق للكون والواضع لقوانينه لا يعجزه أن يخرق بعضها إذا شاء بحكمته وإرادته، فهو أعلم بها، وأقدر عليها.

فتجويز انخرام قوانين الكون عند المؤمنين بالنبوة ليس أمرًا عبثيًّا ولا فوضويًّا، وإنما هو محكوم بإرادة الله، وحكمته، وعلمه، ورحمته، وهو محكوم أيضًا بالبقاء على الأصل، وليس هو الغالب ولا الأكثر، فحقيقة ما يقوله المؤمنون بالنبوة: أن الكون محكوم بقوانين تضبط أحداثه وتحكم مشاهده، وأن ذلك هو الأصل المطرد فيه، ولكن الله قد يحدث انخرامًا في بعض تلك القوانين إذا اقتضت حكمته وإرادته ذلك.

وثبوت هذا المعنى يبطل دعوى من يدعي أن إثبات إمكان المعجزات يؤدي إلى فساد المعرفة الإنسانية واضطرابها.

• **الأمر الثاني**: أما قول الرازي بأن التسليم بالمعجزات يؤدي إلى القدح في البدهيات بحجة أن حدوثها أمور كسبية، لا يصح القدح بها في الأمور البدهية التي هي قوانين الكون، فهو قول غير صحيح؛ لأن حدوث الأمور المعجزة التي تقع على أيدي الأنبياء ليست من قبيل الأمور الظنية الاحتمالية، وإنما هي من قبيل الأمور القطعية الظاهرة المدركة بالضرورة الحسية، فخروج الماء من بين أصابع النبي ﷺ أمر ظاهر مدرك بالضرورة الحسية التي تفيد اليقين والقطع، وكذلك الحال في تكثير الطعام، وتحريك الأشجار، وشفاء المريض، وحنين الجذع، فكل هذه الأمور كانت مدركة بالضرورة الحسية، وليست أمورًا نظرية استدلالية.

وقد سبق في أثناء البحث إقامة الأدلة على أن آيات الأنبياء تتصف بالظهور والقطعية والجلاء، وأن المؤمنين لا يقبلون كل دعوى في انخرام السنن الكونية، ولا يدخلون ضمن أدلتهم على النبوة إلا ما كان ظاهرًا في حقيقته، قطعيًّا في تحقق انخرام السنن فيه.

فحقيقة الأمر عند المؤمنين بالنبوة أن المعجزة حدث قطعي ظاهر، ثبت به

انخرام بعض السنن الكونية الخاضعة لقدرة الله، وحكمته، وإرادته، فكيف يصح أن يقال مع ذلك بأن المعجزات مجرد أمور كسبية ظنية تعارض أمورًا قطعية؟!

• **الأمر الثالث**: أن دعوى إفساد العقل الإنساني والمعرفة الإنسانية منقلبة على الناقدين للنبوة، فإن كثيرًا منهم تبنى آراءً ومواقف تؤدي بالضرورة إلى إحداث أضرار بالغة بالمنظومة المعرفية، وتدخل العقل الإنساني في متاهات من الشكوك، وأصناف من الاضطرابات المعرفية، وتتسبب في دخول ألوان من الغموض والقلق إلى ساحات المعرفة.

فكثير من أتباع التيار الإلحادي صرح بإنكار المبادئ الفطرية البدهية، وانتهى إلى أن المعرفة الإنسانية نسبية في كل مجالاتها، وقرر بأنها لا تقوم على أصول كلية مطلقة، وهذه الرؤية تؤدي بالضرورة بالمعرفة الإنسانية إلى الوقوع في متاهات السفسطة القاتلة، وتدخل العقل الإنساني في أمواج الشكوك العاتية.

بل إنها ـ فضلًا عن ذلك ـ تغلق الباب أمام نقد موقف المؤمنين من المعجزات، وتوقع أتباعها في التناقض المنهجي الصارخ؛ إذ كيف يمكن لمن يؤمن بنسبية الحقيقة أن يدعي أن قول المخالفين له باطل مخالف للعقل؟!

وقد سبق في أثناء البحث إثبات أن إنكار وجود الله يلزم منه بالضرورة إحداث الاضطراب العميق في بنية المعرفة الإنسانية[1].

وأما أتباع التيار الربوبي، فحالهم لا يختلف كثيرًا عن حال أتباع التيار الإلحادي، فإنهم وقعوا في أصناف من المغالطات المنطقية، فإنهم في إنكارهم للمعجزات وقعوا في مغالطة «الانقلاب الإقراري»، حيث إنهم سلموا بخلق الله للكون وقدرته على إحداثه من العدم، ثم اعتقدوا أنه لا يمكن إحداث انخرام جزئي في بعض قوانين الكون التي وضعها الله ابتداءً!! وسلموا بخلق الله للكون، ثم طفقوا يتشككون في كمال حكمته وقدرته وعلمه!! وكل ذلك اضطراب يوقع العقل الإنساني في صنوف من الاضطراب والقلق والغموض.

الاعتراض الرابع: لا دليل على أن الله ـ تعالى ـ هو الفاعل للمعجزات:

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على التسليم بوجود المعجزات، وإمكان انخرام

---

(١) انظر: تمهيد الفصل الأول من الباب الثالث.

القوانين الكونية، ولكن ذلك لا يعني أن الفاعل لها هو الله ـ تعالى ـ فقد تكون تلك المعجزات حادثة بسبب ما يميز المدعي للنبوة من خواص نفسية ومزاجية مختلفة عن غيره من البشر، وقد يكون ساحرًا لديه قدرة في التأثير في خواص الأشياء، أو تكون واقعة بسبب الجن والشياطين، أو بسبب الملائكة، أو بسبب تأثير الأفلاك والنجوم، وكل هذه المؤثرات احتمالات قائمة، ولا دليل على بطلان واحد منها، فبطل حينئذ الاعتقاد بأنه لا فاعل لتلك المعجزات إلا الله[1].

وهذا الاعتراض باطل؛ لكونه مبنيًّا على اختزال شديد لحقيقة المعجزة، وتحريف ظاهر لما يقرره المؤمنون بالنبوة من خواص معجزات الأنبياء، بناء على ما علموه من حقيقتها.

فإن المعجزة التي تكون دليلا للنبي لا بد أن تكون خارجة عن مقدور المخلوقين، ولا تدخل ضمن دائرة ما يقدرون عليه، فهي من الأحداث التي لا يقدر عليها إلا الله ـ تعالى ـ فالإخبار بالمغيبات المستقبلية مثلًا لا يمكن لإنس، ولا جن، ولا ملائكة مهما كانت عظمة القوة التي لديهم أن يأتوا بمثلها؛ لكون ذلك من خصائص الخالق، ومن مقتضيات ربوبيته للكون.

وكذلك الحال في انقلاب العصا إلى حية تسعى، وانفلاق البحر إلى طرق متعددة يابسة، وإحياء الموتى، وانشقاق القمر، وخروج الماء الغزير جدًّا من بين الأصابع، وغيرها من المعجزات الكبرى التي تقع على أيدي الأنبياء، ليست مما يمكن أن يقع بغير قدرة الله وحكمته وتدبيره، ولهذا لم تكن معهودة في التاريخ الإنساني، ولا يعرف الناس وقوعها لغير الأنبياء، ولو كانت مما يمكن أن يقع بغير قدرة الله، كتأثير الأفلاك، أو قوة الجن، أو الملائكة، أو بتأثير السحر، أو غير ذلك؛ لأمكن للناس مشاهدة وقوع أمثالها في الواقع، ولكن ذلك لم يحصل.

ثم إن معجزة النبي ﷺ الكبرى وهي القرآن الكريم التي ما زالت باقية منذ صدع بدعوته قبل أربعة عشر قرنًا، لم يأت أحد بمثلها، مع تحدي النبي الناس بها، وتحفيزهم على معارضتها، وتهديدهم ووعيدهم، ولم يأت أحد بمثلها حتى

---

(١) انظر: المطالب العالية من العلم الإلهي، الرازي (٨/ ٤١ ـ ٤٦)، وشرح المواقف في علم الكلام، الجرجاني (٨/ ٢٣٦ ـ ٢٤٠)، وتحقيق ما للإلحاد من مقولة، محمد المزوغي (١١٠).

الآن، فهل خلا العالم من الجن والشياطين، ومن الملائكة والسحرة، ومن الأفلاك؟! فلماذا لم يأت أحد بمثل القرآن؟!

وكل ذلك يدل على أن المعجزات الكبرى التي تمثل أسس الأدلة والآيات الدالة على صدق نبوة الأنبياء ليست مما يمكن أن يدخل ضمن مقدورات المخلوقات، وإنما هي من خصائص قدرة الخالق.

وقد سبق في أول الحديث عن النبوة ذكر الخواص التي تتميز بها آيات الأنبياء في ذاتها وفي مضمونها، وبيّنّا أنها خارقة للسنن الكونية التي لا يقدر عليها إلا الله، وأن الأنبياء يختلفون عن السحرة والكهنة من جهات عديدة ظاهرة للعيان، وفي بيان هذا المعنى يقول ابن تيمية: «لا بُدّ في آيات الأنبياء من أن تكون مع كونها خارقةً للعادة أمرًا غيرَ معتاد لغير الأنبياء، بحيث لا يقدر عليه إلا الله الذي أرسل الأنبياء، ليس مما يقدر عليه غير الأنبياء، لا بحيلة، ولا عزيمة، ولا استعانة بشياطين، ولا غير ذلك.

ومن خصائص معجزات الأنبياء: أنّه لا يُمكن معارضتها، فإذا عجز النوع البشري غير الأنبياء عن معارضتها، كان ذلك أعظم دليل على اختصاصها بالأنبياء»[١].

ويقول في تأكيد هذا المعنى: «ما تأتي به السحرة، والكهان، والمشركون، وأهل البدع من أهل الملل لا يخرج عن كونه مقدورًا للإنس والجن، وآيات الأنبياء لا يقدر على مثلها؛ لا الإنس ولا الجن»[٢].

ومما يوضح الخلل المنهجي في هذا الاعتراض أنه في الحقيقة قائم على القدح في الأمور الوجودية بمجرد الاحتمالات العقلية، وهذه طريقة باطلة في بناء المعرفة ومسالك الاستدلال، فالبحث ليس في مجرد الإمكان العقلي، وإنما في التحقق الخارجي؛ لأن الإمكان العقلي لا يكفي في إثبات وجود شيء في الخارج، فكثير من الممكنات في العقل يمتنع أن توجد في الخارج لموانع وجودية، وبناء عليه فالتشكيك في الأمور الوجودية لا بد فيه من إثبات الإمكان الخارجي، وهذا ما لم يقم به صاحب ذلك الاعتراض.

---

(١) النبوات (١/ ١٩٥).

(٢) المرجع السابق (٢/ ١٠٨١).

الاعتراض الخامس: إنكار أن يكون الله أحدث المعجزة لتصديق النبي:

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على التسليم بأن الله ـ تعالى ـ هو المحدث للمعجزة، ولكن ذلك لا يعني أنه إنما أحدثـها تصديقًا للنبي، فلا دليل على كون الله إنما فعل ذلك الفعل لأجل إثبات صدق النبي وتدعيم دعواه(١).

وهذا الاعتراض باطل؛ لأنه مبني على انحراف شديد في فهم كمال الله في حكمته، ورحمته، وعدله، حيث توهم المعترض أن الله يمكن أن يؤيد الفاجر الكاذب الذي يكذب عليه، ويسعى إلى إفساد الناس وإضلالهم تأييدًا مستمرًّا، وأن ذلك لا ينافي الكمال في الحكمة والعدل، وهذا توهم باطل(٢).

فإن المدعي للنبوة يعلن للناس بأنه مرسل من الله ـ تعالى ـ وأنه مبلغ عنه أمره ونهيه، وأنه يبين للناس ما يحبه الله ويرضاه، وما يكرهه ويبغضه، وأن من يتبع ما جاء به يفوز بنعيم الله وثوابه، ومن لم يتبع ما جاء به يبوء بعذاب الله وعقابه، ثم يدعي بأن الله أيده بالآيات وآتاه البراهين التي تدل على أنه صادق، فيستحيل في قوانين الحكمة والعدل الكاملة أن يتحقق ذلك له إذا كان كاذبًا، فإن ذلك من أظهر ما ينافي الكمال، والله ـ تعالى ـ منزه عن ذلك غاية التنزه، ونسبة إمكان ذلك إلى الله من أقبح صور النقص التي يمكن أن تنسب إلى الله ـ تعالى ـ.

فالإيمان بكمال الله في حكمته وعدله ورحمته يوجب القطع بأن تأييد النبي الذي يذكر للناس أنه مرسل من الله بالآيات والمعجزات دليل على صدقه، فالإيمان بالنبوة مبني على الإيمان بكمال الله، ولا يمكن الفصل بينهما ألبتة، وفي بيان هذا المعنى يقول ابن تيمية: «الكلام في النبوة فرعٌ على إثبات الحكمة التي توجب فعل ما تقتضيه الحكمة، وتمتنع فعل ما تنفيه، فنقول: هو ﷻ حكيمٌ يضع كلّ شيء في موضعه المناسب له، فلا يجوز عليه أن يُسوّي بين جنس الصادق والكاذب»(٣).

---

(١) انظر: المطالب العالية من العلم الإلٰهي، الرازي (٨/ ٥٥ ـ ٦٠)، وشرح المواقف في علم الكلام، الجرجاني (٨/ ٢٣٨ ـ ٢٤٠).

(٢) أضيفت جملة «تأييدًا مستمرًا» حتى نخرج بعض تأييد الله تعالى لنحو المسيح الدجال في آخر الزمان، فمع أن الله تعالى يؤيده بالخوارج العظيمة إلا أن ذلك ليس إلا امتحانا، وليس مستمرا، فيكشف الله حاله وكذبه للناس.

(٣) النبوات (٢/ ٩١٧).

الاعتراض السادس: التشكيك في نقل المعجزات وثبوت صحة وقوعها:

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على التشكيك في نقل المعجزات، وإحداث الريب وعدم الثقة في طرق نقل المعجزات، فالتصديق القاطع بوقوع المعجزات لا يمكن لمن لم يشاهدها إلا بالتواتر، ولكن كثيرًا من الأحداث التي يدعي فيها المؤمنون بالنبوة أنها من معجزات النبوة لم تنقل إلينا بالتواتر، ثم إن التواتر ذاته لا يدل على القطع؛ لأن أهل التواتر يجوز عليهم الكذب، ولا يوجد دليل يمنع احتمال وقوع الكذب بالتواتر، وأهل الأديان يقرون بذلك، فإن المسلمين منهم يذكرون أن كثيرًا مما تواتر عند اليهود والنصارى من العقائد كذب مفترى، فلو كان التواتر يدل على القطع بالضرورة لما أمكن تحققه في تلك العقائد[1].

ومحصل هذا الاعتراض أن التصديق بالمعجزات لا يكون إلا لمن رآها فقط، ولذلك فإن كل من لم يعاصر النبي، ولم ير معجزاته غير ملزم بها.

ويعد هذا الاعتراض من أكثر الاعتراضات انتشارًا عند المعترضين على النبوة، وقد تكرر على ألسنة كثير منهم عبر القرون، فقد أثاره قديمًا في الفكر الإسلامي ابن الراوندي، وأبو حاتم الرازي الطبيب، وذكرا أن المسلمين لا يمكنهم إثبات حدوث دلائل النبوة، وشككا في صدق النقلة وضبطهم[2].

وكذلك اعتمد عليه ديفيد هيوم في القرن الثامن عشر الميلادي، حيث ذكر أنه لا توجد معجزة واحدة نقلها عدد كافٍ في النقل يستلزم نقلهم القطع بحدوثها، وإنما هم رجال قليلون يحتمل وقوع الخطأ منهم في النقل أو الإدراك والتصور، وذكر أنه إذا أخبره أحد بوقوع معجزة ما، فإنه سيوازن بين احتمال ما يدركه بحسه ويعرفه من طبيعة الوجود من عدم وقوع ذلك، وبين احتمال أن يكون من نقل إليه خبر المعجزة خادعًا أو مخدوعًا، وانتهى إلى أنه سيقدم احتمال ما يعرفه بحسه من عدم وقوع ذلك[3].

وكذلك اعتمد عليه جان جاك روسو، فإنه في سياق اعتراضه على الأديان

---

(١) انظر: المطالب العالية من العلم الإلٰهي، الرازي (٧٣ ـ ٧٩).

(٢) انظر: إثبات نبوة النبي، أبو الحسن الزيدي (١٩٩)، ومن تاريخ الإلحاد في الإسلام، عبد الرحمٰن بدوي (٨٦).

(٣) انظر: مبحث في الفاهمة البشرية، ديفيد هيوم (١٦٠)، وديفيد هيوم، زكي نجيب (١٧٠).

طفق يشكك في حدوث المعجزات ونقلها، وذكر أنه لا يوجد دليل قطعي يدل على صدق حدوثها، وأن شهادة البشر ونقلهم للأحداث غير معصومة، وذكر أنه يجب أن يكون شاهدًا على النبوة بنفسه(١).

وحاول بعض الحداثيين العرب أن يشكك في نقل معجزات النبي ﷺ وحدوثها من جهة أخرى، وهي إثبات التشابه بين ما نقل عن النبي عليه السلام من معجزات، وبين ما نقل عمن سبق من الأنبياء، فادعى أن المسلمين حين رأوا ما نقل عن الأنبياء السابقين من معجزات عز عليهم ألا يوجد لنبيهم مثلها، فاخترعوا ما يماثلها لنبيهم، وضرب على ذلك أمثلة متعددة، ومنها: معجزة تفجر الماء من بين أصابع النبي عليه السلام فإن المسلمين اخترعوها على غرار تفجر الماء لموسى عليه السلام من الحجارة(٢).

وما ذُكر في هذا الاعتراض من التشكيك في نقل معجزات الأنبياء غير صحيح، وهو قائم على مسلمات باطلة، ومنطلقات خاطئة، تسببت في إحداث الخلل والفساد في بنيته، وبيان ما فيه من خلل يتبين بالأمور التالية:

• **الأمر الأول**: أنه لا يشترط في إثبات صدق الأمور وتحققها النقل بالتواتر، بل يكفي في ذلك الاستفاضة بنقل الثقات، فالعبرة في قبول الأخبار، والعمل بها، واليقين بحدوثها، والتحقق من عدم كذبها، ليس مرتبطًا في كل الأحوال بكثرة العدد، بل يكفي في ذلك التحقق من أمانة نقلة الأخبار، وضبطهم، ونزاهتهم، وصدقهم.

• **الأمر الثاني**: أنه لم يقل أحد: إن كل تواتر يدل على القطع، وإن كل خبر نقله عدد كبير من الناس لا بد أن يكون صدقًا، وإنما ذكروا شروطًا وقيودًا لدلالة التواتر على القطع، ومن تلك الشروط: أن يكون العدد الناقل للخبر كثيرًا، وألا يكون من الممكن تواطؤهم على الكذب، وأن يكون مستند نقلهم للخبر الضرورة، إما الحس، أو السماع، أو المشاهدة، وليس النظر والاجتهاد، وأن تكون مشاهدة الشاهدين للمخبر به عن طريق مشاهدة حقيقية صحيحة، وليس عن طريق التأمل والنظر أو خطأ الحس(٣).

---

(١) انظر: دين الفطرة (٩٤، ١٠٣، ١٠٤).

(٢) انظر: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، عبد المجيد الشرفي (٥٨٠).

(٣) انظر: البحر المحيط في أصول الفقه، الزركشي (٤/ ٢٣١ ـ ٢٣٣).

فإذا توفرت في الخبر المنقول هذه الشروط؛ فإنه يكون صدقًا لا محالة، ويكون في حكم إدراك الخبر بالحس أو المشاهدة، وقد نص عدد من العلماء على ذلك، وأكدوا على أن التشكيك في الأخبار التي نقلت بهذه الصفة يؤدي إلى السفسطة، وفساد المعارف الإنسانية، فإن كثيرًا من الأحداث والبلدان والأشخاص من الملوك والعلماء وغيرهم إنما يثبتها الناس بطريق التواتر، فلو بطل هذا الدليل لبطل عدد كبير من العلوم والمعارف التي لا يشك العقلاء في تحققها.

ثم إنك لا تكاد تجد مشككًا في التواتر إلا وهو يعتمد عليه في إثبات كثير من المعارف التي يؤمن بها ويسلم بوجودها، فالمعترض على الأديان والنبوة والمعجزات تراه لا يشك في حدوث الثورة الفرنسية، ولا في وجود العالم البيولوجي دارون، ولا في وجود نيوتن، ولا غير ذلك، وكل تلك الأخبار إنما أثبتها بالتواتر والاستفاضة.

فكل الطرق التي أثبت بها تلك الأخبار وغيرها لا تختلف في الحقيقة عن الطرق التي يثبت بها المؤمنون بالنبوات معجزات الأنبياء وغيرهم.

• **الأمر الثالث**: أن نقل المسلمين لمعجزات النبي ﷺ تتوفر في مجموعه كل شروط التواتر، فهي متواترة تواترًا معنويًا، وفي هذا يقول البيهقي: «وأما في المعجزات، وفي فضائل واحد من الصحابة، فقد رويت فيهما أخبار آحاد في ذكر أسبابها، إلا أنها مجتمعة في إثبات معنى واحد، وهو ظهور المعجزات على شخصٍ واحد، وإثبات فضيلة شخصٍ واحد، فيحصل بمجموعها العلم المكتسب، بل إذا جمع بينها وبين الأخبار المستفيضة في المعجزات والآيات التي ظهرت على سيدنا المصطفى، دخلت في حد التواتر الذي يوجب العلم الضروري»[1]، وفي تأكيد المعنى نفسه يقول سعد الدين التفتازاني: «نقل عنه من الأمور الخارقة للعادة ما بلغ القدر المشترك منه ـ أعني ظهور المعجزة ـ حد التواتر وإن كانت تفاصيلها آحادًا، كشجاعة عليّ، وجودِ حاتم، فإن كلا منهما ثبت بالتواتر، وإن كان تفاصيلها آحادًا، وهي مذكورةٌ في كتب السير»[2]، ويقول

---

(١) دلائل النبوة (١/ ٣٣).

(٢) شرح العقائد النسفية (١٦٨).

ابن القيم: «ومعجزاتُه وآياتُه تزيد على الألف، والعهد بها قريب، وناقلوها أصدقُ الخلق وأبرُّهم، ونقلُها ثابت بالتواتر قرنًا بعد قرن»[1].

ويكشف الماوردي عن التميزات التي امتاز بها نقل معجزات النبي ﷺ والقرائن التي تدل على صحتها، فيقول: «فإن قيل: لا يثبت إعجاز النبوّات بمثل هذا من أخبار الآحاد، فعنه **جوابان**:

أحدهما: أن رواة الآحاد قد أضافوه إليه في جمع كثير قد شاهدوه، وسمعوا راويه فصدقوه، ولم يكذبوه، وفي الممتنع إمساك العدد الكثير عن رد الكذب، كما يمتنع افتعالهم للكذب، ولئن جاز اتفاقهم على الصدق مع الكثرة والافتراق، وامتنع اتفاقهم على الكذب، فلأن دواعي الصدق عامة متناصرة، ودواعي الكذب خاصة متنافرة، ولذلك كان صدق أكذب الناس أكثر من كذبه؛ لأنه لا يجد من الصدق بدًّا، ويجد من الكذب بدًّا.

والثاني: أنها أخبار وردت من طرق شتى، وأمور متغايرة، فامتنع أن يكون جميعها كذبًا، وإن كان في آحادها مجوز، فصار مجموعها من التواتر، ومفترقها من الآحاد، فصار متواتر مجموعها حجة، وإن قصر مفترق آحادها عن الحجة»[2].

ثم إن معجزة النبي ﷺ الكبرى وآيته العظمى القرآن الكريم منقول إلينا بطريق التواتر القطعي المستفيض، الذي لا يمكن التشكيك فيه، ولا القدح في وثاقته[3].

وهذه الأوجه تدل على أن نقل معجزات النبي ﷺ موثوق لا شك فيه، وأن دعوى عدم صحة نقلها، أو دعوى العجز عن إثباتها، لا ترد عليها، ولا يصح الاعتماد عليها في التشكيك فيما نقل عنه ﷺ.

ومع ذلك كله، فنحن لا ننكر أن بعض الآيات التي تنقل عن الأنبياء السابقين من قِبَل أتباعهم لا تتوفر فيها شروط التواتر، ولا يمكن التحقق من صدقها، نتيجة لفقدان المصادر المعتمدة في التوثيق، ولكن ذلك لا يعني أن كل

---

(١) إغاثة اللهفان (٢/ ٣٤٧).

(٢) أعلام النبوة (٨٣).

(٣) انظر: وثاقة النص القرآني من رسول الله ﷺ إلى أمته، محمد حسن حسن جبل، الكتاب كاملًا.

معجزات الأنبياء كذلك، ولا يعني أن تتساوى كل الأديان في هذا الحكم، ودعوى التساوي بين كل الأديان باطلة، لا تقوم على أساس صحيح، ولا برهان صادق، فأهل الإسلام لهم اختصاص بَيّن في نقل الأخبار، وتوثيق مصادر دينهم، كما لا يخفى على أحد من المنصفين.

• **الأمر الرابع**: أما ما أشار إليه ديفيد هيوم من مقارنته بين الاحتمالات فهو مسلك خارج عن مسارات الاستدلال الصحيحة، فإن المعتبر في التقديم والترجيح قوة الدليل ورجحانه، وليس مجرد البقاء على الأصل، فكان الواجب عليه أن يبحث أولا في صفة ناقل الخبر ومدى وثاقته، واتصافه بشروط الضبط والأمانة، فإن تحقق من ذلك؛ فإن خبره سيكون صحيحًا.

ثم إن ديفيد هيوم وقع في تناقض منهجي صارخ في هذا التقرير، فإنه انتهى في منهجه الحسي إلى الشك المطلق، وأنكر دلالة الحس حتى على الاحتمال، وجعل دلالته على الاحتمال داخلة في الدور المبطل للاستدلال، فكيف يقول هنا بأنه سيقدم الاحتمال الذي يعرفه بحسه، ويشهده في أحداث الطبيعة؟!!

• **الأمر الخامس**: أما ما ادعاه بعض الحداثيين العرب من أن المسلمين اخترعوا معجزات للنبي من باب مشابهة معجزات الأنبياء السابقين، فإن ذلك لا يعدو أن يكون فرضًا عقليًّا مجردًا ليس عليه أية بينة أو برهان، ومدعيه لم يقدم عليه أي دليل إلا مجرد المشابهة بين المعجزات السابقة والمعجزات اللاحقة، وإثبات التأثر بمجرد المشابهة بين السابق واللاحق خطأ منهجي ظاهر، وهو مبني على مغالطة منطقية، يمكن أن تسمى «مغالطة الترابط الزائف»، ويقصد بها: الادعاء بأن هناك ترابطًا بين شيئين بلا دليل صحيح، ولا منهج علمي مستقيم، ومن أشهر الأمثلة على هذه المغالطة: الاعتماد على مجرد التشابه بين الشيئين في إثبات التأثر، فإن التشابه بين أمرين مصدرهما واحد لا يدل على أن الثاني متأثر بالأول، فالمعجزات مصدرها واحد، وهو الله ـ تعالى ـ فليس غريبًا أن يتشابه ما يقع للأنبياء منها.

ثم إن هناك كثيرًا من المعجزات العظيمة التي وقعت للأنبياء السابقين، كشق البحر لموسى، وجعل النار بردًا وسلامًا على إبراهيم، ولم يذكر شيء مثلها في معجزات النبي ﷺ ولو كان المسلمون متأثرين في ذكر معجزات نبيهم بالأنبياء السابقين لذكروا له مثل تلك المعجزات؛ لأنها دلائل عظيمة قوية.

القسم الثاني

الاعتراض على دلالة القرآن وإعجازه

يثير الناقدون للأديان في عصرنا الحاضر اعتراضات كثيرة تتعلق بدلالة القرآن على صدق النبوة، وأكثر ما أثاروه ليس جديدًا، وإنما هو مأخوذ مما أثاره النصارى وغيرهم من أهل الأديان على القرآن، ومما أثاره المنكرون لجنس النبوات في التاريخ الإسلامي، وكثير مما أثاروا متعلق بالأمور التفصيلية الخارجة عن أصل الإعجاز، كالقول: بأن القرآن فيه أخطاء لغوية ونحوية وتاريخية، والقول: بأن فيه تناقضًا وتضاربًا، ونحو ذلك من الاعتراضات.

ومع أهمية الجواب على هذا النوع من الاعتراضات، إلا أننا سنقتصر في هذا البحث على مناقشة الاعتراضات التي تتعلق بأدلة دلالة القرآن الإعجازية من غير دخول في الاعتراضات التفصيلية، وذلك طلبًا للاختصار، ولأن العلماء والباحثين في القديم والحديث توسعوا كثيرًا في نقض تلك الاعتراضات، وبينوا ما فيها من خلل وفساد[1].

الاعتراض الأول: سيولة المعيار الوازن:

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أن دلالة القرآن على النبوة قائمة على الإعجاز البلاغي والفني والتحدي بذلك، ولكن هذا الإعجاز لا يستند إلى معيار موضوعي حقيقي يمكن التحقق منه، فإن الكلام البلاغي ليس قضية موضوعية وجودية، وليس له معيار كمي يمكن الاعتماد عليه، وإنما هو ذوق ذاتي، وإحساس نفسي، يختلف باختلاف الأشخاص وأحوالهم.

فإدراك جماليات النص الكلامي، وتفوقه في البلاغة والبيان راجع بشكل كبير إلى ما يجده المرء في نفسه من الاستمتاع بذلك النص والارتياح إليه، فهو مجرد أمور انطباعية، لا يقوم على معيار موضوعي حقيقي بحيث يميز فيه بين أنواع الكلام[2].

---

(١) انظر: الأجوبة الفاخرة، القرافي (٢٧٩)، وتنزيه القرآن عن المطاعن، منقذ السقار، الكتاب كاملًا، وموسوعة بيان الإسلام، المجلد الثاني، والثالث، والحادي عشر.

(٢) انظر في الإشارة إلى هذا الاعتراض: إعجاز القرآن، الرماني ـ ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ـ (١٢٨).

وهذا الاعتراض قائم على مجازفة معرفية ظاهرة، وعلى أحكام تعسفية، فإن المعترض حكم بغير دليل ولا برهان على علم كامل، وهو علم البلاغة والبيان بأنه مجرد انطباعات ذوقية لا يقوم على أسس علمية موضوعية، ومثل هذه الأحكام التعميمية الشاملة تتطلب علمًا واسعًا جدًّا بمفردات العلوم وطبائعها، والغريب أن أكثر من يطلق هذه الأحكام لا يعرف من علم البلاغة شيئًا، وإن عرف فلا يعرف إلا القليل.

والدارس لعلم البلاغة، والقارئ للضوابط والقوانين التي يذكرها العلماء فيه ـ بناء على استقرائهم لطبيعة الكلام وأقسامه ـ والمتأمل في تطبيقاتهم العملية يدرك بوضوح أنه علم موضوعي، يقوم على أسس علمية موضوعية يمكن من خلالها التمييز بين الكلام البليغ وغيره، وبين التراكيب العالية في البيان، وبين التراكيب الهزيلة، وإدراك تميزات أنواع الكلام بعضها عن بعض.

فإن علماء البلاغة يذكرون أن تمييز بلاغة الكلام وبيانه وفصاحته تتأثر بالتقديم والتأخير، والتفصيل والاختصار، والفصل والوصل، والحذف والإضافة، والتعريف والتنكير، والتذكير والتأنيث، والجمع والإفراد، وأنواع الاستعارات والمجازات وغيرها، وذكروا المقاييس الحاكمة لهذه الأساليب، والوازنة لاستعمالاتها، ولكل هذه الأمور شواهد موضوعية يمكن التحقق من وجودها في الكلام وقياسها.

ولو كانت بلاغة الكلام وفصاحته مبنية على مجرد أمور انطباعية لما أمكن للناس أن يتحاوروا في جماليات النصوص، ويتنافسوا في بلاغتها وفصاحتها؛ لأن الأمور الانطباعية أمور ذاتية محضة، والأمور الذاتية لا تقبل الصواب والخطأ، ولا تقبل التفاضل، ولكن العقلاء جميعهم يسلمون بأن الكلام متفاضل في بلاغته وفصاحته، ومتمايز في بيانه وجزالته، وحال العرب في الجاهلية أكبر دليل على ذلك، فإن سوق البلاغة كانت قائمة، وميادين التنافس في البيان والفصاحة عامرة في حياتهم، وكانوا يحاكمون بين النصوص، ويفضلون بعضها على بعض، ولو كانت بلاغة الكلام وفصاحته مجرد أمور انطباعية ذاتية لما أمكن قيام تلك الأمور.

لا جرم أنّ جعلَ فصاحةِ الكلام وبلاغته أمورًا انطباعية لا يختلف عن جعل القيم الجمالية في الكون أمورًا انطباعية ذاتية، كما يذهب إلى ذلك أتباع الفلسفة

الوضعية وغيرهم[١]، وفي هذا كله قضاء على هذه العلوم، وإدخال لحياة الناس في العبثية والفوضى، وغلق لكل أبواب الإصلاح والتطوير والتقدم في هذه المجالات المهمة في حياة الإنسان.

ونحن لا ننكر أن البحث البلاغي، والنظر في بيان الكلام وفصاحته قد يتأثر بالأذواق والانطباعات، ولكننا ننكر أن يكون العلم كله كذلك، وننفي أن تكون الأحكام المتعلقة بفصاحة الكلام وبلاغته جميعها قائمة على الذوق، كما يدعي ذلك المعترض.

الاعتراض الثاني: بطلان معيار عدم المماثلة:

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أن عدم المجيء بالمماثل لا يدل على أن الكلام خارج عن القوانين الحاكمة لكلام الناس، ولا يدل على أنه نازل من عند الله؛ لأن هذا الضابط ـ عدم المجيء بالمماثل ـ يمكن أن ينطبق على كل الكلام أو أكثره، ، فإن كان معيار بلاغة الكلام وفصاحته وبيانه عدم معارضته، ودليل كون الكلام نازلا من عند الله عدم المجيء بمثله، فإن ديوان المتنبي سيكون مثل القرآن، وستكون كتب الهندسة ومؤلفات العروض كلها مثل القرآن في الإعجاز، فإنه لم يأت أحد بمثلها، وإذْ ثبت بطلان هذه الأحكام ثبت بطلان معيار عدم المماثلة الذي تقوم عليه دلالة القرآن[٢].

وهذا اعتراض من لا يعرف للكلام معنى، ولا يدرك لمسالك الاستدلال مغزى، فنحن ـ المسلمين ـ لا نقول: إن القرآن معجزة، وإنه كلام الله، لمجرد عدم المجيء بمثله فقط، وإنما نقول بذلك بناءً على دلالات مركبة، فالنبي ﷺ أتى إلى العرب بكلام من جنس كلامهم، مع أنه لا يعرف باشتغاله بهذا الشأن، ثم تحداهم على الإتيان بمثله، واستحثهم ووبخهم، وجعل ذلك دليله الأقوى على أنه مرسل من عند الله، ثم إن العرب تركوا ذلك كله، وأخذوا في مقاتلة النبي ومحاربته، فهذه الدلالات جميعها تشترك في تحديد ضابط معيار الدلالة الإعجازية للقرآن.

---

(١) انظر: موقف من الميتافيزيقا، زكي نجيب (١٢٠، ١٢٥).

(٢) انظر: أعلام النبوة، أبو حاتم (١٤٨، ١٧٣، ١٧٤)، وإعجاز القرآن، الباقلاني (٣٢)، وإثبات نبوة النبي، أبو الحسن الزيدي (٩٢، ١١٤).

وجميع الكتب الأخرى التي ذكرت في الاعتراض لم يتحقق فيها ذلك، فلم يتحد أحد بكتب الهندسة والعروض، ولم يتحد المتنبي بديوان شعره، فعدم تشوف الناس إلى الإتيان بمثله ومعارضته أمر طبيعي لا إشكال فيه، ولكن حال القرآن مختلف عن ذلك تمام الاختلاف(١).

ولو وُجد كتاب زعم صاحبه أنه منزل من عند الله، ثم تحدى الناس على الإتيان بمثله، واستحثهم على ذلك، وجعل عدم فعلهم لما طلبه منهم دليلًا على أنه صادق، ثم عجز كل الناس عن تحقيق طلبه، لكان ذلك دليلًا على صدقه، ولكن ذلك لم يقع في الوجود، ولا يعرف عن أحد من الناس أنه قام بذلك.

ثم إن المطالبة بالإتيان بالمثل ليس المراد بها أن يؤتى بمثل تراكيب القرآن وألفاظه وجمله على الترتيب الموجود في القرآن، فإنه لو كان هذا هو المعيار، لكانت كل الكتب أو أكثرها معجزة؛ لأنه لا أحد يعجز أن يفعل ذلك، وإنما المراد بالمثلية التماثل في الفصاحة، والبلاغة، والبيان، وقوة السبك، وجمال التركيب، وثراء المواد، وعلو التشريعات والأحكام، وغزارة الأخبار الغيبية الصادقة، ونحوها من أوجه الإعجاز التي ذكرها العلماء(٢).

الاعتراض الثالث: إنكار وقوع التحدي بالقرآن:

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أنه لا يوجد دليل يثبت أن النبي ﷺ تحدى العرب بالقرآن بالفعل، أو أنه أظهر ذلك لهم، فما الذي يمنع أن آيات التحدي أضيفت إلى القرآن بعد أن انتصر محمد وأتباعه على العرب؟! وما الذي يمنع أن يكون النبي أخفى آيات التحدي عن العرب حتى قويت دولته، وكثر أتباعه؟!! فلا يوجد لدينا ما يمنع وقوع هذا الاحتمال(٣).

وهذا الاعتراض لا يعدو أن يكون تشغيبًا عقليًّا محضًا، وهو لا يأتي إلا

---

(١) انظر في تفاصيل هذا الجواب: المراجع السابقة.

(٢) انظر: إعجاز القرآن، الباقلاني (٦٩ ـ ١٠٧)، وإعجاز القرآن، الرماني ـ ضمن كتاب ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ـ (٧٦ ـ ١١٣).

(٣) انظر في الإشارة إلى هذا الاعتراض: إثبات نبوة النبي، أبو الحسن الزيدي (٤٠، ٤٨ ـ ٥٠)، وإعجاز القرآن، الباقلاني (١٨).

ممن لا يعرف طبيعة الصراعات الاجتماعية، ولا ماهية الظروف التي كانت محيطة بالإسلام، ولا طبيعة نقل النص القرآني وطريقة توثيقه.

فإن دعوة الإسلام كان لها ـ ولا يزال ـ أعداء متربصون، وكان يعيش في زمن النبي ﷺ في المدينة منافقون، وكان لكثير من المناوئين لدعوة الإسلام علاقة واسعة مع اليهود والنصارى خارج بلاد الإسلام، فالقيام بإضافة شيء إلى القرآن لم يكن منه، أو إخفاء شيء آخر، ثم إظهاره في الوقت المناسب عمل عظيم جدًّا، سيؤدي بالضرورة إلى التفات الأنظار إليه وشيوعه في العالمين.

فإن الادعاء بأن النبي ﷺ تحدى العرب في مواطن كثيرة من القرآن، واستحثهم على ذلك ووبخهم، ثم إن نسبة العجز إلى جميعهم، بل إلى جميع الجن والإنس يعد عملًا عظيمًا جدًّا، فلو كان كذبًا لا حقيقة له لما أمكن للأعداد الكبيرة من الناس أن تسلم به، وتسكت عن بيان خطئه، فإن الطبائع مجبولة على نشر الأخبار إذا عرفتها الجماعة الكبيرة، ضرتهم أو نفعتهم؛ لأن الدواعي إلى النشر كثيرة مختلفة، ولا يمكن ضبطها، فيخرج المكتوم لأغراض مختلفة.

فلو كان الأمر على ما ذكر في الاعتراض؛ لظهر ذلك للناس لا محالة، وكان من المتعذر إخفاؤه وكتمانه؛ لأن المجتمع كثير العدد لا يعدم أن يوجد فيه أحد يذكر ذلك الفعل لظنه أنه أمر حسن جميل، أو يوجد فيه أحد يذكره لفساد دينه ونفاقه، أو يوجد فيه أحد يذكره تقربًا إلى الأعداء، أو لغرض من الدنيا، أو يوجد فيها أحد يذكره تعجبًا واستغرابًا، أو يذكره حاكيًا لأولاده وخلّانه[1].

والمقصود أن مثل ذلك الفعل الذي يتعلق بجماعات كبيرة من الناس، وفيه حكم عليهم جميعًا يستحيل أن يبقى سرًّا، وأن يمر الكذب فيه، ويروج على كل الناس، فلو كان الأمر كما ذكر في الاعتراض لظهر ذلك وأقيمت الأدلة والشواهد على كذبه لا محالة.

ثم إن هذا الاعتراض لا يختلف في حقيقته عن قول من يقول: بأن القرآن الذي بين أيدينا ليس هو القرآن الذي أنزل على النبي، أو أن القرآن كان أضعاف أضعاف ما هو عليه، وكل هذه الدعاوى باطلة، أثبت العلماء بطلانها بأدلة علمية

---

(١) انظر: المرجع السابق (٤٢).

ظاهرة القوة والصحة[١].

الاعتراض الرابع: إنكار بلوغ التحدي بالقرآن إلى كل العرب:

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على التسليم بأن النبي ﷺ قد تحدى بالفعل العرب بالقرآن، ولكن لا يوجد دليل على أن ذلك التحدي بلغ كل العرب، فما الذي يمنع أن يكون في العرب أناس بلغاء يمكنهم معارضة القرآن لم يبلغهم التحدي به؟![٢].

وهذا الاعتراض لا يختلف عن الاعتراض السابق في البطلان والفساد، فإن النبي ﷺ كان يقرأ القرآن على أصحابه، وعلى كفار قريش، وآيات التحدي بالقرآن أكثرها كان في السور المكية، وانتشر خبر الإسلام وحال النبي ﷺ مع قومه وحربه معهم، وطالت مدة دعوته ﷺ وبلغت أكثر من عقدين من الزمان، ثم توسعت دولة الإسلام في زمن النبي ﷺ إلى اليمن جنوبًا، وإلى البحرين شرقًا، وإلى حدود الشام شمالا، وكانت للعرب في زمن دعوة النبي ﷺ نوادٍ وأسواق يتجمع فيها أعداد منهم من جميع أقطار الجزيرة العربية، ويتناقلون فيها الأخبار والأنباء، ويتفاخرون فيها بالأشعار والفصاحة والكلام البليغ.

فمن المستبعد عقلًا مع كل هذه القرائن والأحوال أن يسمع العرب بالقرآن وبخبر الإسلام، ثم لا يسمعون بأمر هو من أعظم الأمور فيه، وهو أن النبي تحدى قومه بالإتيان بمثل القرآن، أو لا يسمعون بأمر هو من أهم الأمور التي تتعلق بما يمتازون به، ويشتغلون به في أسواقهم ونواديهم، فإن عدم سماعهم بذلك من أبعد ما يكون.

الاعتراض الخامس: إنكار عجز العرب عن التحدي:

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على التسليم ببلوغ التحدي بالقرآن إلى جميع العرب، ولكن عدم إتيانهم بمثل القرآن ليس لكونهم كانوا عاجزين عن ذلك، وإنما يمكن أن يكون لاعتبارات أخرى متعددة، فقد يكون لأجل أنهم لم يهتموا

---

(١) انظر: وثاقة نقل النص القرآني من رسول الله ﷺ إلى أمته، محمد حسن حسن جبل، الكتاب كاملا.

(٢) انظر: إثبات نبوة النبي، أبو الحسن الزيدي (٤٤).

بالأمر، أو لأجل أنهم كانوا مشغولين بشئون حياتهم، أو لغير ذلك، فالاعتماد في إثبات العجز على مجرد عدم الإتيان بالمثل غير صحيح، ولا دليل عليه[1].

وهذا الاعتراض باطل؛ لكونه مخالفًا للحال الذي كان عليه قوم النبي ﷺ فإن النبي تحداهم والعرب جميعًا بالقرآن، وفتح الطريق لمن أراد أن ينَقض دعوته، ويبطل ما يدعيه من الوحي الإلٰهي بأن يأتي بمثل ما أتى به من القرآن، وتحداهم على ذلك واستحثهم ووبخهم، وفرق بين جماعتهم، وسفه أحلامهم، وقبح آلهتهم، واتبعه كثير من شباب العرب ووجهائهم، ثم إن قريشًا وحلفاءها من العرب لم يتركوا النبي ﷺ وشأنه، وإنما قاموا بالتصدي لدعوته، وسعوا إلى تشويه صورته، وتعذيب أتباعه، وقتل بعضهم، بل أرسلوا إلى الحبشة بعضًا منهم في شأن أصحاب النبي ﷺ ولما انتقل النبي ﷺ إلى المدينة قامت بينهم ومن معهم من الحلفاء وبين المسلمين معارك قتل فيها كثير منهم ومن رؤسائهم، وخسروا فيها كثيرًا من الأموال والأنفس، وطار خبر ذلك كله في جميع الأمصار.

فلو كان يمكنهم معارضة القرآن لفعلوا ذلك، واستراحوا من كل هذا العناء، ولو كان عدم معارضتهم القرآن ليس عن عجز، وإنما عن عدم مبالاة، وانشغال لبادروا إلى إظهار المعارضة بدل أن يقوموا بتلك المشاق كلها، التي خسروا فيها كثيرًا، وساءت سمعتهم بسببها بين العرب، ولقام بعض العرب بالتبرع بالمعارضة لأجل أن يحلّ ذلك الاشتباك الكبير الذي تسبب في حصول أضرار عديدة بالناس.

ولكن ذلك كله لم يقع، ولم يتبرع أحد من العرب بمعارضة القرآن، وذلك يدل على أن عدم مجيئهم بمثل القرآن لم يكن إلا لأنهم كانوا عاجزين عن المعارضة.

الاعتراض السادس: الادعاء بأن العرب قد حققوا المعارضة:

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على التسليم بأن التحدي بالقرآن قد بلغ كل العرب، وأنهم استجابوا لذلك التحدي، وأتوا بمثل القرآن، ولكن المسلمين

---

(١) انظر: المرجع السابق (٨٠)، وإعجاز القرآن، الرماني ـ ضمن كتاب ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ـ (١٣٧).

أخفوا ذلك، فمن المعلوم أن الذي كتب تاريخ دعوة الإسلام وأحداثها هم العلماء المسلمون، فما الذي يمنع أن يكونوا أخفوا معارضات العرب للقرآن حتى لا يبطل عليهم دينهم؟![1].

وهذا الاعتراض غير صحيح، فإنه قائم على مجرد احتمالات عقلية لا يوجد ما يسندها في التاريخ، بل أحداث التاريخ تناقضه وتنافره.

فإنه لو أتى العرب بمثل القرآن؛ لجاءت معارضتهم مجيء القرآن، ولحصل لها الانتشار مثل ما حصل للقرآن، ولكان العلم بها مثل العلم بالقرآن بل أشد؛ لأنها تتعلق بأمر عظيم جدًّا، فهو متعلق بأفضل ما تميزت به العرب عن غيرها من الأمم، وبأمر تشتغل به العرب كثيرًا وتتفاخر به، وقد تحداهم النبي به، ونشر ذلك في العالمين، وكرره على أسماعهم ووبخهم عليه وقرعهم، ثم إنه تفرقت بسببه جماعات العرب، وقامت من أجله حروب وسالت دماء، فليس من المقبول في العقل أن يكون أمر بهذا الخطر، ثم لا ينتشر في الناس، أو يمكن إخفاؤه والسعي إلى إزالته.

ثم إن دعوة الإسلام كانت محاطة بالأعداء من كل جانب، فكان اليهود والنصارى قريبين جدًّا من العرب، وكانت بينهم وبين العرب علاقات واتصالات، بل كان بعض العرب يذهب إليهم، ويظهر لهم القدح في القرآن، ولو كان أحد من العرب استطاع حقًّا أن يأتي بمثل القرآن لانتشر الخبر بين أولئك الأعداء، ولما أمكن للمسلمين منعه حينئذ[2].

وكان كثير من المخالفين للإسلام على علم بكثير من التفاصيل المتعلقة بالدعوة الإسلامية، فإن النبي ﷺ حين أمر بهجر ثلاثة من أصحابه الذين تخلفوا عن معركة تبوك، أرسل إلى أحدهم ملك غسان رسالة يطالبه فيها باللحاق به[3]، وهذا الحدث يدل على أن الأعداء المحيطين بدولة الإسلام كانوا على اطلاع كبير بتفاصيل ما كان يحدث في المجتمع الإسلامي، فلو أن أحدًا من العرب

---

(١) انظر في الإشارة إلى هذا الاعتراض: تثبيت دلائل النبوة، القاضي عبد الجبار (٣٧٢)، وإثبات نبوة محمد ﷺ، أبو العباس القرطبي ـ وهو جزء محقق من كتاب الإعلام بما في دين النصارى من الأوهام ـ (١١٢).

(٢) انظر: تثبيت دلائل النبوة، القاضي عبد الجبار (٣٦٣).

(٣) انظر: صحيح البخاري، رقم (٤٤١٨)، ومسلم، رقم (٢٧٦٩).

استطاع حقًّا أن يأتي بمثل القرآن؛ لانتشر الخبر بين أولئك الأعداء، ولكان من أسرع الأخبار وصولًا إليهم، ولما أمكن للمسلمين منعه حينئذ.

بل كان المجتمع المسلم يعيش فيه كثير من المنافقين وأعداء الإسلام، ولم يكونوا يتوانون أبدًا في السعي إلى محاربة الإسلام وتشويه صورته، حتى بلغ بهم الأمر أن يقدحوا في عرض النبي ﷺ فلو أن أحدًا من العرب استطاع حقًّا أن يأتي بمثل القرآن؛ لسعى أولئك الناس في نشر الخبر في العالمين، ولكن ذلك لم يقع.

ثم إنه وجد في التاريخ الإسلامي من سعى إلى معارضة القرآن، وكتب في القدح فيه، ولم يستطع المسلمون إخفاء خبر هذه المحاولات، ولم يقدروا على إخفائها عن العالمين، بل كانت أخبار تلك المؤلفات مشهورة معلومة لكثير من الناس من أتباع الإسلام وغيرهم.

وهذه الدعوى لا تختلف عن دعوى ابن الراوندي وغيره التي ادعى فيها أن النبي ﷺ كان يتصف بصفات قبيحة، وكانت تظهر منه أعمال سيئة، ولكن أصحابه أخفوها عن أعين الناس[١].

فإنه لو كان النبي ﷺ كذلك؛ لما أمكن إخفاء ما ظهر منه عن الناس، لكونه ﷺ كان ظاهرًا للناس، ومعاشرًا لأعداد كبيرة منهم، ولبادر المنافقون إلى إعلانها في العالمين، ولنقلها كفار العرب إلى أصدقائهم في فارس والروم.

إن هذا الاعتراض لا يختلف عن زعم من يدعي بأن كفار قريش لم يحاربوا النبي ﷺ ولم يعذبوا أصحابه، وإنما اخترع أتباعه هذه الأحداث لكي يستعطفوا الناس، ويلفتوا إليهم أنظارهم، ولا يختلف عن قول من يدعي أن النبي ﷺ كان يريد التراجع عن دعوته في آخر عمره، ولكن أصحابه وأتباعه منعوه من ذلك، ولا يختلف عن قول من يدعي أن مسيلمة الكذاب أتى بمعارضة حقيقية للقرآن، ولكن المسلمين أخفوا ذلك، وحرفوه، ونقلوا إلينا ذلك الكلام الهزيل حتى يشوهوا صورة مسيلمة، ونحو ذلك من الادعاءات التي لا يشك أحد من العقلاء العارفين بالتاريخ بكذبها وبطلانها.

ولا يصح أن يقال: إن العرب أخفوا المعارضة التي كانت لديهم خوفًا من

---

(١) انظر: تثبيت دلائل النبوة، القاضي عبد الجبار (١٢٨).

السيف، فإن قوة دولة الإسلام لم تكن من أول الأمر، وإنما كانت في آخر حياة النبي ﷺ بعد عقدين من التحدي، فلو وجدت المعارضة حقًّا؛ لانتشر خبرها في بلاد فارس والروم، وتلك البلاد لا سلطة للمسلمين عليها.

ثم إن دولة الإسلام ضعفت بعد موت النبي ﷺ فلو أن ثمة معارضة للقرآن؛ لأمكن لكثير من الناس نشرها أو نقلها إلى الدول الأخرى[1].

الاعتراض السابع: أن عجز العرب ليس دليلًا على عجز غيرهم:

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على التسليم بعجز العرب عن معارضة القرآن، ولكن عجز العرب ليس دليلا على عجز غيرهم، فما الذي يمنع أن غيرهم يمكنه معارضة القرآن والمجيء بمثله؟! وما الذي يمنع أن يأتي أحد في آخر الزمان يمكنه أن يأتي بمثل القرآن أو أعلى منه؟![2].

وهذا الاعتراض متناقض مع ما يقتضيه قياس الأولى، وهو دليل عقلي معتبر، فإن عجز الأقوى عن شيء ما يدل بالضرورة العقلية على عجز من هو أضعف منه عنه من باب أولى، فإن عجز الرجل القوي عن حمل صخرة كبيرة، يدل بقياس الأولى على عجز حمل الطفل الضعيف عن حملها.

فكذلك الحال في عجز العرب عن معارضة القرآن، فإن ذلك يدل بقياس الأولى عن عجز من عداهم من الناس؛ لأن العرب هم الأقوى والأولى في معارضة القرآن؛ لكونهم أهل الفصاحة والبلاغة والبيان، وهم مشتغلون بهذا الأمر ومتفاخرون به، فإن تحقق منهم العجز عن معارضة القرآن، فغيرهم سيكون أكثر عجزًا وبعدًا عن أن يأتي بمثل القرآن.

وهذا الأمر ليس خاصًّا بهذه القضية، وإنما هو شامل في كل مجالات الحياة، فإن عجز أهل الاختصاص عن شيء ما متعلق باختصاصهم بعد تحديهم فيه، وتوبيخهم واستنفارهم يدل على أن غيرهم أولى بالعجز منهم، فلو أن رجلًا أتى بأمر في شأن الطب، وتحدى أهل الاختصاص فيه، ووبخهم وقرعهم على

(١) انظر: المرجع السابق (٣٧٣)، وإثبات نبوة النبي، أبو الحسن الزيدي (٥٩).
(٢) انظر في الإشارة إلى هذا الاعتراض: إثبات نبوة النبي ﷺ، أبو الحسن الزيدي (٨٩).

معارضته، وعجز أهل الاختصاص جميعهم عن إثبات خطئه؛ فإن ذلك يدل على أن غيرهم سيكون أولى بالعجز.

أما القول: بأن لا مانع من أن يأتي أقوام في آخر الزمان يمكنهم معارضة القرآن، فهذا القول لا يعدو أن يكون مجرد فرض عقلي لا أساس له من الصحة، فإن العرب في زمن النبي ﷺ كانوا أهل اللغة، وهم يتحدثون بها بالسليقة والطبع، ومن المستبعد في العقل أن يكون من تحصل على اللغة بالتعلم والتدريب أفهم لأسرار اللغة وفصاحتها من صاحب اللغة نفسها الذي طبع عليها، فشأن اللغة مختلف عن شأن المجالات الأخرى؛ لأن الأخذ بها عند أهلها أخذ بالطبع والسليقة، فمن المستبعد أن يكون المتأخر فيها أكمل من المتقدم، وأما المجالات الأخرى كالطب والكتابة والهندسة فإن الأخذ بها عند كل الناس أخذ بالتعلم والتدريب، فمن الممكن أن يكون المتأخر أكمل من المتقدم فيها.

ثم إن الاعتماد على ذلك الفرض العقلي ـ أعني: القول بأنه لا مانع من أن يأتي أقوام في آخر الزمان يمكنهم معارضة القرآن ـ من غير قيد معرفي بيّن يؤدي إلى التشكيك في كل المعارف والعلوم التي يصدق الناس بها، فإنه بناءً عليه يمكن أن يقال: إنه لا مانع من أن يصل الناس إلى مرحلة من العلم يكتشفون فيها أن كل ما كانوا عليه من العلوم باطل! ولا مانع من أن يكشف الإنسان بأن الرجل الذي كان يعتقده أباه لم يكن كذلك!! وهكذا الأمر في كل المعارف الضرورية.

الفصل الثالث

الاعتراض على أصل الأديان وطبيعتها

مدخل

من أوسع الجوانب التي وجه إليها الناقدون للأديان سهامهم النقدية الجانب الذي يتعلق بأصل نشأة الدين وطبيعته وتاريخه وتشريعاته.

فلا تكاد تحصى الاعتراضات التي أقاموها، والشكوك التي أثاروها؛ فتراهم تارة يشككون في أصل نشأة الدين عند الإنسان، وتارة تراهم يعترضون على وظيفته وأثره في المجتمع، وكرة أخرى يدّعون بأن الأديان مخالفة للعقل والعلم، ويتهمون الأديان بأنها أضرت بالحياة الإنسانية وبأخلاق بني آدم، ويصفونها بأنها أثارت العداوات بين المجتمعات الإنسانية وتسببت في إشعال الحروب بينهم، ومرة أخرى يصرخون بأن الدين ظلم الإنسان وقهره واحتقره، وفي كل لحظةٍ وحينٍ لا تفتر ألسنتهم عن نعت الأديان بالتناقض والخرافة وترويج الأساطير.

وهذه الاعتراضات اعتمد عليها أتباع الدين الربوبي في تنفير الناس من الأديان المنزلة، والاستجابة لدعواتهم في الاقتصار على الإيمان بالخالق بدون دين منزل.

واعتمد عليها أتباع التيار الإلحادي أيضًا، وجعلوها بمثابة خطوة رئيسة للتشكيك في وجود الخالق سبحانه، فإن كثيرًا منهم يبدأ أولا بالتشكيك في صحة الأديان وإثارة الاعتراضات عليها، ويحاول إقناع المجادل معه بأنها لا تقوم على أسس عقلية صحيحة ولا منطلقات علمية مستقيمة، ثم ينطلق من ذلك إلى التشكيك في وجود الخالق نفسه.

وقبل أن نلج في غمار الاعتراضات التفصيلية التي أثارها المعترضون على

أصل الأديان وطبيعتها، لا بد من التقدم بذكر الأصول الكلية التي يقوم عليها الإيمان بالأديان، ويرتكز عليها التعبد لله تعالى؛ لأن إظهار هذه الأصول من أقوى ما يكشف حقيقة الأديان، ومن أشد ما يبين الأسس التي ترتكز عليها، ومن أعمق ما يجلي الخطأ الواقع في تصورات الناقدين للأديان.

وبناءً على هذا فإن الحديث في هذا الفصل سيكون منقسما إلى **مبحثين رئيسين**:

الأول: سيكون مخصصًا للحديث عن الأصول الكلية التي يقوم عليها الإيمان بالأديان.

والثاني: سيكون مخصصًا لاستعراض أهم الاعتراضات التي يوردها الناقدون للأديان، وبيان ما فيها من خلل واضطراب.

المبحث الأول

الأصول التي يقوم عليها الإيمان بالأديان

لا بد من التأكيد ابتداءً على أن الإيمان بالأديان تابع للإيمان بوجود الله ومتأخر عنه في المرتبة والحدوث، وللإيمان بثبوت النبوات والوحي؛ فمن لم يكن مؤمنا بوجود الله وخلقه للكون، فلن يكون مؤمنًا بالأديان ولا متبعا لها، فصحة الأديان ولزوم الأخذ بها يجب أن يكون بعد إثبات الوجود الإلٰهي والإيمان بخلقه للكون، ومن لم يكن مؤمنًا بالله فإنه لا فائدة في الحديث معه عن الإيمان بالأديان؛ لكونه لم يحقق المرتبة السابقة على هذه المرتبة، وكل الحجج التي يمكن أن تقام على ضرورة الإيمان بالأديان إنما هي مبنية على الإيمان بوجود الخالق.

ويرتكز الإيمان بالأديان[1] على سبعة أصول رئيسة:

الأصل الأول: أن التعبد لله ضرورة فطرية ونفسية:

ومعنى هذا الأصل: أن التعبد لله والخضوع له أمر ملازم للإيمان بوجود الله وخلقه للكون، فكل من آمن بوجود الله وبأنه الخالق للكون، فإنه يلزمه في ضرورة العقل أن يكون عابدًا له وخاضعًا لجلاله وكماله.

فلا يمكن تأسيس العبادة لله إلا بعد تأسيس الإيمان بوجوده سبحانه وخلقه للكون، فهذا الإيمان هو القاعدة التي يرتكز عليها التعبد الذي يقوم به المؤمنون لخالقهم، وهي الأساس الذي يستند إليه كل ما يتعلق بتصرفات العباد اتجاه

---

(١) المراد بالأديان هنا جملة ما يسمى دينًا، وليس كل ما يسمى دينا، والمراد بها في هذا الفصل عموما دين الإسلام فقط، فنحن المسلمين لسنا معنيين بالدفاع عن الأديان الأخرى؛ لأننا نراها منحرفة، وإنما نحن معنون بالدفاع عن دين الإسلام فقط.

ربهم؛ فثبوته يستلزم ثبوت التعبد لله، وانتفاؤه يستلزم انتفاء التعبد لله، وفقدانه لمستنداته ومسوغاته.

وموجب ذلك: أن خلق الله للكون وتدبيره له يستلزم في ضرورة العقل أن يكون الله الخالق للكون متصفًا بصفات توجب أن يكون مستحقًّا لأن يخضع الناس له، وأن يجتهدوا في التعبد له والسعي في مرضاته وتحقيق محابه واجتناب ما يبغضه.

يقول محمد عبد الله دراز في الكشف عن هذا المعنى: «الفكرة الدينية تعبر عن حاجات النفس الإنسانية في مختلف ملكاتها ومظاهرها، حتى إنه كما صح أن يُعرف الإنسان بأنه حيوان مفكر أو أنه حيوان مدني بطبعه، يسوغ لنا كذلك أن نُعرفه بأنه حيوان متدين بفطرته»[1].

ويدل على صحة تلك الحقيقة أسس عديدة ترجع في مجملها إلى **أساسين اثنين،** هما اللذان يقوم عليهما استحقاق الله العبادة:

الأساس الأول: الاتصاف بالكمال المطلق الذي لا نقص فيه بوجه من الوجوه:

فإن إيمان الإنسان بخلق الله للكون وتدبيره له يستلزم في ضرورة العقل أن يؤمن الإنسان بأن الله لا حدود لقدرته وعظمته وعلمه وحكمته، وأن كماله مطلق لا نهاية له، وقد سبق في الفصل الأول إثبات ذلك.

ويستلزم أنه لا يمكن للعباد أن يحيطوا بكماله المطلق، فإن البشر لم يستطيعوا أن يحيطوا علمًا بالكون وما فيه من تفاصيل، وأدركوا عجزهم عن ذلك، واكتشفوا أنهم مع تطورهم العلمي والتقني لم يستطيعوا أن يصلوا إلا إلى معرفة جزء ضئيل جدًّا من الكون؛ فكيف يستطيعون الوصول إلى معرفة حقيقة خالق الكون ومصدره ومدبره؟! فعجزهم عن البلوغ إلى ذلك أولى وأحرى.

وإيمان الإنسان بكمال الله المطلق يوجب عليه محبته وتعظيمه وإجلاله؛ لكون النفس الإنسانية مفطورة على محبة الكمال والخضوع للجلال، وكلما ازدادت هذه المعاني ازدادت موجبات المحبة والتعظيم، فإن الإنسان السوي في عقله وفطرته يجد من نفسه محبة للكمال وانجذابًا إليه، وكلما ازداد الكمال

---

(١) الدين (٩٨).

ازدادت المحبة والانجذاب؛ فالكمال المطلق يوجب كمال المحبة والانجذاب.

وفي بيان هذا المعنى يقول ابن القيم: «لا ريب أن كمال العبودية تابع لكمال المحبة، وكمال المحبة تابع لكمال المحبوب في نفسه، والله سبحانه له الكمال المطلق التام في كل وجه الذي لا يعتريه توهم نقص أصلًا، ومن هذا شأنه، فإن القلوب لا يكون شيء أحب إليها منه ما دامت فطرها وعقولها سليمة، وإذا كان أحب الأشياء إليها، فلا محالة أن محبته توجب عبوديته وطاعته وتتبع مرضاته واستفراغ الجهد في التعبد له والإنابة إليه. وهذا الباعث أكمل بواعث العبودية وأقواها، حتى لو فرض تجرده عن الأمروالنهي والثواب والعقاب واستفراغ الوسع، واستخلص القلب للمعبود الحق، ومن هذا قول بعض السلف: «إنه ليستخرج حبه من قلبي ما لا يستخرجه قوله»، ومنه قول عمر ـ في صهيب ـ: «لو لم يخف الله لم يعصه»، وقد كان هذا هو الواجب على كل عاقل»[1].

فمن أقر بأن الله هو الخالق للكون، ثم لا يقر بأنه مستحق للعبودية والمحبة والتعظيم، فهو متناقض مع العقل وقوانينه السليمة، ومتنافر مع طبيعة النفس الإنسانية.

الأساس الثاني: الإنعام المطلق:

فإذا كان الله هو الخالق للكون، فهذا يعني أنه المصدر الأول لكل ما يحدث في هذا الكون؛ فهو إذن المنعم الحقيقي، وهو الرازق الأول الذي لا مانع لما أعطى، ولا معطي لما منع، كما قال تعالى: ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجْـَٔرُونَ ۝٥٣﴾ [النحل: ٥٣]، فكل النعم الظاهرة والباطنة، والحسية والمعنوية، والكبيرة والصغيرة، هي من الله وحده، وهو الذي أذن في إعطائها.

والإيمان بهذه المعاني يوجب على الإنسان المحبة لله والخضوع له؛ لأن النفس الإنسانية السوية مجبولة على المحبة لمن أحسن إليها والخضوع له، وكلما ازداد الإنعام ازدادت المحبة والتعظيم؛ فالإنعام المطلق يوجب المحبة المطلقة والانجذاب المطلق، وفي بيان هذا المعنى يقول ابن القيم: «ولما كانت عبادته

(١) مفتاح دار السعادة (٢/٥٠٦).

تعالى تابعة لمحبته وإجلاله، وكانت المحبة نوعين: محبة تنشأ عن الإنعام والإحسان؛فتوجب شكرا وعبودية بحسب كمالها ونُقصانها، ومحبة تنشأ عن جمال المحبوب وكماله؛ فتوجب عبودية وطاعة أكمل من الأولى = كان الباعث على الطاعة والعبودية لا يخرج عن هذين النوعين»[١].

فهذا الأساسان هما اللذان استحق الله بسببهما العبادة، وأوجبا أن يكون الإنسان خاضعا له، بل هما اللذان أوجبا على كل ما في الكون أن يكون خاضعا لله تعالى، كما قال سبحانه: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ وَٱلنُّجُومُ وَٱلْجِبَالُ وَٱلشَّجَرُ وَٱلدَّوَآبُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ ٱلنَّاسِ ۖ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ ٱلْعَذَابُ ۗ وَمَن يُهِنِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِن مُّكْرِمٍ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ ﴿١٨﴾﴾ [الحج: ١٨].

ومن خلال هذين الأساسين يتبين أن وجوب التعبد لله والخضوع له راجع إلى أنه تعالى مستحق للعبادة، وليس راجعًا إلى أن الله محتاج إلى عبادة الإنسان، ولا إلى أنه مفتقر إليها، ولا إلى أن الإنسان متفضل على الله بها، فكل هذه المعاني باطلة زائفة لا علاقة لها بمبدأ التعبد لله، كما قال تعالى على لسان موسى عليه السلام: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰٓ إِن تَكْفُرُوٓا۟ أَنتُمْ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا فَإِنَّ ٱللَّهَ لَغَنِىٌّ حَمِيدٌ ﴿٨﴾﴾ [إبراهيم: ٨]، وكما قال تعالى: ﴿إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لِأَنفُسِكُمْ ۖ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾ [الإسراء: ٧]، وكما قال الله في الحديث القدسي الصحيح: «**يَا عِبَادِي، لَوْ أَنَّ أَوَّلَكُمْ وَآخِرَكُمْ وَإِنْسَكُمْ وَجِنَّكُمْ كَانُوا عَلَى أَتْقَى قَلْبِ رَجُلٍ وَاحِدٍ مِنْكُمْ، مَا زَادَ ذَلِكَ فِي مُلْكِي شَيْئًا، يَا عِبَادِي، لَوْ أَنَّ أَوَّلَكُمْ وَآخِرَكُمْ وَإِنْسَكُمْ وَجِنَّكُمْ كَانُوا عَلَى أَفْجَرِ قَلْبِ رَجُلٍ وَاحِدٍ مَا نَقَصَ ذَلِكَ مِنْ مُلْكِي شَيْئًا**»[٢].

وكل من أقر بوجود الله وإنعامه المطلق، ولم يؤمن بوجوب العبودية له، فهو متناقض مع نفسه ومضطرب في مواقفه؛ فمن الممتنع أن يكون الإنسان مدركا للعظمة الإلٰهية وضخامة الإحسان الإلٰهي، ثم بعد ذلك يكون غير عابد له.

الأصل الثاني: أن التدين ملازم للمجتمعات الإنسانية في كل مراحلها:

وهذا الأصل متفرع عن الأصل السابق، فحين كان الإيمان بوجوب

---

(١) مفتاح دار السعادة (٢/٥٠٨).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، رقم (٢٥٧٧).

التعبد لله هو مقتضى الضرورة الفطرية والنفسية، فإن معنى ذلك أن يكون التدين ملازما للمجتمعات الإنسانية في كل مراحلها.

ومعنى هذا الأصل: أن التعبد مكون أصيل في حياة الإنسان، وجزء جوهري لا ينفصل عن البنية الإنسانية، وأمر فطري ملازم للمجتمعات الإنسانية في كل مراحلها التاريخية، فلم يكن التدين أمرًا طارئا على الحياة الإنسانية أو لاحقا عليها في التاريخ، وإنما هو موجود مع وجودها.

يقول أرنولد توينبي في الكشف عن هذه الحقيقة: «إن جوهر الدين ثابت ثبات جوهر الطبيعة البشرية ذاتها؛ فالدين في الحقيقة صفة ذاتية مميزة للطبيعة البشرية»[1]، وفي تأكيد هذا المعنى يقول مارسيل روبي: «منذ أقدم العصور وجدت لدى البشر قناعات راسخة بوجود الإله، وهذه المعرفة مغروسة في جيناتنا»[2].

ويؤكد معجم لاروس للقرن العشرين هذه الحقيقة قائلًا: «إن الغريزة الدينية مشتركة بين كل الأجناس البشرية، حتى أشدها همجية. وأقربها إلى الحياة الحيوانية... وإن الاهتمام بالمعنى الإلٰهي وبما فوق الطبيعة هو إحدى النزعات العالمية الخالدة للإنسانية»[3].

ويعبر المفكر الإسلامي مالك ابن نُبَيّ عن هذا المعنى بعبارة بليغة قائلًا عن الدين إنه: «ظاهرة كونية تحكم فكر الإنسان وحضارته، كما تحكم الجاذبية المادة وتتحكم في تطورها»[4].

ويسأل الفيلسوف الشهير أجوست سباتييه في كتابه «فلسفة الأديان» نفسه؛ فيقول: «لماذا أنا متدين؟ إني لم أحرك شفتي بهذا السؤال مرة إلا وأراني مسوقًا للإجابة عليه بهذا الجواب، وهو: أنامتدين؛ لأني لا أستطيع خلاف ذلك؛ لأن التدين لازم معنويمن لوازم ذاتي»، يقولون لي: «ذلك أثر من آثار الوراثة أوالتربية أو المزاج»؛ فأقول لهم: «قد اعترضت على نفسي كثيرًا بهذا الاعتراض نفسه،

(١) تاريخ الإنسانية (١/ ١٩).
(٢) تاريخ التفكر بالإلٰه (٧).
(٣) الدين، محمد عبد الله دراز (٨٢).
(٤) الظاهرة القرآنية (٢٨).

ولكني وجدته يقهقر المسألة ولا يحلها، وأن ضرورة التدين التي أشاهدها في حياتي الشخصية أشاهدها بأكثر قوة في الحياة الاجتماعية البشرية، فهي ليست أقل تشبثا مني بأهداب الدين»»[1].

وهذا الاعتقاد هو المتوافق مع الطبيعة الإنسانية؛ فإن الإنسان في طبيعته كائن متسائل ومستفهم، وباحث عن الحقيقة والحكمة، فالشعور بالسببية، والتطلع إلى البحث عن الغاية أمور متجذرة في النفس الإنسانية، لا تنفك عنها أبدًا، وهذه الطبيعة تثير في نفس الإنسان أسئلة عميقة عن الوجود وطبيعته والغاية منه، وقد عبر بارتيلمي سانت هيلير عن هذا المعنى فقال: «هذا اللغز العظيم الذي يستحث عقولنا: ما العالم؟ وما الإنسان؟ من أين جاء؟ من صنعهما؟ ما هدفهما؟ كيف بدأا؟ كيف ينتهيان؟ ما الحياة؟ ما الموت؟ ما القانون الذي يجب أن يقود عقولنا في أثناء عبورنا في هذه الدنيا؟ أي مستقبل ينتظرنا بعد هذه الحياة العابرة؟ وما علاقتنا بهذا الخلود؟ هذه الأسئلة لا توجد أمة ولا شعب ولا مجتمع إلا وضع لها حلولًا جيدة أو رديئة، مقبولة أو سخيفة، ثابتة أو متحولة»[2].

ويقول شاشاوان: «مهما يكن تقدمنا العجيب في العصر الحاضر علميا وصناعيًّا واقتصاديًّا واجتماعيًّا، ومهما يكن اندفاعنا في هذه الحركة العظيمة للحياة العملية، وللجهاد والتنافس في سبيل معيشتنا ومعيشة ذوينا؛ فإن عقلنا في أوقات السكون والهدوء ـ عظامًا كنا أو متواضعين، خيارًا كنا أو أشرارًا ـ يعود إلى التأمل في هذه المسائل الأزلية: لِمَ؟ وكيف كان وجودنا؟ ووجود هذا العالم؟ وإلى التفكير في العلل الأولى أو الثانية، وفي حقوقنا وواجباتنا»[3].

وطبيعة هذه الأسئلة الوجودية وتجذر دوافعها في النفس الإنسانية تحدث في داخل الإنسان أنواعا من المشاعر العميقة: تحدث في داخله التعظيم لخالق هذا الكون الفسيح ومدبره، وتحدث الحب له؛ لكماله وإنعامه، وتحدث الخوف منه ومن الابتعاد عنه؛ لجلالته وعظمته، وتحدث في داخله التعلق به بالرجاء

---

(١) الإسلام في عصر العلم، محمد فريد وجدي (٢٢٢)، وانظر مقالات أخرى في تأكيد ملازمة الدين للإنسان: بحوث في مقارنة الأديان، أحمد السايح (٣٣).

(٢) الدين، محمد دراز (٨٣).

(٣) المرجع السابق (٨٣).

والأمل؛ لكمال قدرته وعلمه، وهذه المشاعر كلها مجتمعة تدفع بالإنسان إلى التعلق بالله، والتعبد له في كل الأحوال.

وقد تفسد دوافع تلك الأسئلة أو تضعف؛ فينحرف الإنسان عن العبودية لله إلى التعلق بآلهة أخرى في الكون، ولكن ذلك الانحراف في الجملة لا يخرجه عن دائرة التعبد، ولا عن الإقرار بالخالق للكون.

وهذا يدل على أن التدين في حياة المجتمعات الإنسانية إنما هو استجابة للضرورات العقلية والدوافع الداخلية (الفطرية) التي يجدها الإنسان في نفسه.

ويدل أيضًا على أن التدين ملازم للحياة الإنسانية منذ أول نشأتها.

وتدل أيضًا على أن حصول التدين عند الإنسان لم يكن نتيجة دافع واحد فقط، وإنما هو نتيجة دوافع متعددة، كامنة في داخل الكيان الإنساني، تمثل جزءًا جوهريًّا من بنيته الأساسية.

يقول ابن تيمية في الإشارة إلى هذا المعنى: «معلوم أن السؤال والحب والذل والخوف والرجاء والتعظيم والاعتراف بالحاجة والافتقار ونحو ذلك، مشروط بالشُّعور بالمسؤول المحبوب المرجو المخوف المعبود المعظم، الذي تعترف النفوس بالحاجة إليه والافتقار، الذي تواضع كل شيء لعظمته، واستسلم كل شيء لقدرته، وذَلَّ كل شيء لعزته، فإذا كانت هذه الأمور مما تحتاج النفوس إليها، ولا بدَّ لها منها، بل هي ضرورية فيها، كان شرطها ولازمها، وهو الاعتراف بالصانع، والإقرار به أولى أن يكون ضروريًّا في النفوس»[(١)].

بل يذهب ابن تيمية إلى أن إيمان النفس الإنسانية بالله أعظم وأعمق من إيمانها بالأمور الضرورية البدهية؛ حيث يقول: «أصل العلم الإلٰهي فطري ضروري، وإنه أشد رسوخا في النفوس من مبدأ العلم الرياضي؛ كقولنا: «إن الواحد نصف الاثنين»، ومبدأ العلم الطبيعي؛ كقولنا: «إن الجسم لا يكون في مكانين»[(٢)].

ومع قوة دلالة الضرورة الفطرية على أن التدين ملازم للحياة الإنسانية فإن النصوص الشرعية جاءت بتأكيد هذه الملازمة وتعزيزها؛ فقد دلت النصوص على

(١) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ١٣٦).
(٢) مجموع الفتاوى (٢/ ١٥).

أن الله فطر الناس على الإيمان به وعلى توحيده؛ كما قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ۝٣٠﴾ [الروم: ٣٠].

ودلت النصوص أيضًا على أنْ الله أرسل الرسل للناس من أول نزولهم إلى الأرض؛ فقد أخبر الله تعالى آدم ـ وهو أبو البشر كلهم ـ بأنه سينزل إليهم ما يبين لهم الحق؛ كما قال تعالى: ﴿قَالَ ٱهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَاىَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ ۝١٢٣﴾ [طه: ١٢٣]، وأخبر سبحانه بأنه بعث في كل أمة رسولا؛ كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦]، وكما قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ ۝٢٤﴾ [فاطر: ٢٤].

ولم يقتصر الأمر في الدلالة على ملازمة التدين للإنسان على الدلالة الفطرية العقلية والدلالة الشرعية، بل تضافرت معها الدلالة التاريخية أيضًا، ومع أن هذه الدلالة ليست موثوقة بالدرجة الكافية، إلا أنها تصلح للاستئناس وإلزام المخالف المعتمد على نوعها؛ فقد توصل عدد من الدارسين إلى أن هناك شواهد تاريخية وأثرية من الأحافير وغيرها تدل على أن التدين ملازم لكل المجتمعات الإنسانية، وفي بيان هذا يقول المؤرخ بلوتارك: «من الممكن أن نجد مدنا بلا أسوار، ولا ملوك، ولا ثروة، ولا آداب، ولا مسارح، ولكن لم يَرَ إنسانٌ قط مدينة بلا معبد، ولا يمارس أهلها عبادة»[1].

ويقول برجستون: «قد نرى في السابق أو في الحاضر مجتمعات إنسانية لا حظ لها من علم أو فن أو فلسفة، ولكننا لا نعرف قط مجتمعا لا دين له»[2].

الأصل الثالث: أن الأصل في الديانة الإنسانية التوحيد للخالق:

إذا كان التدين ملازمًا للحياة الإنسانية، فإن الأصل في ذلك التدين هو التوحيد لله تعالى، ومعنى ذلك: أن البشرية في أول أمرها لم تكن تعرف تعدد الآلهة ولم تكن تتعبد إلا لإله واحد، وهو الله الخالق الرازق المدبر، والشرك

---

(١) دراسات في الأديان الوثنية القديمة، أحمد عجيبة (٥٤).
(٢) منبعا الأخلاق والدين (١٢٣).

طارئ عليها وحادث بعد أن لم يكن؛ فآدم وأبناؤه ومن جاء بعدهم كانوا على التوحيد، ولم يقع الشرك في الناس حتى زمن نوح عليه السلام[(١)].

والأصل المعتمد في علمنا بطبيعة الدين عند الأمم الأولى للإنسان يرجع إلى الخبر الصادق المعتمد على الوحي؛ لأن تلك الأمم لم يبق من آثارها شيء، وتعد قبل التاريخ الإنساني المعروف، فلا طريق مأمونا للعلم بحالهم إلا الخبر الإلهي.

وفي نصوص القرآن والسُّنَّة دلالات عديدة تدل على أن الأصل في ديانة الإنسان التوحيد وأن الشرك طارئ عليها، ومن ذلك: إخبار النصوص عن توحيد آدم، وأنه تاب إلى الله وأناب وأعلن العبودية له؛ كما في قوله تعالى: ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ۝٣٧﴾ [البقرة: ٣٧]، ﴿ثُمَّ ٱجْتَبَٰهُ رَبُّهُۥ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ ۝١٢٢﴾ [طه: ١٢٢].

وأخبرنا الله في القرآن أن الناس كانوا على دين واحد ثم اختلفوا؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱلنَّاسُ إِلَّآ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَٱخْتَلَفُوا۟ۚ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَقُضِىَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ۝١٩﴾ [يونس: ١٩]، وأخبرنا في الحديث القدسي أنهم كانوا على التوحيد، ثم انحرفوا عنه، فعن عياض بن حمار المجاشعي أن النبي ﷺ قال: «**قَالَ اللهُ تَعَالَى: «إِنِّي خَلَقْتُ عِبَادِي حُنَفَاءَ كُلَّهُمْ، وَإِنَّهُمْ أَتَتْهُمُ الشَّيَاطِينُ فَاجْتَالَتْهُمْ عَنْ دِينِهِمْ، وَحَرَّمَتْ عَلَيْهِمْ مَا أَحْلَلْتُ لَهُمْ، وَأَمَرَتْهُمْ أَنْ يُشْرِكُوا بِي مَا لَمْ أُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا**»»[(٢)].

ويقول ابن عباس: «كَانَ بَيْنَ نُوحٍ وَآدَمَ عَشَرَةُ قُرُونٍ كُلُّهُمْ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْحَقِّ، فَاخْتَلَفُوا فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ»[(٣)].

ومع دلالة النصوص الشرعية على إثبات تلك الحقيقة، فإن عددا من الدراسات التاريخية للحضارات القديمة توصلت إلى النتيجة نفسها، وهي تصلح للاستئناس وتأكيد الدلالات الشرعية لا للاعتماد عليها مستقلة، ومن أشهر علماء الأديان الذين ذهبوا إلى أن الأصل في ديانة الإنسان التوحيد: عالم

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٢٨/٦٠٣).

(٢) أخرجه مسلم، رقم (٧٣٠٩).

(٣) أخرجه الحاكم في المستدرك (٢/٥٤٦).

الأديان المشهور لانج؛ فإنه ذهب إلى أن الإنسانية بدأت بالتوحيد، ثم طرأ الشرك عليها، وقد اعتمد على دراسات عدد من الباحثين قاموا بها على بعض المجتمعات البدائية، واستند إلى الأسس العقلية الفكرية كمبدأ السببية وغيره[١].

وفي تأكيد أن التوحيد أصل الدين الإنساني يقول ماكس موللر ـ في كتابه أصل الدين وارتقاؤه ـ: «إن هذه الآلهة المجسمة ليست إلا تمثيلا طرأ على الإنسان بعد تلك الفكرة الطبيعية، وبناءً على هذا فقد ركع آباؤنا وسجدوا أمام الله الحق، حتى قبل أن يجسروا على الإشارة إليه باسم»[٢]، وذكر «أن الناس كانوا في أقدم عهودهم على التوحيد الخالص، وأن الوثنية عرضت عليهم بفعل رؤسائهم الدينيين»[٣].

ويدل على صحة ذلك: أن طائفة الصابئة المندائيين يؤمنون بالتوحيد، وتصرح كتبهم المقدسة بالتوحيد لله تعالى في عبادته وخلقه، وقد أكد عدد من أبناء هذه الطائفة الباحثين بناء على ما عندهم من وثائق أن ديانتهم من أقدم الديانات الإنسانية المعروفة، إن لم تكن أقدمها، وينسبون كتابهم إلى آدم عليه السلام[٤] وذكروا أن دين الصابئة المندائيين مما هو مدون في كتبهم يتلخص في أنهم يؤمنون بتوحيد الله واليوم الآخر، وبالحساب والعقاب والجنة والنار[٥].

وقد افتُتِحَ كتابهم المقدس بالتوحيد، فجاء في أوله «بأسماء الحي العظيم، مسبح ربي بقلب نقي،هو الحي العظيم، البصير القدير العليم، العزيز الحكيم، هو الأزلي القديم، الغريب عن أكوان النور، الغني عن أكوان النور، هو القول والسمع والبصر، الشفاء والظفر، والقوة والثبات، هو الحي العظيم مسرة القلب، وغفران الخطايا... مسبح أنت، مبارك، ممجد، معظم، موقر، قيوم، العظيم السامي... خالد فوق كلَ الأكوان، لا موت يدنو منه ولا بطلان، وأمامه

---

(١) انظر: الاجتماع الديني، الخشاب (١٣٧)، والدين، محمد عبد الله دراز (١٠٤ ـ ١٠٥)، وانظر أقوالا أخرى لعلماء الأديان في تقرير هذا المعنى: العودة إلى الإيمان، هيثم طلعت (١٣٨).

(٢) المستقبل للإسلام، محمد فريد وجدي (٥).

(٣) تفصيل آيات القرآن الحكيم، جول لابوم، مقدمة المترجم (٧).

(٤) انظر: المقدمة التي كتبها نعيم بدوي وعضبان رومي ـ وهما من الصابئة ـ لكتاب «الصابئة المندائيون»، الليدي دراوور(٢٠)، وانظر: الصابئون حرانيين ومندائيين، رشدي عليان (١٨، ٦٦، ٧٤)، وتاريخ الصائبة المندائية، محمد عمر حمادة (٤١ ـ ٤٤).

(٥) انظر: المرجع السابق (٢١).

الملائكة ماثلون، بأضويتهم يتألقون، ساجدين خاشعين، شاكرين مسبحين. . . الأول منذ الأزل. خالق كل شيء. . . هو الملك منذ الأزل، ثابت عرشه، عظيم ملكوته، لا أب له ولا ولد، ولا يشاركه ملكه أحد، مبارك هو في كل زمان، ومسبح هو في كل زمان، موجود منذ القدم، باق إلى الأبد، قال للملائكة: «كوني»؛ فكانت، بقوله ملائكة النور كانت»[1].

وليس المقصود من نقل هذا النص التأييد لكل ما فيه، وإنما المقصود الاستدلال على أن توحيد الله في عبادته وخلقه للكون كان معروفا عند ديانة من أقدم الديانات المعروفة في التاريخ الإنساني.

ونحن نقر أن كثيرًا من الدراسات الأنثربويولوجية أثبتت أن عددا من الحضارات الإنسانية المشهورة كانت مشركة تعتقد بتعدد الآلهة وتنوعها، كالحضارة الآشورية والبابلية والمصرية والهندية وغيرها[2].

ولكن هذه النتيجة لا تقدح في النصوص الإسلامية ولا تشكل عليها؛ لأن الله تعالى أخبرنا بأن أكثر الأمم كانت على الشرك؛ كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلُ ۚ كَانَ أَكْثَرُهُم مُّشْرِكِينَ ﴿٤٢﴾﴾ [الروم: ٤٢]، وأخبرنا النبي ﷺ بأن عددًا من الأنبياء لم يجدوا من أقوامهم استجابة كبيرة في دعوتهم؛ حيث يقول: «**عُرِضَتْ عَلَيَّ الأُمَمُ فَجَعَلَ النَّبِيُّ وَالنَّبِيَّانِ يَمُرُّونَ مَعَهُمُ الرَّهْطُ وَالنَّبِيُّ لَيْسَ مَعَهُ أَحَدٌ**»[3].

فما ثبت في تلك الدراسات ـ من كثرة الشرك في الحضارات السابقة وقلة التوحيد ـ مؤيد لأخبار الإسلام، وليس معارضا لها.

ثم إن البحث ليس في تحديد حجم الشرك والتوحيد، وإنما في تحديد أولية أحدهما على الآخر، وثبوت كون الشرك أكثر ليس دليلا على أنه كان الأول ظهورًا.

---

(١) كنزا ربا (الكنز العظيم)، الكتاب المقدس عند الصابئة المندائيين (١)، وانظر نصوصا أخرى فيها التصريح بالتوحيد: الصابئة المندائيون، الليدى دراوور (٣٤٥، ٣٤٧)، والصائبة حرانيين ومندائيين، رشدي عليان (١٠٠).

(٢) انظر: عظمة بابل، هاري ساكز (٣٧٧)، ومقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، طه باقر (٢٢٧)، والحضارة المصرية القديمة، غوستاف لوبون (٤٦، ٤٧).

(٣) أخرجه البخاري، رقم (٥٧٠٥)، وغيره.

الأصل الرابع: أن التدين مطلب إنساني لا يمكن الاستغناء عنه:

وهذا الأصل نتيجة طبعية للأصول السابقة، فإذا كان التدين مقتضى ضروريًا من مقتضيات العقل والنفس، وكان لأجل ذلك ملازمًا للحياة الإنسانية على مر عصورها، فإن ذلك يدل بالضرورة على أن الإنسانية لا يمكن أن تستغني عن الدين في حياتها، وأن الدين مطلب جوهري من مطالب العيش.

فالإنسانية دائمًا في حاجة إلى التدين، وهي في كل أحوالها مفتقرة إليه؛ فالدين غذاء الروح، وبلسم الحياة، ومسكن النفس، ومصدر الطمأنينة، ومنبع الراحة والسكينة، فحاجة الإنسانية إليه فوق كل حاجة، وفاقتها إليه تعلو كل فاقة.

لا جرم أن حاجة الإنسان إلى الدين ليست حاجة ثانوية هامشية، إنها حاجة رئيسة أصيلة، تتصل بجوهر الإنسان، وتتداخل مع كيانه وروحه، وتتوغل في أغوار أعماقه.

وضرورة التدين ليست مقتصرة على الفرد الإنساني فقط، وإنما هي شاملة للفرد والمجتمع معًا؛ فكما أن الفرد الإنساني يعد التدين مطلبًا جوهريًا لحياته، فكذلك المجتمعات الإنسانية لا يصلح حالها، ولا يستقر وضعها ولا تتعمق فيها المعاني الإنسانية وتشيع في جنباتها المشاعر الروحية بين أفرادها إلا بالدين.

وما أجمل ما ذكره الأستاذ عباس محمود العقاد في وصف الحاجة إلى الدين؛ حيث يقول: «إن تجارب التاريخ تقرر لنا أصالة الدين في جميع حركات التاريخ الكبرى، ولا تسمح لأحد أن يزعم أن العقيدة الدينية شيء تستطيع الجماعة أن تلغيه، ويستطيع الفرد أن يستغني عنه، في علاقته بتلك الجماعة، أو فيما بينه وبين سريرته المطوية من حوله، ولو كانوا من أقرب الناس إليه.

ويقرر لنا التاريخ أنه لم يكن قط لعامل من عوامل الحركات الإنسانية أثر أقوى وأعظم من عامل الدين، وكل ما عداه من العوامل الأخرى في حركات الأمم، فإنها تتفاوت فيه القوة بمقدار ما بينه وبين العقيدة الدينية من المشابهة في التمكن من أصالة الشعور وبواطن السريرة.

هذه القوة لا تضارعها قوة العصبية، ولا قوة الوطنية، ولا قوة العرف، ولا قوة الأخلاق، ولا قوة الشرائع والقوانين؛ إذ كانت هذه القوة إنما ترتبط بالعلاقة

بين المرء ووطنه، أو العلاقة بينه وبين مجتمعه، أو العلاقة بينه وبين نوعه، على تعدد الأوطان والأقوام.

أما الدين فمرجعه إلى العلاقة بين المرء وبين الوجود بأسره، وميدانه يتسع لكل ما في الوجود من ظاهر وباطن، ومن علانية وسر، ومن ماض أو مصير إلى غير نهاية، بين آزال لا تحصى في القدم، وآباد لا تحصى فيما ينكشف عنه عالم الغيوب. وهذا على الأقل هو ميدان العقيدة الدينية في مثلها الأعلى، وغاياتها القصوى، وإن لم تستوعبها ضمائر المتدينين في جميع العصور.

ومن أدلة الواقع على أصالة الدين: أنك تلمس هذه الأصالة عند المقابلة بين الجماعة المتدينة، والجماعة التي لا دين لها، أو لا تعتصم من الدين بركن مكين.

وكذلك تلمس هذه الأصالة عند المقابلة بين فرد يؤمن بعقيدة من العقائد الشاملة، وفرد معطل الضمير، مضطرب الشعور، يمضى في الحياة بغير محور يلوذ به، وبغير رجاء يسمو إليه.

لهذا. . الفارق بين الجماعتين، وبين الفردين، كالفارق بين شجرة راسخة في منبتها وشجرة مجتثة من أصولها! وقل أن ترى إنسانا معطل الضمير على شيء من القوة والعظمة، إلا أمكنك أن تتخيله أقوى من ذلك وأعظم، إذا حلت العقيدة في وجدانه محل التعطل والحيرة»[1].

والأدلة التي يمكن من خلالها إثبات صحة كون الدين مطلبا إنسانيا ملحا كثيرة متضافرة، ومن أهمها:

الدليل الأول: تقديم الإجابة الكافية عن الأسئلة الأولية الوجودية:

فالإنسان ليس كغيره من أنواع الحيوان؛ فهو كائن متسائل مستفهم باحث عن الحكمة والغاية، ومتأمل في الكون والوجود، وتحكم حياته أصناف من الروابط والعلاقات، تؤطرها حزم من المبادئ والقيم والأخلاق.

ولأجل هذا كانت حياته محاطة بأسئلة عميقة عن الوجود والغايات والحِكم، وليس من مصدر يمكن أن يجيب عن هذه الأسئلة بطريقة شاملة وشافية

(١) حقائق الإسلام وأباطيل خصومه (١٣).

مثل الدين، ومن تلك الأسئلة: من أين أتى الوجود؟ وما الحكمة من وجوده؟ وما الغاية التي ينتهي إليها؟ ومن أين أتت الحياة في الوجود؟ ولماذا انقسمت الموجودات إلى أحياء وجماعات عاقلة وغير عاقلة؟ وما الحكمة من وجود الإنسان العاقل؟ ولماذا يجب عليه أن يلتزم الخير ويبتعد عن الشر؟ وما ضابط الخير وضابط الشر؟ وما المعاني التي نعتمد عليها في تحديد المبادئ الأخلاقية؟ وغيرها من الأسئلة الوجودية العميقة.

ولا يمكن للإنسان أن يخفي هذه الأسئلة من حياته، ولا يمكنه أن يقلل من أهيمتها وأثرها في معاشه، فليس له حلّ إلا أن يقدم لها جوابًا واضحًا بيِّنًا، وإلا أضحت حياته مضطربة تعيسة فاقدة للمعنى.

ولا بد من التأكيد مرة أخرى على أن هذا الحكم إنما هو على جملة الحياة وطبيعتها وليس حكما على كل فرد فرد من الناس، فلا شك أن بعض المؤمنين يعاني من اضطراب في حياته وقلق، ولكن الحديث ليس عن هذا الجانب وإنما عن جملة الحال والأمر الغالب وليس عن الأفراد.

وقد أقر عدد كبير من العلماء الملاحدة وغيرهم بأن هذه الأسئلة لا يمكن للعلم أن يجيب عليها، ولا يستطيع الإنسان أن يقدم لها جوابا من خلال البحث في المعمل[(١)]

ومع أن جملة الأديان تقر أهمية الأسئلة المتعلقة بالحياة والمعنى، وتسعى إلى تقديم أجوبة عنها، فإن الدين الصحيح هو المصدر الوحيد الذي يقدم جوابًا شاملًا وكافيًا على تلك الأسئلة، يشبع فيها نهم الإنسان وتفكره فيها.

الدليل الثاني: ضبط السلوك الإنساني:

من أقوى ما يميز الحياة الإنسانية عن سائر أنواع الحيوان أنها منضبطة بسلوك محدد وقانون شامل، والدين من أقوى العوامل التي تساعد على ضبط السلوك الإنساني على المستوى الشخصي وعلى مستوى التعامل مع الآخرين.

أما على المستوى الشخصي؛ فإن الدين يساعد بشكل كبير جدًّا، وبصورة فاعلة على إحداث الاستقرار النفسي والروحي في الحياة الإنسانية، ويجعل

---

(١) انظر: الفصل الثاني من الباب الثاني، عند الحديث عن نقد النزعة العلموية.

الإنسان يشعر بالأمن النفسي الداخلي، ويعبر ابن القيم عن هذا المعنى بكلام لطيف رقيق؛ فيقول: «لا حياة له ـ قلب الإنسان ـ ولا فلاح ولا نعيم ولا سرور إلا برضاه ـ الله ـ وقربه والأنس به؛ فبه يطمئن، وإليه يسكن، وإليه يأوي، وبه يفرح، وعليه يتوكل، وبه يثق، وإياه يرجو، وله يخاف، فذكره: قوته وغذاؤه، ومحبته والشوق إليه: حياته ونعيمه ولذته وسروره، والالتفات إلى غيره والتعلق بسواه داؤه، والرجوع إليه دواؤه، فإذا حصل له ربه سكن إليه، واطمأن به، وزال ذلك الاضطراب والقلق، وانسدت تلك الفاقة؛ فإن في القلب فاقة لا يسدها شيء سوى الله تعالى أبدًا، وفيه شَعَثٌلا يلمه غير الإقبال عليه، وفيه مرض لا يشفيه غير الإخلاص له وعبادته وحده»(١).

وقد تكاثرت الدراسات العلمية الحديثة حول علاقة التدين بالصحة النفسية للإنسان وشعوره بالأمن الروحي، وتضافرت نتائجها على تأكيد أن للدين أثرًا عميق التأثير في تحسين الصحة النفسية للإنسان، وفي تحقيق الأمن الروحي له، وكذلك ظهرت دراسات كثيرة حول أثر القيام بالشعائر التعبدية، كالصلاة والصيام والذكر وغيرها، وخرجت بنتائج تؤكد الأثر الإيجابي العالي لممارسة تلك الشعائر في تخليص الإنسان من الاضطرابات النفسية، كالقلق والعزلة والاضطراب النفسي والوسواس وغيرها(٢).

وأما على مستوى التعامل مع الآخرين؛ فإن الدين من أقوى العوامل التي تؤسس للوازع الداخلي، ذلكم الوازع الذي يعد بمثابة المراقب الدائم لتصرفات الإنسان وأعماله، سواء كان في مشهد من الناس والقانون أو لم يكن؛ فالإنسان الملتزم بالدين بصدق وإخلاص يعمل بالآداب والأخلاق؛ فلا يسرق ولا يغش ولا يخدع ولا يراوغ ولا يخون ولا يكذب، ويساعد الآخرين ويحسن إليهم ويعينهم بدافع داخلي من نفسه وليس خوفا من القانون أو خشية من الناس أو هروبا من العقوبة الدنيوية ولا لأجل مصالح مادية عاجلة، فالأصل في الإيمان

(١) إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان (١/ ٧١).

(٢) انظر: العلاقة بين مستوى التدين والقلق العام، صالح إبراهيم الصنيع، مجلة جامعة الملك سعود، العدد (١٤) (ص٢٠٧ ـ ٢٣٤)، والتدين والصحة النفسية، مصطفى كويلو، مجلة حراء، العدد (١٤) (ص٢٤ ـ ٢٩)، والكل مبتلى ولكن، نظرات في الحالة الإلحادية من الناحية النفسية، أبو حب الله، مجلة براهين (١/ ٤٦).

بالعقيدة الإسلامية أن الإنسان لا يساق إلى العمل سوق القطعان، ولا يدفعه إليه قهر حكومي ولا ضغط قانوني، ولا رقابة بشرية، وإنما يندفع إلى العمل بحافز من داخله وباعث من ذاته، ونتيجة إيمانه بالمراقبة الإلٰهية والجزاء الأخروي[١].

وهذا البُعد له أثر كبير وعميق على تصرفات الإنسان مع الآخرين؛ فالمتدين بصدق لا يخون زوجته وشريكة حياته فيرتبط بغيرها، سواء علمت بذلك أو لم تعلم، والخادم لا يخون سيده، سواء علم بذلك أو لم يعلم، والعامل في الشركة لا يفرط في عمله وأمانته سواء علم بذلك مديره أو لم يعلم.

وقد أقر بهذا الأثر وأهميته عدد من المعادين للأديان والمحاربين لها؛ يقول فولتير ـ وهو من أشهر وأعتى من دعا إلى الثورة على الأديان ـ: «لو لم يكن الله موجودًا لوجب اختراعه»، ويقول: «يجب أن نؤمن بالله حتى تكون زوجتي أكثر وقارًا لي وخادمي أقل لصوصية»[٢]، ويعبر دوستويسكي عن هذا المعنى بعبارة صريحة؛ فيقول: «إذا لم يكن الله موجودًا فكل شيء مباح»[٣]، ويقول جون لوك ـ وهو من أشهر المؤسسين للفكر الليبرالي في الغرب ـ: «لا يجوز أبدًا التسامح مع من ينكرون وجود الله؛ ذلك أن الوعد والمواثيق والأقسام التي هي روابط المجتمع الإنساني لا حرمة لها ولا اعتبار عند الملحد؛ ذلك أن استبعاد الله حتى لو كان بالفكر يحلّ كل شيء»[٤]، وهناك مقالات عديدة تؤكد على أن عدم الإيمان بالله يؤدي إلى انتهاك القوانين الأخلاقية وذوبانها في المجتمع[٥].

فإن قيل: «ولكننا نرى شعوبا كثيرة منتسبة إلى الأديان وفيها فساد كبير في أخلاقها وتعاملاتها»؛ قيل: «نحن لا ننكر ذلك؛ لأننا لا نتحدث عن الواقع، وإنما عن الأصول والمنطلقات القابلة لتغيير أخلاق الشعوب والاتقاء بها، فلا

---

(١) انظر في اهتمام الشريعة بالوازع الذاتي: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، محمد الطاهر بن عاشور (١٣٥ ـ ١٤٩)، والعدالة الاجتماعية، سيد قطب (٦٤ ـ ٧٠)، وحرية الرأي في الإسلام، محمد عبد الفتاح الخطيب (٧١ ـ ٧٧).

(٢) انظر في هذه المقالات: قصة الصراع بين الدين والفلسفة، توفيق الطويل (٢٠٢)، وتاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم (١٨٩)، والموجز في تاريخ الفلسفة، لجنة من الأساتذة السوفيات (١٩٨).

(٣) دواعي الإيمان في عصرنا، الأب جيوفاني مارتنتي (٢/٣٣٦).

(٤) رسالة في التسامح (١١٤).

(٥) انظر: الفصل الأول من الباب الثالث، عند الحديث عن دليل القيم والمبادئ.

شك أن أخلاق كثير من المسلمين مثلا تعاني من تدن كبير، ولكن ذلك ليس راجعًا إلى أن دين الإسلام لا أثر له في الارتقاء بالأخلاق، وإنما لأن كثيرًا من المسلمين لم يلتزموا بتعاليم الإسلام؛ نتيجة لمحاربة الدعاة، والتسلط عليهم وحبسهم والتضييق عليهم، ودعم وسائل الفساد وفرضها بالقوة».

الدليل الثالث: فتح آفاق الآمال الجميلة:

فالحياة الإنسانية لا تسلم من الكدر، ولا بد فيها من وقوع المنغصات والآلام والكرب والضيق؛ فيحتاج الإنسان إلى من يسليه في هذه الحياة، ويواسيه، ويخفف عنه تلك المصائب والمكدرات، ولا يقدم له التسلية والموالاة شيء مثل الدين أبدًا، فوعود الدين وجزاءاته من أقوى ما يفتح للإنسان آفاق الأمل في الحياة ويضفي عليها المعاني المضيئة للمستقبل البعيد والقريب.

وتتلخص أهم الآمال التي يفتح الدين آفاقها للإنسان في أربعة أمور رئيسة:

الأمر الأول: اللقاء بالله والأنس به والاستزادة من التعرف عليه:

مع إيمان الإنسان بأن الله هو الخالق للكون، وأنه الذي أنشأه من العدم وأنه المدبر له، والمصرف لأحداثه، وأن عظمته لا حدود لها، وكماله لا يمكن البلوغ إليه، وجلاله تستحيل الإحاطة به، وإيمانه بأن الله هو مصدر كل نعمة وأساس كل خير في الدنيا، فإنه لا محالة سيشتاق إلى رؤية هذا الخالق الجليل والأنس به، وستكون أجمل لحظات حياته حين ينظر إلى خالقه، ويتحدث معه، ويسمع كلامه، ويزداد من المعرفة به، ولهذا كان أعظم نعيم أهل الجنة النظر إلى وجه الله الكريم، واللقاء به، ففي الحديث: **«فَوَاللهِ مَا أَعْطَاهُمْ شيئًا أَحَبَّ إِلَيْهِمْ مِنَ النَّظَرِ إِلَيْهِ»**[1].

وإيمان العبد بذلك يجعله في شوق دائم إلى لقاء الله، وتطلع مستمر إلى رؤيته وسماع كلامه وحديثه، وتيقنه بحصول ذلك له يحصّل في نفسه انشراحًا واسعًا وفرحًا عارمًا؛ ولأجل هذا عزى الله المؤمنين؛ فقال: ﴿مَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ ٱللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ ٱللَّهِ لَأَتٍۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ۝٥﴾ [العنكبوت: ٥]، قال القشيري معلقًا: «لما علم سبحانه شدة شوق أوليائه إلى لقائه، وأن قلوبهم لا تهدأ دون

(١) أخرجه مسلم، رقم (١٨١).

لقائه ضرب لهم أجلًا موعدًا للقائه تسكن نفوسهم»[1].

وكان من دعاء النبي ﷺ: «وأسألك لذة النظر إلى وجهك الكريم، والشوق إلى لقائك»[2]، وجاء في بعض الآثار: «طال شوق الأبرار إلى لقائي وأنا إلى لقائهم أشد شوقًا»[3].

فلو لم يكن من الآمال التي يحصل الإنسان من إيمانه بالإسلام إلا هذا الأمل لكفى به، فأي أمل يمكن أن يكون أفضل من لقاء الله خالق الكون ومدبره؟! وأي مستقبل يمكن أن يكون أجمل من الاستماع إلى كلام الله وزيارته والقرب منه؟!

الأمر الثاني: اللقاء بالأحباب والمقربين:

فالإنسان في حياته لا بد أن يفقد أحدا من أحبابه والأعزاء على قلبه: أبيه أو أمه أو زوجه أو ابنه أو بنته أو صديقه، ولا بد أن يكون سمع بسيرة أناس عظماء صالحين مصلحين لم يظفر باللقاء بهم، كالأنبياء والرسل والصالحين من البشر وغيرهم، فتتحسر نفسه شوقا إليهم وحبًّا له.

ولكن حسرته تلك تخف، ويقل أثرها إذا علم أنه سيلتقي بهم في دار أخرى غير الدار الدنيا، حينها تنفتح أمامه آفاق الأمل، وتنشرح نفسه، ويهدأ روعه، وتخبو لوعته على الفراق ويزداد شوقه إلى الأحباب.

وهذه المعاني لا يجدها الإنسان في الإلحاد، ولا في المادية التي لا ترى للإنسان حياة غير حياته في الدنيا، وتقطع كل آماله، وتهدم كل تطلعاته، وتحطم جميع أمنياته.

الأمر الثالث: الظفر بالثواب:

فالمؤمن يعمل ويجتهد في هذه الحياة، ويقوم بالأعمال الخيرة ويلتزم بالمبادئ والقيم النبيلة، يصدق مع الآخرين، ويساعد المحتاجين، ويقدم المعونة لهم، ويسعى إلى إزالة الضرر عن الفقراء والمساكين، ويغامر في إنقاذ المضطرين، ويتصدق بماله ويبذل جهده ووقته.

---

(١) الرسالة القشيرية (٣٣٢)، وانظر: الداء والدواء، ابن القيم (٤٢٩).

(٢) أخرجه أحمد، رقم (١٨٣٢٥)، والنسائي، رقم (١٣٠٦)، وهو حديث صحيح.

(٣) أخرجه أبو نعيم في حلية الأولياء (١٠/٩٦)، وعبد الغني المقدسي في الترغيب في الدعاء، رقم (١٦).

ثم إن المؤمن كغيره من الناس تنزل به أنواع من المصائب والشدائد، كالأمراض والأحزان وفقدان المال أو المسكن أو أحد أعضاء جسده، فيصبر ويعلم أن كل ذلك مقدر من عند الله العليم الحكيم.

وهذه الأعمال الشريفة المؤمن موعود عليها بالجزاء الكثير والعطاء الوفير من الله العزيز الكريم، فانتظاره لهذا العطاء، وإيمانه بالحصول على الجزاء والثواب، يفتح في نفسه آفاق الأمل، ويضفي على حياته وروحه جمال انتظار الظفر بالمكافأة الكريمة من الرب الكريم، فتسعد نفسه ويطيب عيشه.

الأمر الرابع: تحقيق العدالة:

فالإنسان العاقل يرى في الحياة الدنيا أنواعًا من الظلم وأصنافًا من الجور والقهر، وتشاهد عيناه أناسًا فقدوا الرحمة وعاثوا في الأرض فسادا؛ فقتلوا وصلبوا ونهبوا وهدموا، وتسمع أذناه عن صنوف من القتل، وأشكال من الوحشية التي يقوم بها أناس لا خلاق لهم.

وأصحاب النفوس السوية والعقول المستقيمة ينتظرون القصاص من أولئك المجرمين وتحقيق العدالة بين العالمين، والدار الدنيا لا تتحقق فيها هذه العدالة غالبًا، فتبقى نفوسهم منتظرة لتحقق العدالة، وإعطاء كل ذي حق حقه.

ولكن المادية الملحدة تغلق جميع الأبواب أمام هذه المعاني الجميلة؛ فمن ظلم وقتل وسرق وأفسد في الأرض، فليس له رجعة أخرى يحاسب فيها على أفعاله، وليس وراءه مكان آخر يجازى فيه على إفساده، وعلى المظلومين والمقهورين أن ينسوا ما حلّ بهم، فليس لهم أي حق أو أمل في الحصول على حقوقهم أو القصاص من أعدائهم.

الأصل الخامس: امتناع التعارض بين الدين الصحيح والعقل الصريح:

يقوم الإيمان المستقيم بالأديان على أن الدين الصحيح لا يمكن أن يتعارض مع العقل الصريح، وأن جميع مكونات الدين يجب أن تكون متسقة مع الضرورات العقلية ومقتضياتها، وفي بيان هذا المعنى يقول ابن تيمية: «إن الرسول لا يجوز عليه أن يخالف شيئًا من الحق، ولا يخبر بما تحيله العقول وتنفيه»[(١)].

(١) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٢٩٦).

ومن الأصول التي يُعتمد عليها في فحص الأديان والتأكد من صدقها: التحقق من اتفاق مكوناتها أو اختلافها مع الضرورات العقلية، فإن ثبت تناقض بعضها مع المبادئ العقلية فهي باطلة بالضرورة؛ فالحق النازل من عند الله لا يصح أن يقع فيه ما يخالف الضرورة العقلية اليقينية؛ «فلا يجوز قط أن يختلف الكتاب والميزان ـ الدين والعقل ـ فلا يختلف نص ثابت عن الرسل وقياس صحيح، لا قياس شرعي ولا عقلي، ولا يجوز قط أن الأدلة الصحيحة النقلية تخالف الأدلة الصحيحة العقلية»[1].

فالتوافق بين مكونات الدين ومقتضيات العقل الضرورية دليل على صحة الدين، وصدوره عن الإلٰه الحق، وسلامته من التحريف والتبديل، ووقوع التناقض بينها دليل على خطأ الدين، وانتفاء أن يكون نازلا من عند الله تعالى، أو على دخول التحريف والتبديل فيه.

والحكم بامتناع التعارض بين الدين والعقل يقوم على أسس علمية متعددة، ومن أهم تلك الأسس ثلاثة أسس رئيسة، هي:

* **الأساس الأول**: أن كلًّا من الدين الصحيح والعقل الضروري داخل ضمن دائرة الحق، والحق لا يمكن أن يقع التناقض فيه؛ فالحق لا يتناقض أبدًا، وإنما يصدق بعضه بعضا[2]، فوقوع التناقض فيه يؤدي إلى ضياع الحقيقة وفقدان المعرفة، التي لا تستقيم الحياة الإنسانية إلا بانضباطها، فإنه لا يناقض الحق إلا بالباطل فقط، يقول ابن تيمية في بيان هذه الحقيقة: «الحجة العقلية الصريحة لا تناقض الحجة الشرعية الصحيحة، بل يمتنع تعارض الحجج الصحيحة سواء كانت عقلية أو سمعية أو سمعية وعقلية»[3]، وحين ذكر امتناع التعارض بين الحجة النقلية القطعية والحجة العقلية القطعية علل ذلك بامتناع اجتماع النقيضين، حيث يقول: «وحينئذ فلو تعارض دليلان قطعيان، وأحدهما يناقض مدلول الآخر، للزم الجمع بين النقيضين، وهو محال»[4].

* **الأساس الثاني**: أن تحقق التعارض بين العقل والنقل مناقض للمقصد

(١) الرد على المنطقيين (٣٧١).
(٢) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٨/ ٢٩).
(٣) مجموع الفتاوى (٩/ ٢٧٩).
(٤) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٧٩).

الأولي من الدين؛ وذلك أن الله تعالى يريد من إرسال الرسل وإنزال الكتب هداية الناس وإصلاح حالهم، فكيف يخاطبهم بما تحيله عقولهم؟! وكيف يكلفهم بما يتناقض مع ما فطرهم عليه من المبادئ العقلية؟! فإن في ذلك أبلغ المعارضة للمقصد الأولي من النبوة، وفي بيان هذا الأساس ذكر ابن تيمية أنه يمتنع: «في صريح العقل أنَّ من يريد أنَّ الناس يصدقونه ويطيعونه، يذكر لهم ما يوجب في صريح العقل تكذيبه ومعصيته، والقدح فيما جاء به ومعارضته، فإن كان المفهوم المعروف مما أخبروا ـ أي: «الأنبياء» ـ به الناس مناقضًا لصريح العقل، وهم لم يعرفوا أنه مناقض لصريح العقل، فقد وصفهم مَنْ قال ذلك مِنْ نقص العقل وفساده، بما أجمع الناس على فساده.

وإنْ علموا أنه مناقض لصريح العقل، وأظهروه ولم يبينوه، ولم يذكروا ما يجمع بينه وبين صريح المعقول، فقد سَعَوْا فيما به يكذبهم المكذِّب، ويرتاب المُصدِّق، ويستطيل به أعداؤهم على أوليائهم؛ فيكون أولياؤهم في الرَّيْب والاضطراب، وأعداؤهم قد فَوَّقُوا إليهم النِّشاب، وحزَّبوا عليهم الأحزاب»[1].

* **الأساس الثالث**: أن الوحي المنزل أمر الناس بإعمال عقولهم، وحثهم أشد الحث على التأمل والتفكر والتعقل في آيات الله وأحكامه، وذم ووبخ من لم يعمل عقله، وهذا المعنى مشهور مستفيض في النصوص الشرعية، فلو كان العقل الصريح يمكن أن يناقض الدين الصحيح فكيف يأمر بإعماله؟! ويحث على اعتباره في النظر والاستدلال وبناء المواقف؟!.

ولأجل هذه الأسس وغيرها كان هناك تلازم بين مخالفة الدين الصحيح ومخالفة الضرورات العقلية؛ فكل ما خالف الدين فهو مخالف للضرورة العقلية، وكل ما خالف الضرورة العقلية فهو مخالف للدين.

وبناء على ما سبق فإن افتراض التعارض بين الدين الصحيح والعقل الصريح خطأ بيّن، ولو وُجد التعارض فإنه لا محالة سيكون ظاهريًّا، فإما أن يكون ما نُسب إلى العقل غير صحيح أو أن ما نُسب إلى الدين غير صحيح.

وزيادة في تحرير البحث في العلاقة بين النقل والعقل، واستكمالًا لبناء القانون العلمي المنضبط في تحديد العلاقة بينهما، ذكر عدد من علماء الإسلام

---

(١) المرجع السابق (٧/ ٨٥)، وانظر: الموافقات، الشاطبي (٣/ ٢٠٨).

أن العبرة في العمل بالأدلة والبراهين وتحديد المقدم منها، ليست راجعة إلى وصف الدليل بكونه عقليًّا أو نقليا، وإنما هي راجعة إلى قوة الدليل وانضباطه، وبناء على هذا المنطلق، فإن الأحوال التي يمكن للعقل أن يفرضها في العلاقة بين العقل والنقل **أربعة**[1]:

الحال الأولى: أن يقع التعارض بين العقل القطعي والنقل القطعي، وهذا أمر مستحيل كما سبق بيانه.

الحال الثانية: أن يقع التعارض بين العقل القطعي والنقل الظني، وفي هذه الحالة يقدم العقل القطعي؛ لكونه أقوى في الثبوت والدلالة.

والحال الثالثة: أن يقع التعارض بين النقل القطعي والعقل الظني، وفي هذه الحالة يقدم النقل القطعي؛ لكونه أقوى في الثبوت أو في الدلالة.

والحال الرابعة: أن يقع التعارض بين النقل الظني والعقل الظني، وفي هذه الحالة يبحث عن المرجحات، ويقدم الدليل الذي قويت مرجحاته.

وهذا يدل على أن التعارض بين الدين والعقل لا يكون أمرًا متحققا يعاب به الدين إلا **بشرطين** لا بد من توفرهما معًا:

الأول: أن يكون الدين قطعيًّا في ثبوته ودلالته.

والثاني: أن يكون العقل قطعيًّا في دلالته.

فإن انتفى أحد هذين الشرطين، بأن يكون الدين غير قطعي في ثبوته أو في دلالته، أو يكون العقل غير قطعي في دلالته، فإن التعارض بينهما حينئذ لا يكون معيبًا؛ لكونه يمكن حله وتجاوزه بالطرق العلمية المعتد بها.

فمن أراد من المعترضين على الأديان أن يثبت مخالفة دين الإسلام للعقل ويعيبه بذلك، فإنه يجب عليه أن يأتي بمثال يتوفر فيه ذانك الشرطان؛ فإن لم يفعل - ولن يفعل - فإن كلامه سيكون لا محالة مجرد دعوى غير ملزمة، يسهل نقضها وتجاوزها.

الأصل السادس: امتناع التعارض بين الدين الصحيح والعلم الصحيح:

العلاقة بين الدين والعلم كالعلاقة بين الدين والعقل، سواء بسواء؛ وبناء

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية (١/ ٩٧).

عليه فإنه لا يمكن أن يتناقض الدين الصحيح مع العلم الصحيح، ويجب أن تكون جميع مكونات الدين متسقة مع الحقائق العلمية اليقينية، ومنسجمة مع مقتضياتها، وفي بيان هذا المعنى يقول محمد العثيمين: «لا يمكن أن يتعارض صريح القرآن مع الواقع أبدًا، وإذا ظهر في الواقع ما ظاهره المعارضة، فإما أن يكون الواقع مجرد دعوى لا حقيقة لها، وإما أن يكون القرآن غير صريح في معارضته؛ لأن صريح القرآن الكريم وحقيقة الواقع كلاهما قطعي، ولا يمكن تعارض القطعي أبدًا»[1].

ولأجل هذا فإن من الأصول التي يعتمد عليها في فحص الأديان والتأكد من صحتها: التحقق من اتفاق مكوناتها أو تناقضها مع الحقائق الكونية، فإذا ثبت تناقض بعضها مع تلك الحقائق فذلك دليل على بطلان الدين أو دخول التحريف فيه؛ لكون الحق النازل من الله لا يمكن أن يكون معارضا لما جعله الله حقيقة من حقائق الكون الثابتة، فلا يجوز قط أن يختلف الكتاب المنزل والوجود الحقيقي، فلا يختلف نص ثابت عن الرسول وحقيقة وجودية أبدًا، وفي هذا المعنى يقول ابن تيمية: «ما عُلم بالسمع الصحيح لا يعارضه عقل ولا حس، وكذلك ما عُلم بالحس الصحيح لا يناقضه خبر ولا معقول»[2].

فالتوافق بين مكونات الدين والحقائق الوجودية دليل على صحة الدين في نفسه وصدوره عن الإله الحق، وسلامته من التحريف والتبديل والتدخل البشري، ووقوع التناقض بين مكونات الدين والحقائق الوجودية دليل على وقوع الخطأ في الدين ذاته وانتفاء أن يكون نازلا من عند الله، أو على دخول التحريف والتبديل فيه.

والحكم بامتناع التعارض بين الدين والعلم يقوم على أسس علمية متعددة، ومن أهم تلك الأسس ثلاثة أسس رئيسة، هي:

* **الأساس الأول**: أن كلا من الدين الصحيح والحقائق الكونية داخل ضمن دائرة الحق، والحق لا يمكن أن يقع فيه التناقض كما سبق بيانه، فالقرآن والكون كلاهما من عند الله وفعله، وكلاهما موصوف بالحق؛ فقد أنزل الله

---

(١) مجموع فتاوى الشيخ محمد العثيمين (٢/ ٦٨).
(٢) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح (٤/ ٣٩٥).

القرآن بالحق؛ كما قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ نَزَّلَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ ۗ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُوا۟ فِى ٱلْكِتَٰبِ لَفِى شِقَاقٍۭ بَعِيدٍ ﴿١٧٦﴾﴾ [البقرة: ١٧٦]، وخلق الله الكون بالحق؛ كما قال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ﴾ [الأنعام: ٧٣].

فلو أمكن التناقض بين الحق المنزل وبين الحق الكوني لأمكن اجتماع النقيضين، وهو أمر محال في العقل؛ فاستحال لأجل ذلك التناقض بين الدين الصحيح والحقائق الكونية.

* **الأساس الثاني**: أن تحقق التعارض بين العلم الصحيح والنقل الصحيح مناقض للمقصد الأولي من الدين، وذلك أن الله تعالى يريد من إرسال الرسل وإنزال الكتب هداية الناس وإصلاح حالهم، فكيف يخاطبهم بما يتناقض مع واقعهم الذي يدركونه بالعلم اليقيني؟! وكيف يكلفهم بما يتناقض مع ما يشهدونه من الحقائق الكونية؟! فإن في ذلك أبلغ المعارضة للمقصد الأولي من النبوة.

لا جرم أن من يريد من الناس أن يصدقوه ويطيعوه يمتنع أن يذكر لهم ما يناقض الضروريات الوجودية التي يشهدونها في حياتهم، فإن حدوث ذلك أبعد شيء عن الحكمة وتمام العقل، والله سبحانه متصف بالحكمة البالغة والعلم التام، فلا يمكن أن يتصور في العقل أن ينزل أمورا دينية يقصد بها هداية الناس وهي في الوقت نفسه متناقضة مع الحقائق الكونية التي يشهدونها.

* **الأساس الثالث**: أن الله ﷻ أمر بالنظر في الكون وبالتأمل فيه والسير في أرجائه، كما قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ كَيْفَ يُبْدِئُ ٱللَّهُ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥٓ ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ ﴿١٩﴾ قُلْ سِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ بَدَأَ ٱلْخَلْقَ ۚ ثُمَّ ٱللَّهُ يُنشِئُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْءَاخِرَةَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٠﴾﴾ [العنكبوت: ١٩ ـ ٢٠].

فلو كان الدين المنزل يتناقض مع الحقائق الكونية فكيف يأمر الله بالنظر فيها؟! أليس في ذلك دعوة مباشرة إلى كشف ما في الدين من خلل لو كان مناقضا للواقع؟!!

وبناء على ما سبق فإن افتراض التعارض بين الدين الصحيح والواقع القطعي خطأ بيّن، ولو وُجد التعارض بينهما فإنه لا محالة سيكون ظاهريًّا، فإما أن يكون ما نُسب إلى الواقع غير صحيح أو أن ما نُسب إلى الدين غير صحيح.

وإذا كانت العلاقة بين العقل والنقل مبنية على أن العبرة في العمل بالأدلة

والبراهين والترجيح فيما بينها ليس راجعًا إلى وصف الدليل بكونه عقليًا أو نقليًا، وإنما بقوة الدليل وانضباطه، فإن هذه المنهجية منطبقة على العلاقة بين الدين والعلم، سواء بسواء؛ وبناء على هذا المنطلق، فإن الأحوال التي يمكن للعقل أن يفرضها في العلاقة بين الدين والعلم التجريبي **أربع**:

الحال الأولى: أن يقع التعارض بين العلم القطعي والدين القطعي، وهذا أمر مستحيل كما سبق بيانه.

الحال الثانية: أن يقع التعارض بين العلم القطعي والدين الظني، وفي هذه الحالة يقدم العلم القطعي؛ لكونه أقوى في الثبوت والدلالة.

والحال الثالثة: أن يقع التعارض بين الدين القطعي والعلم الظني، وفي هذه الحالة يقدم الدين القطعي؛ لكونه أقوى في الثبوت أو في الدلالة.

والحال الرابعة: أن يقع التعارض بين الدين الظني والعلم الظني، وفي هذه الحالة يبحث عن المرجحات، ويقدم الدليل الذي قويت مرجحاته.

وهذا يدل على أن التعارض بين الدين والعلم لا يكون أمرًا متحققا يعاب به الدين إلا **بشرطين** لا بد من توفرهما معًا:

الأول: أن يكون الدين **قطعيًا** في ثبوته ودلالته.

والثاني: أن يكون العلم **قطعيًا** في ثبوته ودلالته.

فإن انتفى أحد هذين الشرطين؛ بأن يكون الدين غير **قطعي** في ثبوته أو في دلالته، أو يكون العلم غير **قطعي** في ثبوته أو في دلالته، فإن التعارض بينهما حينئذ لا يكون معيبا؛ لكونه يمكن حله وتجاوزه بالطرق العلمية المعتد بها.

فمن أراد من المعترضين على الأديان أن يثبت مخالفة دين الإسلام للعلم ويعيبه بذلك، فإنه يجب عليه أن يأتي بمثال يتوفر فيه ذانك الشرطان، فإن لم يفعل - ولن يفعل - فإن كلامه سيكون لا محالة مجرد دعوى غير ملزمة، يسهل إبطالها وتجاوزها.

الأصل السابع: يمتنع وقوع التعارض بين الدين الصحيح والعدل:

يعد العدل قيمة مطلقة لا تعرف الاستثناء ولا التقييد، وهي أساس القوانين وروح الأنظمة كلها، تحاكم إليها كل الوقائع في الوجود، وتوزن بميزانها، فهي

الميزان المنضبط الذي تعاير به جميع التصرفات والعلاقات الإنسانية.

والمراد بالعدل: هو إعطاء كل ذي حق حقه، سواء اقتضى ذلك المساواة أو لا، والعادل هو الذي يعطي كل ذي حق حقه، ولا يظلم عنده أحد، وليس هو الذي يساوي بين كل الناس.

فالمعنى المعتبر في العدل هو أن يستوفي كل أحد حقه وما يستحقه سواء اقتضى ذلك أن يتساوى مع غيره أو لا.

ومن هذا التعريف يظهر الفرق جليا بين قيمة العدل وقيمة المساواة، فالعدل ليس هو المساواة بين الناس في مقدار ما يعطى لهم، وإنما هو الحفاظ على حقوق الناس وما يستحقونه بحسب جهدهم وطبيعتهم البشرية، وبحسب ما يقوم بهم من الأوصاف المختلفة، والله تعالى عدل ليس لأنه يساوي بين الناس فيما يعطيه لهم؛ وإنما لأنه يعطي كل ذي حق حقه من غير حيف ولا جور.

ولأجل هذا كان العدل قيمة مطلقة لا تقبل التخصيص ولا التقييد، فكل عدل محمود وكمال؛ لأنه منسجم مع جميع أحوال البشر المختلفة والمتنوعة، وأما قيمة المساواة فهي ليست قيمة مطلقة، فليس كل مساواة محمودة ولا كمالا، ولأجل هذا اتصف الله بالعدل ولم يتصف بالمساواة بين الخلق.

فالعدل صفة من صفات الله الجليلة، فهو سبحانه موصوف بالعدل في أفعاله، فأفعاله كلها جارية على سنن العدل والاستقامة، ليس فيها شائبة للجور والظلم، فهي دائرة بين الفضل والرحمة وبين العدل والحكمة[1].

وقد نفى الله الظلم عن نفسه في مواطن عديدة في القرآن؛ قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ ٱللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ ﴿١٨٢﴾﴾ [آل عمران: ١٨٢]، وقال تعالى: ﴿مَّنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَسَآءَ فَعَلَيْهَا ۗ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴿٤٦﴾﴾ [فُصِّلَت: ٤٦].

وأخبر أنه حرم الظلم على نفسه وجعله محرما بين عباده في الأرض، فقال تعالى في الحديث القدسي الصحيح: «**إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرمًا فلا تظالمُوا**»[2].

---

(١) انظر: شرح نونية ابن القيم، محمد خليل الهراس (٢/ ٩٨).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، رقم (٢٥٧٧).

وذكر أنه إنما أرسل الرسل ليقوم الناس بالقسط والعدل، كما قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥].

فهذه الدلائل كلها تدل على أن هناك تلازما ضروريا بين الدين الصحيح وبين العدل؛ فلا يمكن أن يكون في الدين الصحيح ما يناقض العدل، ولا يمكن أن يكون هناك أمر عادل ثم يكون مناقضا للدين الصحيح، يقول ابن القيم: «إن الله سبحانه أرسل رسله، وأنزل كتبه؛ ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به الأرض والسموات، فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان، فثم شرع الله ودينه»[1].

وكل أمر ظهر فيه التناقض بين الدين والعدل، فلا بد أن يكون التناقض ظاهريا وليس حقيقيا، فإما أن يكون ما نُسب إلى الدين غير صحيح، أو أن ما نُسب إلى العدل غير صحيح.

(١) الطرق الحكمية (١٩).

المبحث الثاني

الاعتراضات الإجمالية التي اعترض بها الناقدون على الأديان

الاعتراض الأول

الادعاء بأن الدين صناعة بشرية وحالة طارئة على حياة الإنسان

يؤكد الناقدون للأديان دائمًا على أن الدين أمر طارئ على الحياة الإنسانية، وأنه من صنع الإنسان الجاهل الغر، ويصرون على أن الإنسانية كانت تعيش في أول أمرها بلا دين ولا إيمان، وأن التدين حدث نتيجة أسباب تمثل النقص والجهل، وأنه لذلك لا يمثل الاكتمال الإنساني والنضج العقلي.

وفي بيان هذا المعنى يقول فولتير ـ وهو من زعماء الدين الربوبي ومؤسسيه ـ: «إن الإنسانية لا بد أن تكون قد عاشت فروقا متطاولة في حياة مادية خالصة، قوامها الحرث والنحت والبناء والحدادة والتجارة، قبل أن تفكر في مسائل الديانات والروحانيات»[1]، وأما فرويد فإنه يعبر عن رأيه في هذه القضية بصورة جازمة فيقول: «فلا مراء في أنه في زمن من الأزمان لم يكن وجود لآلهة ولا أديان، ذلك هو عهد الإحيائية، يوم كان العالم معمورا بكائنات روحية تشبه الإنسان: الجن، كانت أشياء العالم الخارجي ومواضيعه تمتلئ أو تخلط بها، ولكن ما كان الناس يعرفون خالقا للكون أو قوة عليا أو ربًّا يسألونه العون والحماية»[2].

فالإنسانية عند الناقدين للأديان كانت في مرحلة من مراحل وجودها في الأرض لا تعرف الله ولا تدين بأي دين ولا تتعبد بأي عبادة، وإنما حدث ذلك مع تطورات الزمن وتقلبات الأحوال.

---

(١) الدين، محمد دراز (٨٠).

(٢) محاضرات جديدة في التحليل النفسي (١٩٧)، وانظر: أصول الفلسفة الماركسية (١/ ١٦٥).

وقد اعتمد الناقدون في تأسيس موقفهم على دراسة المجتمعات الإنسانية القديمة، واستندوا إلى ما يتعلق بها من الأحافير والمجسمات والبقايا، وادعوا أنها تمثل الحالة الأولية الحقيقة التي كانت تعيشها الإنسانية في مراحلها الأولى.

ولكنّ المعترضين على الأديان وقعوا في أغلاط علمية واستدلالات عقيمة في تفسيرهم لنشأة الأديان عند الإنسان؛ فإنهم اعتمدوا بشكل أساس في تأسيس مواقفهم التفسيرية على علم الأنثروبولوجيا ـ علم الإنسان ـ، وهو العلم الذي يقوم بدارسة التاريخ الإنساني الغابر، ويسعى إلى كشف طبيعته من جوانبها المختلفة[١]، فانطلقوا من دراسة المجتمعات البدائية القديمة، واستندوا إلى ما نُقل عنها من أحافير ومتحجرات؛ بحجة أن تلك الشعوب تمثل الحالة الطبيعية الحقيقية التي كان يعيشها الإنسان في أول أمره.

وصنيعهم هذا غير صحيح، ولا يقوم على أسس علمية مستقيمة، صالحة لإقامة نظريات علمية منضبطة عليها، وذلك للأمور التالية:

الأمر الأول: الاعتماد على المعلومات الناقصة:

فقد اعتمد المعترضون على الأديان في دراستهم للمجتمعات الإنسانية القديمة على بيانات ناقصة ومعلومات فقيرة جدًّا، فمن المعلوم أن المراحل الأولية من حياة الشعوب الإنسانية لا نكاد نملك عنها إلا النزر اليسير من المعلومات، والباحثون في أحوالها يعتمدون كثيرًا على الظن والتخمين؛ ونتيجة لذلك اختلفت النتائج التي توصل إليها الدارسون حول تلك المجتمعات، وتضاربت أقوالهم في توصيفها وتحديد معالمها[٢].

وقد تكرر التنبيه كثيرًا من عدد غير قليل من دارسي الأديان على صعوبة دراسة أديان ما قبل التاريخ؛ لقلة المعلومات عنها ونقص البيانات المنقولة

---

(١) انظر: مقدمة في الأنثروبولوجيا العامة، رالف ل.بيلز (١/٩)، وأصول الأنثروبولوجيا العامة، قباري محمد إسماعيل (١١ ـ ٢٧)، والأنثروبولوجيا أسس نظرية وتطبيقات عملية، محمد الجوهري (١٧/ ٢٠).

(٢) انظر: قصة الأنثروبولوجيا، حسين فهيم (١٠٦ ـ ١٠٧)، والمدخل إلى الأنثروبولوجيا، وسام العثمان (٤٣ ـ ٤٥)، وعلم الاجتماع ومدارسه، مصطفى الخشاب (٤٩ ـ ٥٣)، والدين والبناء الاجتماعي، نبيل السمالوطي (١/ ٧٣ ـ ٧٦)، والدين، محمد دراز (١٠٨ ـ ١٠٩).

حولها، وذكروا أن تاريخ تلك الأديان متضمن لفجوات لا يُعتمد فيها إلا على الفروض الظنية التخمينية[1].

وفي التنبيه على هذه الطبيعة وبيان آثارها المنهجية يقول هيرفه روسو: «علم الآثار من شأنه أن يلحظ عند أناس ما قبل التاريخ آثارًا تدفع بنا إلى وضع اليد على ممارسات ذات طبيعة دينية... ولكن معاني تلك الممارسات لا تزال مكتنفة بالشك في مجملها، ثم إنه من المستطاع قيام الافتراضات الأكثر تناقضا والأشد تأرجحًا...؛ لذلك فإن سبيل البحث عن جوهر الدين في آثار الأولين الفاصلة التي في حوزتنا أسلوب لا عدل فيه ولا أمانة»[2].

وهذا كلام واضح وجلي يثبت أن ما لدينا من معلومات عن الشعوب القديمة وعن دياناتها لا يؤهلنا لإقامة تصورات منضبطة عنها، بحيث نلزم بها الآخرين ونجعلها حجة عليهم، ولكنّ المعترضين على الأديان لم يقدروا هذه الحقيقة، وطفقوا يبنون على تلك المعلومات الناقصة نظريات وتفسيرات يدعون أنها تمثل العلم، ويصفون كل من يخالفها بأنه مخالف للعلم!! وهذا تعسف في الحكم وتكلف في النتائج لا مسوغ له ولا برهان عليه.

يقول طه باقر ـ وهو من المصادر التي يعتمد عليها الناقدون العرب للإسلام ـ: «ومما يقال في شأن الديانة أن معرفتنا بالنظم الدينية والمعتقدات التي نشأت في العراق القديم، لا تتعدى العصور التاريخية التي نجد فيها منذ أقدم عهودها نظامًا دينيًّا واضحًا، أما بداية هذا النظام وأطواره البدائية التي مر فيها قبل أن يتطور فيصبح في الحال الذي نعرفه فيها في العصور التاريخية، فلا سبيل لنا لمعرفتها معرفة تاريخية أكيدة لمرور حقب طويلة مجهولة على تلك البداية في عصور ما قبل التاريخ الطويلة؛ فلا نستطيع أن نجزم مثلًا هل بني الدين القديم على السحر؟ أو هل كان أصله في الاعتقاد بوجود روح أو قوى في جميع الأشياء والظواهر؟»[3].

---

(1) انظر: أديان ما قبل التاريخ، لوروا (٥ ـ ١٢)، وديانات العصر الحجري الحديث، جاك كوفان (١١ ـ ٢٣)، وأسرار الديانات القديمة، أ. س. ميغوليفسكي (١٢)، وديانة قدماء المصريين، أستيندري (٢)، والمعتقدات الآرمينية، خزعل الماجدي (١٤).

(2) الديانات (١٢).

(3) مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة (٢٢٣)، وانظر: حضارة وادي الرافدين بين الساميين والسومريين، أحمد سوسة (٣١).

وقد أكد عدد من الدارسين بأن هناك صعوبات عديدة تعترض طريق دراسة الأديان القديمة تجعل من المستبعد جدًّا الوصول إلى جزم فيها؛ يقول كلود رفيير: «نعلم الصعوبات التي يواجهها البحث الميداني في مجال الأنثروبولوجيا الدينية: لغات، وأسرار المشاركة، وإخفاء طقوس نادرة، وعقوبات مؤلمة وفاضحة، وروايات أسطورية ناقصة، وعدم إمكانية تسجيل غناء وكلام النساء، وتشويه ترجمات المفسرين، وتبريرات عقلانية يأتي بها المتحدث، والاستعاضة عن الأعمال المكتوبة بتقاليد شفهية، وعند الاقتضاء يسمح تكرار البيانات من قبل مختلف المراقبين بالملاحظات والتصويب»[١].

ولو قمنا بموازنة بين المصادر التي يعتمد عليها الناقدون للأديان في التعرف على حالة الإنسان البدائية وبين المصادر الدينية من حيث الوثوقية والسلامة من الشكوك لوجدنا أن المصادر الدينية أوثق بكثير من مصادرهم.

فما الذي يجعل الاعتماد على تلك المصادر المشكوك في ثبوتها مقدمة على غيرها من المصادر التي هي أوثق منها وأتقن؟!

الأمر الثاني: الاعتماد على فرضية التطور:

انطلق كثير من المعترضين على الأديان من مسلمة غير محققة، وهي أن الكون بجميع أجزائه ومكوناته يسير وفق فرضية التطور، وأنه يتوجه دومًا من الحالات البسيطة إلى الحالات المعقدة، وكثير من النظريات التي طُرحت حول تفسير نشأة الأديان تشكلت في محيط علمي سادت فيه فرضية التطور، وهيمنت على مفاصله[٢].

وفرضية التطور لم يستقر التسليم بها، ومازالت محل خلاف شديد جدًّا بين العلماء والمفكرين، وهناك دلائل كثيرة وشواهد مستفيضة تدل على عدم صحتها، وقد سبق بيان بعضها في الباب السابق[٣].

وفضلًا عن أن المعترضين على الأديان انطلقوا من فرضية التطور، فإنهم

(١) الأنثروبولوجيا الاجتماعية للأديان (٩٣).
(٢) انظر: قصة الأنثروبولوجيا، حسين فهيم (١٠٣، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٩).
(٣) انظر: الفصل الثاني من الباب الثاني، عند الحديث عن فرضية التطور.

بنوا موقفهم على أن حركة الشعوب الإنسانية وتطور فكرها يسير في خط تصاعدي متجه في كل أحواله إلى الاكتمال والرقي، فاعتقدوا أن القديم هو الأدنى، والحديث هو الأعلى والأرقى دائما، وأن القديم دومًا يمثل التدني والبعد عن الاكتمال والتعقل، وأن الحديث يمثل الارتقاء والاقتراب من التعقل[١].

وهذه المسلمة لا دليل عليها؛ فليس هناك مانع من أن التاريخ الإنساني مر بأدوار متعاقبة، قد يكون بعض المتقدم منها أكثر رقيًّا وأضخم تطورًا مما جاء بعده، وقد أثبت عدد من الدراسات أن الحركة الفكرية التي تعيشها المجتمعات الإنسانية لا تسير في خط مستقيم تصاعدي، وإنما هي تسير في خطوط متشابكة[٢]، وكشفت عن أن فترات الركود والتقهقر التي سبقت مدنيّتنا الحاضرة كانت مسبوقة بمدنيات مزدهرة، وأن هذه المدنيات قامت على أنقاض مدنيات أخرى بائدة، وهكذا في أدوار متعاقبة، وليس تعيين أحد الأدوار للابتداء الحقيقي بأثبت تاريخيًّا من مقابله.

يقول فيلسوف التاريخ كلنغوود في كتابه «فكرة التاريخ»: «هناك مجموعة من التصورات تركت وسما عميق الأثر في وعي الإنسان الأوروبي، أحد هذه التصورات هو تأويل التاريخ على أنه تطور أحادي الاتجاه للبشرية من بداية ضاربة بجذورها في البدائية والهمجية إلى نهاية تحتضن مجتمعًا تام العقلانية والتحضر»[٣].

وفي بيان خطأِ هذا التصور يقول جون ستيوارت مل: «لا يوجد اتفاق حاليا حول ما إذا كان التطور يسلك مسلكًا تقدميًّا، الأكثر يؤمنون أن الأمر بخلاف ذلك، النظرة التي تزعم أن التطور تقدمي، وأن بني الإنسان يقفون الآن على التخوم المتقدمة للتطور على هذا الكوكب هو زعم لا يؤيده أكثر المفكرين التطوريين»[٤].

وكذلك نقول في شأن الأديان، فالمجتمعات الإنسانية لا تسير فيها على

---

(١) انظر: البدائية، مجموعة من الباحثين (١٣ ـ ١٤).

(٢) انظر: المرجع السابق (١٣).

(٣) العودة إلى الإيمان، هيثم طلعت (١٤٠).

(٤) ثلاث رسائل في الإلحاد والعلم والإيمان، عبد الله الشهري (٥٠).

نسق واحد عبر التاريخ الإنساني، وقد أنصف العلامة هوقدنج حين قال: «إنه يبعد كل البعد أن ينجح تاريخ الأديان في حل مشكلة بزوغ الدين في النوع الإنساني. . . فإن التاريخ لا يصور لنا هذه البداية الأولية في موضع ما، وكل ما نجده إنما هو سلسلة من صور مختلفة من الديانات متقدمة قليلا أو كثيرًا. . . حتى أحط القبائل الهمجية التي نعرفها قد مرت بأدوار شتى، وتطورت تطورًا بعيدًا»[1].

الأمر الثالث: فقدان المسوغ الترابطي:

فإن ذلك الاعتراض قائم على أن تحديد نشأة الدين عند بعض المجتمعات القديمة البدائية يدل على طبيعة التدين عند جنس البشر، ويجب أن يكون حاكمًا على جميع أصنافهم في الزمن المتأخر.

وهذه الدعوى غير مسلمة؛ فإنه لا مانع عقلًا وتاريخًا أن تكون بعض المجتمعات القديمة وضعت لها دينًا من تلقاء ذاتها بناء على طبيعة حياتها، ويكون الوحي نازلا في مكان آخر أو في مرحلة زمنية متأخرة عنها، ويشرع دينًا من دين الله تعالى يتوافق مع مقتضيات الفطرة والعقل السليم، من غير أن يكونوا متأثرين بتلك المجتمعات ومن غير أن يعلموا بها.

فلا تستقيم دعوى المعترضين على الأديان حتى يثبتوا أن كل ما تفعله المجتمعات المتأخرة في الأديان يكون ناتجًا عن التقليد والمحاكاة للمجتمعات البدائية القديمة، وإثبات هذا الحكم الكلي يكاد يكون متعذرًا، فكيف يصح أن تبنى عليه نتائج تتناقض مع ما تثبته بعض المصادر الدينية الموثوقة كالقرآن الكريم؟!

إن المسلم الواعي المدرك لمناهج الاستدلال ومسالكه يعلم أن ثبوت القرآن الكريم أقوى بكثير من ثبوت تلك المصادر التي يعتمد عليها المدعون بأن الأديان طارئة على الإنسان، وأنها ناشئة من التجربة الذاتية المحضة.

الأمر الرابع: تزعزع الركائز الأساسية:

يقوم علم الأنثروبولوجيا الذي اعتمد عليه من فسر نشأة الأديان على مفهوم

(١) الدين، محمد دراز (١٠٩).

الشعوب البدائية، فهذا المفهوم يمثل الركيزة الأساسية التي ينطلق منها في تأسيس كل نظرياته؛ بحجة أن الشعوب البدائية تمثل مرحلة الطفولة الإنسانية الأولى التي تشكلت فيها كل أنظمتها وأفكارها ومساراتها[١].

ولكن مع تطور البحث والتأمل في هذا المجال توصل عدد من الباحثين إلى أن مفهوم البدائية مفهوم مُضلِل، وأنه لا يدل على معانٍ محققة، بل إنه متضمن لمغالطات كثيرة، وقائم على مسلمات وافتراضات لا دليل عليها؛ فأثبتوا أن مفهوم البدائية غامض يعسر جدًّا بيان معناه والمراد منه، وقد اختلف الدارسون في تعريفه إلى أكثر من ثلاثة وعشرين قولًا[٢]، وقال بعض الباحثين: «إن تعريف البدائية كما يستعملها الأنثروبولوجي أمر بالغ الصعوبة، بل إن بعض الكُتّاب يستعملون الكلمة في عنوان الكتاب، ثم لا يكادون يستعملونها في المتن إلا لمامًا»[٣]، ويقول آخر: «يصعب على أي كاتب أن يحدد ما يعنيه بكلمة بدائية»[٤].

ونتيجة لفوضى الاستعمالات التي يطلق عليها لفظ البدائية يصفها باحث ثالث؛ فيقول ـ بعد دراسة مطولة له ـ: «يثبت مما قلناه عنها أن هذه الكلمة محيرة؛ لأنها تضم عددًا من الأفكار والمفاهيم المختلطة»[٥]، وخلص إلى نتيجة مهمة هي: «أن مصطلحًا له هذا القدر من الصفات المربكة، وهذا القدر من عدم الوضوح والتحديد، يجب إما أن يعاد تحديد معناه أو ـ إن أمكن ـ أن يشطب تمامًا من قاموس العلم، وأنا أعتقد أن مصطلح البدائية يستحق الحل الثاني»[٦].

وأحد أهم الأسباب التي أدت إلى حدوث الاضطراب والغموض في مفهوم البدائية هو أن العلماء اكتشفوا أن المجتمعات التي أطلق عليها هذا الوصف لم تكن متصفة بالمعنى الذي يدل عليه ذلك المفهوم؛ فقد اكتشفوا أن تلك الشعوب مجتمعات معقدة، وفيها أنظمة وقوانين متطورة، ولها تاريخ لا يقل طولًا

---

(١) انظر: البدائية، مجموعة باحثين (١٥، ٩١، ١٢٢).
(٢) انظر: المرجع السابق (٨٩).
(٣) المرجع السابق (٨٧).
(٤) المرجع السابق (٩٤).
(٥) المرجع السابق (١٨١).
(٦) المرجع السابق (١٨٣).

وخصوبة عن تاريخ الشعوب المتمدنة، ولها فنون وآداب عالية الروعة، وأنها في مجملها لا تختلف عن غيرها في القدرات العقلية والفكرية.

وتوصلوا نتيجة لذلك إلى أنه ليس من بين الشعوب التي توصف بأنها بدائية من هي كذلك حقًّا إلا في تطورها التكنولوجي وتنظيمها الاقتصادي، وأما باقي الجوانب الأخرى فقد كانت راقية وعالية، وليست بدائية كما توصف[1].

وإذا كان الأمر كذلك فإن الانطلاق من أن تحديد حالة التدين في تلك الشعوب يمثل نشأة الدين عند الإنسان غير صحيح، ولا يقوم على أساس علمي مستقيم منضبط.

الأمر الخامس: تضارب المنهجيات:

فضلًا عما يعاني منه علم الأنثروبولوجيا من نقص في المعلومات، واضطراب في المفاهيم، فإنه يعاني أيضًا من تضارب شديد في المنهجيات البحثية المعتمدة في دراسة موضوعاته، وتحليلها، فقد تشكلت فيه مدارس كثيرة منفصل بعضها عن بعض، وكل مدرسة لها طريقة خاصة في البحث والاستنتاج، ولا يمكن الترجيح فيما بينها؛ فأضحى علم الأنثروبولوجيا يواجه أزمة في تحديد الهوية التي تمثله، وفي تحديد الشرعية المنهجية له[2].

ومن أقوى الأسباب المؤدية إلى تضارب المنهجيات في علم الأنثروبولوجيا: خضوعه لكثير من العوامل المنافية للموضوعية والتجرد العلمي، ومن أهم تلك العوامل: الأغراض السياسية والعنصرية والقومية، وقد أكد عدد من الباحثين عمق أثر تلك العوامل في علم الأنثروبولوجيا[3].

ونتيجة لهذه الإشكالية وغيرها أضحى علم الأنثروبولوجيا علما ظنيا لا يمكن أن يبلغ إلى القطع والجزم، وهذه حقيقة قررها عدد من الدارسين، يقول

---

(١) انظر: المرجع السابق (٩، ١٠، ١٥، ٢٩، ٣٣، ٨٣، ٩١، ١٩٣)، وقصة الأنثروبولوجيا، حسين فهيم (١٣٣)، وموسوعة تاريخ الأديان ـ الكتاب الأول الشعوب البدائية ـ، تحرير: فراس السواح (٩، ١٠).

(٢) انظر: قصة الأنثروبولوجيا، حسين فهيم (١٨٤ ـ ١٨٥).

(٣) تاريخ النظرية الأنثروبولوجية، توماس هايلاند وفين سيفرت (١٧)، والأنثروبولوجيا والاستعمار، لكلرك (٦، ٣٩)، وعصر رأس المال، هوبزباوملم (٤٧٦).

مؤلفًا كتاب «تاريخ الأنثروبولوجيا» ـ بعد أن قاما باستعراض مطول لتطورات هذا العلم ولمدارسه وتياراته ـ: «بقدر ما التوترات التي أوجزناها آنفا لم تحل، فإن الحيز الفكري الذي ميز الأنثروبولوجيا في المقام الأول ظل سليما لم يمس، على الرغم من نهاية الحداثة، إن فكر البدائي ربما انقضت، وفكرة عالم من ثقافات متميزة ربما بطل استخدامها، لكن الأسئلة العامة: ما المجتمع؟ وما هي الثقافة؟ وما هو الكائن البشري؟ وما معنى أن تكون إنسانًا؟ ظلت بلا أجوبة! أو بالأحرى لم تزل يجاب عنها بطرق متضاربة»[1].

وقد أحسن المفكر الإسلامي عباس محمود العقاد في التنبيه على أثر اختلاف المنهجيات في نتائج علم مقارنة الأديان؛ فقال: «علم المقارنة بين الأديان يسمى علمًا مع الحيطة المتفاهم عليها بين الباحثين والقراء؛ لأنه من المعارف التي يقيمها المشتغلون به على أسس مختلفة، كاختلافهم في العقيدة الدينية وفي النظر إليها.

فمن علمائه من يؤمن بعقيدة يصدقها ولا يصدق غيرها، فهو يبتدئ البحث بحكم قاطع على العقائد الأخرى يجزم بتكذيبها قبل الموازنة العلمية بين أدلة التصديق وأدلة التكذيب.

ومن علمائه من يؤمن بعقيدته، ويؤمن بصدق العقائد الأخرى في أوقاتها ومناسباتها، ويرجع بالخطأ والنقص فيها إلى انتهاء زمانها أو إلى عوامل التشويه والتبديل التي طرأت عليها، فهذا العالم يواجه البحث مفتوح العينين مستعدا لقبول الحسنة والسيئة، ولكنه يرتبط بنتيجة سابقة لا يسمح للمقدمات أن تذهب به إلى نتيجة غيرها.

ومن علماء المقارنة بين الأديان من يؤمن بالغيب ويؤمن بالإله، ولكنه يحكم على الأديان كأنها أعمال إنسانية تقاس بمقاييس النظر إلى الرسل والأنبياء وإلى التابعين لهم من الأمم والجماعات أو الآحاد، فهو يحفظ لموضوع البحث حرمته وقداسته، ويقبل التفصيلات بعد ذلك أو يرفضها على حسب أسانيدها الإنسانية وظروفها الواقعية، فيعالجها تارة بمقاييس الغيب المجهول وتارة أخرى بمقاييس الواقع المشهود التي تتردد بين الأنباء والأفكار.

---

(١) تاريخ الأنثروبولوجيا، توماس هايلاند، وفين سيفرت (٣٠٩).

ومن علماء المقارنة بين الأديان من ينكر الأديان أصلًا، ولكنه يؤمن بصلاحها لسياسة الأمم وتعزية النفوس، ومنهم من ينكرها أصلًا وينكر فائدتها وصلاحها، بل يرى أنها خدعة مقصودة أو غير مقصودة، يخترعها الرؤساء وتمالئهم على اختراعها البديهة الشعبية، فلا تستحق بعد فوات الخدعة غير التفنيد والتجريح.

وهؤلاء المنكرون جميعًا يبحثون العقيدة غير مقتنعين؛ فيخفى عليهم جوهر العقيدة في صميمه، ولا يتأتى لهم أن يحكموا على شيء يجهلونه أو إحساس لا يشعرون به حكما يصدر عن فهم واعٍ وإدراك محيط، فإنهم كمن يحكم على الكائن الحي بعد وصوله إلى مائدة التشريح مفقود الحياة؛ فلا يخلو حكمهم من النقص، الذي يتعرض له كل حكم على مجهول غير محسوس به على وجهه الذي يتم به وجوده في عالم العمل والحياة»[(١)].

وليس المقصود من ذلك إبطال تحصيل أي فائدة من هذا العلم، وإنما المقصود الكشف عن قيمة النتائج التي تستخرج منه، وإثبات أنها لا تمثل حقائق علمية ناجزة لا بد من القبول بها، والأخذ بما تدل عليه، وإنما تبقى في خانة الظن والتخمين.

وفي تأكيد هذا المعنى تقول عالمة الأديان المعاصرة كارين أرمسترونغ: «النظريات حول نشأة الأديان متعددة، ويستحيل إثبات أي منها»[(٢)].

ونحن المسلمين إذا قمنا بالموازنة بين طبيعة العلم الذي يقدمه علم مقارنة الأديان ـ أو علم الأنثروبولوجيا ـ وبين العلم الذي يتضمنه القرآن والسُّنَّة عن أصل دين الإنسان وطبيعته وتطوراته نجد أن مصادر الإسلام ـ بلا شك ـ أقوى في الثبوت والانضباط؛ فالواجب الأخذ بها وبما دلت عليه من المعاني.

نقض التفسيرات الوضعية لنشأة الدين:

بعد أن أجمع المعارضون على أن الدين أمر طارئ على حياة الإنسان اختلفوا في تحديد السبب والباعث الذي أدى بالإنسان إلى أن يسلك مسلك

---

(١) ماذا يقال عن الإسلام (٣٥ ـ ٣٦).

(٢) نقلا عن: منهج التطور العقدي في دراسة الأديان كارين أمسترونغ نموذجًا، نانسي أحمد (١٥٢).

التدين، وذكروا في ذلك أقوالا كثيرة، كلها قائمة على التخمين والتخرص والظنون التي لا تقوم على أدلة ولا براهين.

والقضية المنهجية التي يجب على الدارس لهذه التفسيرات أن يكون على بينة منها: أن القائلين بها ينطلقون من رؤية معادية للأديان، ويعيشون في أجواء مشحونة ضدها، وهذه الحالة النفسية تستوجب السعي إلى تشويه الأديان والتقليل من شأنها، ومحاولة إرجاعها إلى أسباب خارجة عن العقل والمنطق.

ومما يجب أن يتنبه الدارس له أيضًا أن المعارضين للأديان اختلفوا كثيرًا في تحديد السبب الباعث الفعلي لنشأة الدين عند الإنسان؛ وذلك الاختلاف راجع إلى اختلافهم في منطلقاتهم الفكرية وأصولهم الفلسفية وتخصصاتهم العلمية، فكل منهم يذكر السبب الذي يتوافق مع منطلقاته ورؤيته.

ويمكن أن نجمل أهم ما ذكروه من تفسيرات لحدوث الدين في حياة الإنسان في التفسيرات التالية:

التفسير الأول: الشعور بالخوف:

يصور بعض المعترضين أن الإنسانية في مراحلها الأولى إنما التزمت بالدين لكونها كانت تعاني من طغيان مشاعر الخوف، كالخوف من مظاهر الطبيعة وخفاياها، أو الخوف من الموت والآلام والأمراض، فاخترعت التدين والإيمان بالله لتتخلص من تلك المشاعر المحيطة بها.

وفي تصوير هذا المعنى يقول برتراند رسل حين سئل عن الأمر الذي يجعل الناس يبدون على مر القرون في حاجة ماسة إلى الدين؟؛ فقال: «الخوف أساسًا على ما أعتقد، الإنسان الأول يشعر بنفسه عاجزًا على نحو خاص، وهناك **ثلاثة أشياء تخيفه**:

الأول: هو ما يمكن أن تفعله به الطبيعة: تصفعه، أو تبتلعه، أو تغمره بزلزال.

والثاني: هو ما يمكن أن يفعله به البشر الآخرون: أن يقتل في حرب مثلًا.

والثالث: هو عنصر له علاقة متينة بالدين، وهو ما يمكن أن تدفع به انفعالات الهوى في عنف اندفاعها للقيام به، أشياء يعرف أنه سيندم على القيام بها عندما يستعيد هدوءه.

هذا هو ما يجعل الناس يعيشون حالة من الهلع الدائم، والدين يساعدهم على التخفف من حدة الهواجس التي يسببها لهم هذا الخوف»[1].

وهذا التفسير لنشأة الدين عند الإنسان غير صحيح، ولا يمكن منهجيا القبول به، وذلك لعدة أمور:

• **الأمر الأول**: لأنه مبني على التوهم والتخرص، ولم يقدم أصحابه أي دليل يدل على صحته واستقامته، وإنما هي ظنون وتوهمات ادعوا أنها أقوال علمية مستقيمة؛ فالمجتمعات الإنسانية الأولى لا نملك عنها بيانات كافية، يمكن الاعتماد عليها في تحديد طبائعها ومنشأ تصرفاتها كما سبق بيانه، وعدم إقامة الدليل على الدعوى قدر كافٍ في منع قبولها والتسليم بها.

• **الأمر الثاني**: أنه على التسليم بأن هناك ما يدل على أن بعض المجتمعات الإنسانية كان السبب الأول عندها في الدفع إلى التدين راجعًا إلى الخوف، فإن مجرد وجود هذا الأمر لا يسوغ تعميمه على كل الأديان وعلى كل المجتمعات الإنسانية، فالادعاء بأن كل مجتمع إنساني إنما نشأة التدين عنده بسبب الخوف، هو مجرد دعوى عريضة خالية من كل ما يدعمها.

• **الأمر الثالث**: أن هذا التفسير فيه قفز على العوامل الأقرب إلى العقل والمنطق، والأقوى في الدلالة على الدوافع الإنسانية، فإن الأسئلة الوجودية المتعلقة بسبب نشأة الكون ومصدره، والمتوجهة إلى الغاية المرتبطة بوجود الإنسان والكون أكثر عمقًا في نفس الإنسان، وأشد تأثيرا على مزاجه وعواطفه ومشاعره من الخوف من الطبيعة أو غيرها، فهي إذن أقرب إلى أن يفسر سبب التدين من خلالها بدل تفسيره بالأسباب الأبعد والأضعف.

• **الأمر الرابع**: نحن نسلم أن الخوف قد يكون له تأثير في حدوث التدين عند الإنسان، ولكن هذا الإقرار لا يعني التسليم بصحة ذلك التفسير الذي ذكره المعترضون؛ لأننا ننازعهم في **شيئين**:

---

(١) الفلسفة وقضايا الحياة ـ حوارات مع براتراند رسل (٢٧)، وانظر أيضًا: تاريخ الفلسفة، فردريك كويلستون (٦/ ٨١)، وقصة الحضارة، ول ديورانت (١/ ٩٩)، وأصول الفلسفة الماركسية (١/ ١٦٥)، ووهم المستقبل، فرويد (٢٩ و٣٠، ٤٢، ٤٣)، وقلق في الحضارة، فرويد (٣٤)، وملقى السبيل، إسماعيل مظهر (٣٧).

أما الأول: فهو حصر بواعث التدين في الخوف فقط، والحقيقة أن بواعث التدين في نفس الإنسان مركبة من أسباب متعددة: الخوف والرجاء والتعظيم والإجلال وغيرها؛ فتفسير نشأة التدين بالخوف وحده لا يكفي، ولا بد له من شعور آخر يوازيه ويلطف من حدته، وذلك أن الخوف إذا استأثر بالنفس سحق الإرادة، وشل الحركة، وولد اليأس، ومن وقع فريسة للرعب إن لم يتصور إمكان الخلاص لم يكف عن البحث عن عون ينقذه من الخطر الذي وقع فيه، فلا بد لتحقيق الشعور الديني من مقاومة الخوف والرهبة بما يعادلها من الأمل والرجاء اللذين يبعثان على الدعاء والخضوع»[1].

وأما الثاني: فهو متعلق الخوف، وذلك أنهم يجعلون الخوف متعلقًا بالطبيعة ومشاهدها المختلفة، والحقيقة أن الخوف متعلق بخالق الطبيعة ومنشئها ومدبرها.

- **الأمر الخامس**: نقد دوركاديم وغيره هذا التفسير؛ بأنه لو كان الخوف سببًا لنشأة التدين لكان يجب أن يتخلى الإنسان عن التدين مع مرور الوقت؛ لكونه لا يلبث أن يألف الظواهر الطبيعية وتغدو أمورًا عادية لديه، أو لا يلبث أن يتعرف على المنافذ الحياتية التي تنقذه من منابع الخوف فيسلكها[2].

- **الأمر السادس**: أنه لو كان السبب الحقيقي الباعث على نشأة التدين عند الإنسان راجعًا إلى الخوف من الطبيعة لكان الأصل في الأديان أن تتوجه إلى الطبيعة ذاتها، وتصرف لها العبادة والخضوع والتذلل، ولكن الأديان الأكثر عددًا في الأتباع والأكثر انتشار في العالم ليس فيها شيء من التوجه إلى الطبيعة، بل هي محاربة شديدة للتعلق بها أو بشيء من مظاهرها، وكذلك عدد من الأديان القديمة ـ كدين الصابئة المندائية ـ ليس فيها توجه إلى الطبيعة وإنما إلى الخالق للطبيعة.

التفسير الثاني: الجهل بأسرار الطبيعة:

ادعى بعض المعترضين أن الإنسان إنما أنشأ الدين في حياته لكونه يرى في الطبيعة أمورًا كثيرة لا يعرف لها تفسيرًا، فلم يجد بدا من اختراع الدين والإيمان

---

(١) الدين، محمد عبد الله دراز (١٢٦).

(٢) انظر: الدين، محمد عبد الله دراز (١١٩)، ونشأة الدين، علي سامي النشار (٧٠).

بالله ليفسر به تلك الأسرار، فالإيمان بالله تعالى والتدين له ـ في زعمهم ـ إنما جاء لسد الثغرات التي عجز الإنسان الأول عن معرفتها، ثم يؤكدون أن العلم التجريبي الحديث قد فسَّر للإنسان تلك الألغاز فلم يعد للدين وللإيمان بالله حاجة في هذا العصر[1]، وفي بيان هذا المعنى يقول ستيفن هوكينج: «الجهل بطرق الطبيعة قاد الناس في العصور القديمة لابتكار الآلهة التي تتحكم في كل مناحي الحياة البشرية»[2].

ولكن تفسير نشأة الدين عند الإنسان بنقص العلم لا يختلف عن تفسيره بسبب الخوف في التلبس بالأغلاط، والوقوع في الأخطاء الاستدلالية، وإثبات ذلك يتحصل بالأمور التالية:

• **الأمر الأول**: أن هذا التفسير مبني على التخمين والظن، ولا يقوم على أساس علمي صحيح؛ فالمجتمعات الإنسانية الأولى لا نملك عنها معلومات كافية يمكن الاعتماد عليها في تحليل طبيعتها، وتحديد دوافعها الحياتية، وبوضوح.

• **الأمر الثاني**: نحن نقر أن بعض الشعوب قد يكون لجهلها بقوانين الطبيعة وأسرارها أثر في طبيعة التدين لديها، فهناك أمم اتخذت لكل شيء غامض في الكون إلها خاصا، وعينوا وظيفة مخصوصة له، ولكن تعميم ذلك على كل المجتمعات الإنسانية الأولى وعلى جميع الديانات ـ بحيث يحكم على كل مجتمع ظهر فيه التدين بأنه لم يكن إلا لجهله بالطبيعة فقط ـ مجرد دعوى عريضة لا دليل عليها يثبت استقامتها، بل ثبت في التاريخ الإنساني ما يناقضها، فالصابئة المندائيون كانوا موحدين لله، وبنوا توحيدهم على أنه الخالق للكون، المدبر له كما سبق بيانه.

• **الأمر الثالث**: أن هذا التفسير فيه قفز على العوامل الأقرب إلى العقل والمنطق، والأقوى في الدلالة على دوافع الإنسانية الدينية؛ فإن الأسئلة الوجودية المتعلقة بسبب نشأة الكون ومصدره وبالغاية المرتبطة بوجود الإنسان والكون أكثر عمقًا في نفس الإنسان، وأشد تأثيرًا على مزاجه وعواطفه ومشاعره من الخوف

(١) انظر: العلم المرح، نيتشه (١٤٢، ٢١٥)، وأصول الفلسفة الماركسية (١/١٦٦)، والمدخل إلى المادية الجدلية (٢٨)، ومستقبل وهم، فرويد (٤٦ ـ ٤٧).

(٢) التصميم العظيم، إجابات جديدة على أسئلة الكون الكبرى (٢٥).

من الطبيعة أو غيرها؛ فهي إذن أقرب في أن يفسر الدين من خلالها، بدل تفسيره بالأسباب الأبعد والأضعف.

• **الأمر الرابع**: أن أتباع هذا التفسير وقعوا في سوء فهم لطبيعة التفكير الإنساني؛ وذلك أن الإنسان حين يؤمن بالله هو في الحقيقة لا يعبر عن جهله بالطبيعة، وإنما يسلم لمقتضى الضرورة العقلية التي يجدها في نفسه، فحين يسأل الإنسان نفسه من أين أتى؟! ومن خلق الكون؟! ولأي غاية خلق؟! يجد من نفسه دافعا إلى الاعتقاد بأن ذلك كله لم يأت بالصدفة، ولم يكن حادثا من تلقاء نفسه، وإنما له خالق أوجده، فهو إذن يؤمن بالوجود الإلٰهي بناء على ما يجده في نفسه من مقتضيات لازمة لا تقبل الانفكاك ولا التردد.

فالمؤمن إذن حين آمن بالله لم يكن لأجل جهله بقوانين الطبيعة، ولا لأجل جهله بأسباب الظواهر الكونية، فهو في إيمانه بالله لا يعبر عن جهله، وإنما يعبر عن حقيقة يجدها في نفسه؛ لكونه يعلم بالضرورة العقلية أن الإحداث بعد العدم، وترتيب القوانين الطبيعية وضبطها لا بد لها من خالق وفاعل، فموقفه إذن موقف إيجابي وليس موقفا سلبيا.

ولكنّ المعترضين على الأديان يتغافلون عن ذلك كله، ويصرون على أن موقف المؤمن يعبر عن الجهل بمصدر الكون، ويجعلون ذلك ناتجًا عن نقص علمه، ثم يقدمون أجوبة بعيدة كل البعد عن العقل والمنطق، كما سبق بيانه.

• **الأمر الخامس**: أن العلم لم يكشف كل أسرار الكون وألغازه، بل ما زالت هناك أسرار عظيمة لم يستطع كشفها، ولن يستطيع، بل إنه كشف عن وجود أسرار أخرى في الكون أشد غموضا وأكثر تأثيرا في النفوس.

وقد سبق في أثناء البحث إثبات نقص العلم الإنساني، وقصوره عن الإحاطة بسعة الكون وأرجائه، وبناء على تعليل المعترضين على الأديان؛ فإن أسباب التدين ما زالت باقية، بل قويت كثيرًا مع العلم، وازداد تأثيرها على النفوس الإنسانية؛ لأن العلم كشف عن وجود أسرار أضخم وأوسع مما كان يعلمه الإنسان القديم[1]، فبناءً على تفسيرهم فإن الإنسان يجب أن يكون أكثر تدينًا وتعبدًا لله تعالى.

---

(١) انظر: حافة العلم، ريتشادر موريس (١٤).

• **الأمر السادس**: فضلًا عن أن العلم لم يكشف عن جميع أسرار الكون فإنه في المقابل كشف عن مشاهد عظيمة، وأحوال دقيقة، وتصميم باهر يدل على أن الكون لا يمكن أن يكون مخلوقًا بالصدفة أو من لا شيء، وإنما لا بد أن يكون مخلوقا لإله عظيم واسع العلم والقدرة، وقد تتالت مقالات كثير من العلماء على تأكيد هذا المعنى وتقريره، يقول الدكتور ألبرت ماكومت ـ عميد أكاديمية العلوم بفلوريدا ـ: «وليس من شك في أن العلوم تزيد الإنسان تبصُّرًا بقدرة الخالق وجلاله، وكلما اكتشف الإنسان جديدًا في دائرة بحثه ودراسته؛ زاد إيمانه بالله»[1].

ولا شك أن العلم أبطل كثيرًا من الخرافات والأساطير والعقائد التي كانت تقوم عليها الكنيسة وغيرها من الأديان الباطلة، ولكن ذلك لا يعني أنه أبطل الأدلة الدالة على وجود الخالق وقدرته، بل الأمر على العكس من ذلك؛ فقد كشف العلم دلائل كثيرة تتضافر في التأكيد على وجود الله وقدرته، وهي في غاية الإبهار والقوة، حتى أضحت اكتشافات العلم الحديث من أهم الأدلة على إثبات وجود الله، وأعمقها في الدلالة على قدرته وحكمته، وأكثرها انتشارا في الواقع، وأوسعها تداولًا في الأوساط العلمية.

• **الأمر السابع**: نحن نقر أن هناك من ربط الإيمان بوجود الله بالثغرات الموجودة في العلم، وبالأمور التي عجز العلم عن تفسيرها، وجعل ذلك دليلًا على افتقار العالم إلى خالق، ولا شك أن صنيعهم هذا دخل عليه الخطأ من جهة التسرع في الحكم بعجز العلم ومن جهة حصر الأدلة الدالة على وجود الله في مناطق ضيقة.

ولكن مع ذلك فإن كثيرًا من الناقدين وقعوا في الخطأ المنهجي ذاته؛ فإنهم حين رأوا أن بعض المؤمنين ربط الاستدلال على وجود الله بالأمور التي عجز العلم عن تفسيرها، جعلوا توصل العلم إلى تفسير تلك الأمور دليلا على عدم وجود الله، فكلما أحرزوا تقدما في كشف ألغاز الكون اعتقدوا أنهم ازدادوا استغناءً عن الإيمان بوجود الله، وأنهم توصلوا إلى العلم بأن الكون لا يحتاج

---

(١) الله يتجلى في عصر العلم، تحرير جون كلوفرمونسيما (١١٠).

إلى خالق، وكثير منهم يدعي أنه غير مؤمن بالله لكونه يشتغل في العلم[1].

وهذا خلل منهجي ضخم لا يقل انحرافًا وانزلاقًا عما وقع من بعض جهلة أتباع الأديان؛ فإن أدلة وجود الله ليست مبنية على العجز عن تفسير مظاهر الكون، ولا على الجهل بأحداثه وقوانينه، وإنما هي قائمة على أدلة يقينية إيجابية مركبة من دلالة الحس والعقل، كما سيأتي توضيحه بتوسع.

التفسير الثالث: خداع الماكرين والطبقات المالكة:

فيصور بعض المعترضين على الأديان سبب نشأة الدين عند الإنسان بأنه راجع إلى استغلال الطغاة والماكرين للدهماء، فأحدثوا لهم الدين حتى يوهموهم بأن ما هم عليه من الشقاء مقدر عليهم من الله وأن لهم أملًا في البقاء الأبدي في الجنة، وفي بيان هذا المعنى يقول فولتير: «إن فكرة التأليه إنما اخترعها دهاة ماكرون من الكهنة والقساوسة، الذين لقوا من يصدقهم من الحمقى والسخفاء»[2].

وذكر أتباع المادية الجدلية أن الدين أحدثه الطبقة المالكة لاستغلال الطبقات الكادحة الضعيفة؛ يقول مؤلفو كتاب المادية التاريخية: «إن النظرة الدينية تولدت من السعي إلى تقرير النظام الإقطاعي، وإيهام الجماهير بأن مشيئة الإله هي التي فرضته، وبأن سيطرة الإقطاع والكنيسة تعتمد على مشيئة الله»[3].

وهذا التفسير لا يختلف عما سبقه من التفسيرات؛ فهو لا يعدو أن يكون مجرد دعوى مجردة من أي دليل يدل على صدقها، وإثبات ما فيه من خطأ وبطلان يتلخص بالأمور التالية:

• **الأمر الأول**: أن هذا التفسير مبني على التخمين والظن، ولا يقوم على أساس علمي صحيح؛ فالمجتمعات الإنسانية الأولى لا نملك عنها معلومات كافية يمكن الاعتماد عليها في تحليل طبيعتها وتحديد دوافعها الحياتية وبوضوح.

• **الأمر الثاني**: أن مقتضى هذا التفسير أن الدين إنما نشأ في المرحلة

---

(١) انظر في توضيح هذا الخلل: تاريخ النشوء، في البدء كان الهيدروجين، هويمارفون ديتفورت (١٢٥ ـ ١٢٧).

(٢) الدين، محمد عبد الله دراز (٨٠).

(٣) المادية التاريخية (٢٩).

الرأسمالية التي أعقبت عصر الشيوعية الأولى، كما يزعم ذلك أتباع المادية الجدلية، ومع أننا لا نملك سندًا عليما كافيًا في إثبات تلك المراحل التاريخية إلا أننا نجد في عدد من البحوث العلمية ما يدل على أن الدين كان مصاحبًا للوجود الإنساني من أول نشأته ـ كما سبق بيانه ـ، فهذه الكتابات العلمية إذن تكذب دعوى المادية الجدلية في قولها: «إن الدين لم ينشأ إلا في عصر الإقطاع»[1].

• **الأمر الثالث**: أنا إذا رجعنا إلى التاريخ الإنساني المحفوظ والمعلوم نجد أن الواقع مناقض لمقتضى ذلك التفسير، وذلك أنا نجد أتباع الأديان يتعرضون للقتل والصلب والمعارضة الشديدة من قبل وجهاء أقوامهم، ونجد أتباع الأديان الذين يدخلون فيها أولًا من الفقراء الضعفاء، وهذه المشاهد ظاهرة في تاريخ المسيحية وتاريخ الإسلام، فكيف تكون نشأة الدين عند الإنسان بسبب مخادعة الماكرين؟!![2].

• **الأمر الرابع**: أن طبيعة الأديان الكبرى المعروفة تتعارض مع مقتضى هذا التفسير؛ فإنها تتضمن أحكامًا وتشريعات تقيد من تصرفات الطبقات المالكة، وتحجم من دائرة استغلالها، وتفرض إخراج نصيب من أموالهم للفقراء والضعفاء، فهل كان من مصلحة الطبقة المالكة أن يحرم الدين التعامل الربوي، ويوجب عليهم الزكاة وغيرها من التبرعات؟![3].

التفسير الرابع: الاستجابة للأوهام النفسية «عقدة أوديب»:

أرجع الطبيب النمساوي الشهير فرويد نشأة الدين عند الإنسان إلى الأسباب النفسية، والعقد المرضية التي كان يعيشها الإنسان، وأرجع السلوك الإنساني إلى الدوافع الجنسية.

وقد اخترع فرويد لتفسير الدافع الجنسي عند الإنسان عقدة أوديب، وفسر مقصوده بها؛ فقال إن: «الصبي في نحو السنة الثانية أو الثالثة يدخل في الطور

---

(١) انظر: أوهام المادية الجدلية، محمد سعيد البوطي (٢٢٩)، واقتصادنا، محمد باقر الصدر (١١٥).

(٢) انظر: اقتصادنا، محمد باقر الصدر (١٤).

(٣) انظر: المرجع السابق (١١٢).

القضيبي من تطور الليبيدوي ـ أي طاقة الغريزة الجنسية ـ وحين يبدأ يتعرف، ويستشعر الإحساسات الملذة التي يمده بها عضوه الجنسي، وحين يتعلم أن يظفر بها وفق هواه بالإثارة اليدوية يصبح عاشقًا لأمه، ويتمنى لو يمتلكها جسمانيا على النحو الذي أتاحت له تخمينه مشاهداته المتعلقة بالحياة الجنسية وحدوسه، ويحاول إغراءها بعرضه أمامها قضيبه الذي تملؤه حيازته فخرًا، وبكلمة واحدة تحضه رجولته المبكرة الاستيقاظ على التطلع إلى الحلول لديها محل أبيه، الذي كان حتى ذلك الحين نموذجًا محسودًا لما يتمتع به من قوة جسمانية ظاهرة، ومن خطورة، أما الآن فإن الطفل يرى في أبيه منافسًا بوده لو يزيحه من طريقه، ولئن أتيح للصبي أن يشاطر أمه أحيانًا فراشها في أثناء تغيب أبيه، فإنه لا يلبث أن يقصى عنه ما عاد ذلك الأخير، فيرتبط رحيله بالسرور، وأوبته بالخيبة، تلكم هي عقدة أوديب»[١].

وأكد فرويد أن هذه العقدة عامة في كل الأطفال بلا استثناء، وقد استحوذت هذه الفكرة على تفكيره، وأخذ يفتخر باكتشافه لها على قومه[٢].

وابتكر فرويد قصة خيالية[٣]؛ ليسوغ بها موقفه في عقدة أوديب، فذكر أنه في زمن سحيق كان الأب يستأثر بالنساء، ويطرد أبناءه عندما يكبرون إن رغبوا في النساء، ويقوم بقتلهم أو إخصائهم، فاجتمع الأبناء واتفقوا على قتل أبيهم، فقتلوه وأكلوا لحمه، إلا أنهم شعروا بالذنب والألم، فهم من جهة يحبونه بسبب قوته، ومن جهة أخرى يكرهونه بسبب منعه لهم من إشباع رغباتهم الجنسية؛ فتعاونوا على إيجاد نظام يرجع هيبة الأب ويحفظ رغبتهم الجنسية؛ فأسسوا تحريم زنا المحارم، وقرروا أن الزواج يكون من غير المحارم؛ فنشأ جرّاء ذلك نظام الأسرة نشأة نظام الطوطم، وهو النظام الذي تحكم به الشعوب البدائية، وعادة ما يكون على تقديس حيوان أو نبات معين، تقدم له القرابين والطقوس[٤].

---

(١) مختصر التحليل النفسي، فرويد (٦٠)، وانظر: الذات والغريزة، فرويد (٦٤)، وحياتي والتحليل النفسي، فرويد (٥٨).

(٢) انظر: مختصر التحليل النفسي، فرويد (٥٨)، والموجز في التحليل النفسي، فرويد (٦٦).

(٣) انظر: فكر فرويد، إدغاريش (١٠٧).

(٤) انظر: حياتي والتحليل النفسي، فرويد (١٠١ ـ ١٠٢)، والطوطم والحرام، فرويد (١٤٩، ١٩٣).

ويصرح فرويد بأن عقدة أوديب هي الأصل الأساسي الذي يعتمد عليه في فهم كل السلوك الإنساني؛ فيقول: «إننا نهتدي في عقدة أوديب إلى بدايات الدين والأخلاق والمجتمع والفن معا»[١].

وبناءً على هذا التصور فسر فرويد نشأة الإيمان بالخالق عند الإنسان؛ فإن الأبناء حين ندموا على قتل أبيهم جعلوا أباهم المقتول المثل الأعلى، وتطور الحال بهم إلى أن صيروه إلها لهم، فالله في نظرهم ليس إلا بديلا عن الأب المقتول[٢]، ويقول: «يتضح لنا من الفحص التحليلي النفسي للفرد بمنتهى الجلاء أن إلٰه كل إنسان هو صورة أبيه، وأن الموقف الشخصي لكل فرد إزاء الإلٰه منوط بموقفه إزاء أبيه المادي، يتنوع ويتبدل طردًا مع هذا الموقف، وأن الإلٰه ليس في صميمه سوى أب ذي مكانة أكثر رفعة»[٣].

وكذلك الدين فما هو إلا نتيجة للأوهام النفسية التي نتجت عن عقدة أوديب، ويقول في وصفه: «يمكن القول بأن الدين هو عصاب البشرية الوسواسي العام، بأن ينبثق مثله مثل عصاب الطفل عن عقدة أوديب»[٤]؛ فالأديان في نظره ما هي إلا مخلفات عصابية![٥].

والكشف عن الخلل العميق في رؤية فرويد لنشأة الدين عند الإنسان مرتبط بشكل رئيس بالموقف من منهجه في التحليل النفسي، وعقدة أوديب التي أسس لها، وقد تعرض منهجه إلى نقد عنيف جدًّا، حتى من أقرب الناس إليه ـ تلاميذه وأصدقائه ـ وأقيمت حول رؤيته في التعامل مع السلوك الإنساني اعتراضات قوية، ويتحصل أهم تلك الاعتراضات في **الأمور التالية**:

• **الأمر الأول**: أن فرويد أقام نظريته على الظنون والأوهام، واعتمد على الأساطير والخرافات الوثنية، وجعلها مستندًا لمواقفه التحليلية؛ فإن عقدة أوديب التي تمثل حجر الزاوية في نظريته ما هي إلا أسطورة إغريقية كما أقر بذلك فرويد

---

(١) الطوطم والحرام، فرويد (٢٠٤)، وانظر: حياتي والتحليل النفسي، فرويد (٥٨)، والذات والغريزة، فرويد (٧٦).

(٢) انظر: مستقبل وهم، فرويد (٤٦).

(٣) الطوطم والحرام، فرويد (١٩٢)، وانظر: موسى والتوحيد، فرويد (١٧٩).

(٤) مستقبل وهم، فرويد (٦٠).

(٥) انظر: مستقبل وهم، فرويد (٦١، ١٦٨)، وموسى والتوحيد، فرويد (١٦٨، ١٦٩).

نفسه[١]، وكذلك قصة الأبناء الذين قتلوا أباهم ما هي إلا قصة خرافية أسطورية، وخيال جامح لا حقيقة له[٢].

وقد كان هذا الأمر ظاهرًا لكثير ممن درس الرؤية التي قدمها فرويد؛ حتى قال روبرت وردرث ـ وهو من علماء النفس المرموقين ـ: «لو بحثت عن رأيي الشخصي في سيكولوجيا فرويد لكان علي أن أقول إنني لا أؤمن بأن يكون مذهبه صحيحًا، بأي معنى مطلقًا، ولا أنه يوضع في مصاف النظريات العلمية الكبرى التي تربط المعرفة الراهنة»[٣].

وقد كتب فرويد إلى صديقه أوسكار سنة ١٩٢٧م رسالة، يقول فيها: «لنكن واضحين تمامًا في مسألة أن الآراء المعرب عنها في كتابي «مستقبل وهم» لا تشكل أي جزء من نظرية تحليلية؛ إنها آرائي الشخصية»[٤].

• **الأمر الثاني**: أن فرويد اختزل في نظريته دوافع السلوك الإنساني اختزالًا قاتلًا؛ وذلك حين أرجعها جميعها إلى دافع واحد هو الدافع الجنسي، وأقام نظريته على التفسير الأحادي الاختزالي لسلوك الإنسان، وفضلًا عن أن الدافع الجنسي ليس هو الدافع الأكثر تأثيرًا في سلوك الإنسان كما أثبت ذلك عدد من تلاميذ فرويد المنشقين عنه، فإنه لا يصح اختزال دوافع السلوك الإنساني في دافع واحد ألبتة.

والحقيقة أن سلوك الإنسان تشترك في إحداثه وإثارته دوافع مختلفة في طبيعتها وتأثيرها، وقد كانت هذه القضية إحدى أهم القضايا التي أثارها الدكتور وليم مكدوجل ضد نظرية فرويد، وأثبت أن السلوك الإنساني تؤثر فيه دوافع كثيرة، وأوصلها إلى أربعة عشر دافعًا أساسيا[٥].

• **الأمر الثالث**: أن نظرية فرويد تتضمن مفاهيم غامضة ودعاوى لا يمكن

---

(١) انظر: مختصر التحليل النفسي، فرويد (٥٨ ـ ٦٠).

(٢) انظر: الإسلام وقضايا علم النفس الحديث، نبيل السمالوطي (٥٢ ـ ٥٦).

(٣) مدارس علم النفس المتعاصرة (٢٤٣).

(٤) نفسية الملحد، بول فيتز (٢٩).

(٥) انظر: المدخل إلى علم النفس، عبد الله عبد الحي موسى (٢٢١ ـ ٢٣٣)، والشذوذ الجنسي، مصطفى فهمي (٦٨)، والإسلام وقضايا علم النفس الحديث، نبيل السمالوطي (٤٨ ـ ٤٩)، وموسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، عبد الوهاب المسيري (٣/ ٤٥٢).

البرهنة عليها، ويتعذر التحقق منها، فمن تلك المفاهيم: مفهوم الليبدو، ومبدأ اللذة، ومبدأ الواقع وغيرها من المفاهيم؛ فقد توصل عدد من الباحثين أنه لا يمكن التحقق منها بصورة منضبطة عند بني الإنسان، ولذلك فإنه لا يصح أن تكون مكونًا أساسيًّا تبنى عليه النتائج(١).

• **الأمر الرابع**: كشف عدد من الدارسين عن أن فرويد لم يقم نظريته على مستندات علمية صالحة للاستنتاج العلمي؛ وذلك أنه أقام دراساته على الحالات المرضية التي تأتي إليه في عيادته، وجعل النتائج التي استخلصها من تلك الحالات ممثلة لكل السلوك الإنساني، وعممها على كل الناس الأصحاء، وادعى أن لنظريته قدرة تفسيرية تنطبق على كل أصناف السلوك الإنساني، وفي جميع المراحل التاريخية للإنسانية، ولكل المجتمعات الإنسانية والحضارات البشرية المتعاقبة، وهذا تعميم تعسفي لم يقدم عليه فرويد دليلًا يليق به(٢).

• **الأمر الخامس**: أن فرويد أغفل في نظريته الوقوف مع الأسئلة الملحة التي تترتب على نظريته، ولا يستقيم لها ساق دون الجواب عليها؛ فهو يتحدث عن إحساس الإنسان بالذنب بعد قتل الأب، ولكنه لا يحدثنا عن مصدر ذلك الإحساس، ومن أين أتى للإنسان؟!! ولم يبين لنا لمَ يشعر الإنسان به أساسًا؟! ولمَ يتذكر الإنسان شبحا كريها مثل قتل الأب ويتوارثه؟!! وغيرها من الأسئلة التي تتناقض مع رؤيته المادية للإنسان وسلوكه(٣).

• **الأمر السادس**: كشف عدد من الباحثين عن أن نظرية فرويد مختلطة بأمور غير موضوعية، ولا تتصف بالصبغة العلمية، فأثبتوا أن نظرته إلى العلاقة بين الأب وأبنائه، وفكرته عن تأثير الدافع الجنسي في السلوك الإنساني متأثرة بشكل كبير بطبيعة حياته التي كان يعيش فيها.

ومن أشهر من كشف عن ذلك الطبيب إيريك فروم في كتابه «مهمة فرويد، تحليل لشخصيته وتأثيره»؛ فإنه تتبع طبيعة الحياة التي كان يعيشها فرويد، وكشف

---

(١) انظر: تاريخ علم النفس ومدارسه، محمد شحاتة (٢٨٩)، والمدخل إلى علم النفس، عبد الله عبد الحي موسى (٢٣٩)، ومذاهب علم النفس المعاصرة، علي زيعور (٢٦١)، وموسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، عبد الوهاب المسيري (٣/ ٤٥٣).

(٢) انظر: موسوعة اليهود واليهودية، عبد الوهاب المسيري (٣/ ٤٥٢).

(٣) انظر: المرجع السابق (٣/ ٤٥٣).

عن انعكاساتها على آرائه، ويقول: «إن ارتباط فرويد القوي بأمه، الذي أخفى قسمه الأكبر ـ ليس عن الآخرين فقط، بل عن نفسه أيضًا ـ له من الأهمية الكبيرة التي لا تلقي ضوءًا على طباعه فقط، بل تسمح بفهم أحد أهم اكتشافاته الأساسية؛ أي: عقدة أوديب»[1]، ويؤكد هذا المعنى، فيذكر أن تلك الحالة النفسية التي عاشها فرويد أثرت تأثيرًا بليغًا في تصوره للتاريخ الإنساني كله، ويقول: «إن تجاذب فرويد تجاه شخص الأب ينعكس أيضًا في إنتاجه النظري، فتركيبته لبداية التاريخ الإنساني في الطوطم والحرام، تتضمن قتلًا بدائيًّا للأب من أبنائه الذين يحسدونه. . . لكن إحدى أكثر التعبيرات دلالة على موقف فرويد المتجاذب من والده نجدها بكل تأكيد في إحدى مفاهيمه المركزية، وهي عقدة أوديب»[2].

• **الأمر السابع**: أن فرويد في تفسيره لنشأة الأديان بناءً على نظريته في التحليل النفسي، تجاهل فرضياته الثقافية المحدودة التي وضعها لنفسه بما يتوافق مع بيئته الغربية «كما اعتمدت أفكاره اعتمادًا كبيرًا على وجهة نظر تفترض أن الأديان جميعها تتشابه مع المسيحية واليهودية؛ فالقضية التي وضعها فرويد التي تقول: «إن الدين يأتي ليضع نموذجًا سماويًّا للأب، يسمى الإلٰه، من أجل إقامة التوازن مع الأب نفسه لا تتفق إلا مع التصور المسيحي، الذي يقوم على أن الإلٰه هو نموذج الأب، فهو يبني تصوره على معتقد خاص، ويعممه على كل الأديان»[3].

• **الأمر الثامن**: من أقوى ما يدل على فساد نظرية فرويد في تفسير السلوك الإنساني تناقضها مع الواقع؛ فإنه زعم أن إطلاق عملية الجنس للناس، وتقليل جرعات التدين الذي يمنعهم من ممارسة الجنس بصورة مطلقة، يقلل من أمراضهم النفسية، ويقضي على عوامل الكبت لديهم، ولكن الواقع يثبت خلاف ذلك؛ فمع أن الإباحية الجنسية مشرعة على أبوابها في العالم الغربي، ومع الحياة العلمانية الطاغية لديهم إلا أن الإنسان هناك ما زال يعاني من الأمراض

---

(١) مهمة فرويد، تحليل لشخصيته وتأثيره (١٩).

(٢) المرجع السابق (٦٠)، وانظر مزيدا من الربط بين حالة فرويد النفسية وبين آرائه في الكتاب نفسه، وفي موسوعة اليهود واليهودية، عبد الوهاب المسيري (٣/ ٤٥٤ ـ ٤٥٥).

(٣) الدين الأسس، مالوري ناي (١٨).

النفسية بصورة مكثفة جدًّا، بل ازداد شعور الإنسان بالفراغ الروحي والوحشة النفسية بشكل كبير جدًّا.

• **الأمر التاسع**: أن مذهب فرويد يؤدي إلى القضاء على العقل والإرادة الإنسانية؛ وذلك أنه يجعل جميع السلوك الإنساني خاضعًا للدوافع غير الشعورية التي لا يملك الإنسان معها رفضًا ولا قبولًا، فسلوكه ما هو إلا استجابة حتمية لما تمليه عليه تلك الغرائز، وهذا التصور فضلًا عن أنه يقضي على العقل الإنساني فهو يؤدي بالضرورة إلى فساد النظام الأخلاقي كله.

يقول الفيلسوف المعاصر «جود» في بيان أثر نظرية فرويد على الأخلاق: «مضامين السيكولوجية الجديدة تقوض أساس علم الأخلاق القديم، وهي بهذا قد ولدت اتجاهًا ينحو إلى الحتمية في الطبيعة البشرية، ولهذا الاتجاه تأثير في السلوك الإنساني من **ناحيتين**:

الأولى: أننا لم نعد نميل إلى لوم الآخرين لأعمال لا نرضى عنها؛ ظنًّا منا بأن المسيء إنما هو ضحية لعقدة نفسية، أو أنه مدفوع إلى عمل هذا بفعل قوى في طبيعته لا يملك السيطرة عليها، فزيادة علمنا ببواعث السلوك الباطنية تقتضي زيادة تسامحنا عن أخطاء الناس.

ومن ناحية ثانية: لم يعد الناس يعنون كما كانوا قبل بأن يبذلوا أقصى جهودهم ليؤدوا ما يعدونه خيرًا، ولم يعودوا تتولاهم الندامة إذا أخفقوا في سعيهم ذاك؛ لأنهم يعتقدون أن جهودهم إنما هي بمقدار ما تسمح به طبائعهم»[(١)].

التفسير الخامس: التعلق بالأرواح الميتة «المذهب الحيوي»:

يعد الاتجاه الحيوي في تفسير نشأة الدين عند الناس اتجاها واسعًا، فيه كثير من التفاصيل، وله أشكال مختلفة، ولكن خلاصته التي تهمنا في بحثنا: أن الدين نشأ عند الإنسان البدائي نتيجة التعلق بأرواح الموتى والخوف منها؛ فإن رؤية بعض الموتى في الأحلام جعلت الناس يظنون أن تلك الأرواح لها سلطة وتأثير في الحياة؛ فسعوا إلى إرضائها ودفع سخطها عنهم؛ فاخترعوا طقوسًا

---

(١) منازع الفكر الحديث (٢٦٤)، وانظر من الكتاب ذاته (٢٦٦، ٢٨١).

معينة، وقدموا لها القرابين سعيًا منهم إلى الاتصال بتلك الأرواح، وطلب المساعدة منها، ثم تطور بهم الأمر إلى أن اعتقدوا أن الطبيعة والأفلاك لها أرواح مؤثرة؛ فقاموا بعبادتها أيضًا، فمنشأة الدين إذن يرجع إلى عبادة الأسلاف والأموات في نظرهم[1].

وقد لقي هذا التفسير انتشارًا واسعًا لدى الدارسين لنشأة الأديان، لكنه في الوقت نفسه تعرض لنقد عنيف وهجوم كبير من الباحثين، ومن أهم الأمور التي تدل على ضعف هذا التفسير وعدم صحته وهزالة الاعتماد عليه في تفسير نشأة الدين **ما يلي**:

• **الأمر الأول**: أن هذا التفسير لا يقوم على أساس علمي صحيح؛ فالمجتمعات الإنسانية الأولى لا نملك عنها معلومات كافية يمكن الاعتماد عليها في تحليل طبيعتها، وتحديد دوافعها الحياتية بوضوح.

• **الأمر الثاني**: نحن نقر أن بعض الشعوب قد يكون جهلها سببًا في تعلق أفرادها بأرواح الأموات وتقديم القرابين لها، ولكن تعميم ذلك على كل المجتمعات الإنسانية الأولى، وعلى جميع الديانات، بحيث يحكم على كل مجتمع ظهر فيه التدين بأنه لم يكن إلا بسبب التعلق بأرواح الأموات فقط مجرد دعوى عريضة لا دليل عليها يثبت استقامتها.

• **الأمر الثالث**: أن هذا التفسير فيه قفز على العوامل الأقرب إلى العقل والمنطق، والأقوى في الدلالة على الدوافع الإنسانية إلى الدين؛ فإن الأسئلة الوجودية المتعلقة بسبب نشأة الكون ومصدره، وبالغاية المرتبطة بوجود الإنسان والكون، أكثر عمقا في نفس الإنسان، وأشد تأثيرًا على مزاجه، وعواطفه، ومشاعره، من الخوف من الأرواح الميتة أو غيرها؛ فهي إذن أقرب إلى أن يفسر الباعث على التدين من خلالها بدل تفسيره بالأسباب الأبعد والأضعف.

• **الأمر الرابع**: أن هذا التفسير يخالف ما أثبتته كثير من الدراسات من أن عبادة الكائنات المتعلقة بمظاهر الطبيعة، كالحيوانات والنباتات وغيرها أقدم ظهورًا في المجتمعات البدائية من مظاهر عبادة صور الإنسان، فهذا النوع لم

---

(١) انظر: نشأة الدين، علي سامي النشار (٣١ ـ ٣٣)، والدين، محمد عبد الله دراز (١٣٣)، وتاريخ الأديان وفلسفتها، طه الهاشمي (٦٦).

يعرف إلا في وقت متأخر نسبيًّا[١].

• **الأمر الخامس**: أنه لو كانت عبادة الأسلاف هي أول نموذج ديني ظهر في المجتمعات البدائية، لكان ينبغي أن نلحظها في المجتمعات المنحطة ـ كبعض المجتمعات الأسترالية المعاصرة ـ، ولكن هذه المجتمعات خالية من أي أثر للتنظيم الاجتماعي، ولا نجد فيها مظهرًا لعبادة أرواح الأسلاف، ولكننا في المقابل نجد بعض مظاهر ذلك بصور متفاوتة في مجتمعات متمدنة في التاريخ الإنساني، كالصين ومصر والمدن اليونانية؛ وهذا يدل تاريخيًّا على أن عبادة الأسلاف ليست هي الأصل في نشأة الدين عند الإنسان[٢].

التفسير السادس: الخضوع للجبرية الاجتماعية:

وأول من فسر نشأة الدين بهذا التفسير هو الفيلسوف الفرنسي الشهير دوركايم؛ فإنه ذكر أن التدين عبارة عن استجابة للقانون الاجتماعي الذي يسيطر على المجتمع، وأن نشأته راجعة إلى تشكل ذلك القانون في المجتمعات الإنسانية البدائية.

وهذا التفسير من دوركايم قائم على نظريته في طبيعة الظاهرة الاجتماعية؛ فإنه يذهب إلى أن الظاهرة الاجتماعية لها وجود موضوعي خاص بها، مستقل عن وعي الفرد وتصوره، فهي عنده شيء من الأشياء الطبيعية الموجودة في الواقع.

وعلى الرغم من ضرورة وجود الأفراد في المجتمع عند دوركايم، إلا أن ظواهر المجتمع تختلف في طبائعها عن طبيعة الأفراد ذاتها؛ فالظواهر الاجتماعية لا توجد في أفراد المجتمع كما هو شائع، وإنما توجد في المجتمع ذاته، فهي خارجة عن وعي الفرد، ومستقلة في وجودها عن وجوده[٣].

وفي توضيح هذا المعنى يقول دوركايم: «الظواهر الاجتماعية أشياء، ويجب أن تدرس على أنها أشياء»[٤]، وبناءً على ذلك فهي قابلة للملاحظة

---

(١) انظر: نشأة الدين، علي سامي النشار (٤٩)، وعلم الاجتماع الديني، روجيه باستيد (٢١٩).

(٢) انظر: نشأة الدين، علي سامي النشار (٤٤).

(٣) انظر: قواعد المنهج في علم الاجتماع، دوركايم (٥١).

(٤) المرجع السابق (٩٠).

والتجريب؛ لكونها ذات طبيعة واقعية تجريبية[1]، ويصف دوركايم الظاهرة الاجتماعية؛ فيقول: «تميل الظاهرة الاجتماعية بطبعها إلى خلق كيان خاص بها، خارج شعور الأفراد؛ وذلك لأنها تسيطر على شعور كل فرد منهم»[2].

ولم يكتف دوركايم بأن جعل الظواهر الاجتماعية شيئًا من الأشياء خارجًا عن وعي الأفراد وشعورهم، وإنما جعل لها سلطة وقهرا جبريًّا على سلوك كل فرد، لا يستطيع الخروج من قبضتها ألبتة، فبعد أن ذكر أن الظواهر الاجتماعية تنطوي على صفات ذاتية خاصة قال: «وهي توجد خارج الفرد، وقد زودت بقوة قهر تمكنها من فرض نفسها عليه»[3]، ويقول في تعريف الظاهرة الاجتماعية، وبيان طبيعتها وأثرها: «هي كل ضرب من السلوك ثابتًا كان أو غير ثابت، يمكن أن يباشر نوعًا من القهر الخارجي على الأفراد»[4].

ونتيجة لذلك جعل دوركايم جميع أنواع السلوك التي يقوم بها الأفراد إنما هي مجرد استجابة لقهر الظواهر الاجتماعية؛ فالأخلاق والقيم والمبادئ والأديان التي يتمثل بها الفرد في المجتمع ما هي إلا استجابة منه لقوة الظاهرة الاجتماعية عليه، وأكد كثيرًا على أن تلك الظواهر تشكل فيما بينها الضمير الجمعي، الذي يكون له التأثير الأعمق في سلوك كل فرد وطبيعته.

ونتيجة ذلك أنكر دوركايم أن يكون شيء من الأخلاق أو الأديان فطريًّا غريزيًّا في الإنسان، وعدّ كل تلك المكونات أمورًا اكتسابية طارئة عليه، ويقول ـ في سياق إنكاره على بعض علماء الاجتماع ـ: «ومن هذا القبيل أن بعض هؤلاء العلماء يقولون بوجود عاطفة دينية فطرية لدى الإنسان، وأن هذا الأخير مزود بحد أدنى من الغيرة الجنسية، والبر بالوالدين، وصحبة الأبناء، وغير ذلك من العواطف، وقد أراد بعضهم تفسير نشأة كل من الدين والزواج والأسرة على هذا النحو، ولكن التاريخ يوقفنا على أن هذه النزعات ليست فطرية في الإنسان، وعلى أنها قد لا توجد جملة في بعض الظروف الاجتماعية الخاصة؛ ولذا فهذه العواطف المثالية نتيجة للحياة الاجتماعية، وليست أساسًا لها،أضف إلى ذلك

(١) انظر: المرجع السابق (٩٠ ـ ٩٢).
(٢) المرجع السابق (٩٥).
(٣) المرجع السابق (٥٣).
(٤) المرجع السابق (٦٨).

أنه لم يقم برهان قط على أن الميل للاجتماع كان غريزة وراثية وجدت لدى الجنس البشري منذ نشأته، وأنه من الطبيعي جدًّا أن ينظر إلى هذا الميل على أنه نتيجة للحياة الاجتماعية التي تشربت بها نفوسنا على مر العصور»[1].

وحين أرجع دوركايم الدين إلى الاستجابة للجبرية الاجتماعية ادعى أن أفضل سبيل لمعرفة طبيعة نشأته الرجوع إلى المجتمعات البدائية الأولى[2]، ووجد أن تلك المجتمعات البداية يشيع فيها وحدة مشتركة بين أفرادها تسمى نظام الطوطم، وقد اختُلِف في مدلول هذه الكلمة كثيرًا، ولكنها في الجملة عند كثير من الباحثين تعد لقبا يطلق على النظام الذي يشيع في القبيلة، ويشتق عادة من اسم حيوان مقدس فيها، أو نبات يشترك أفراد القبيلة في تقديسه واحترامه[3].

فزعم دوركايم أن هذا النظام هو اللبنة الأولى التي نشأ منها الدين في المجتمعات الإنسانية، وأنه يمثل الأساس العميق في تشكل الأديان عبر الأزمان[4].

وذلك أن القبيلة ـ في زعم دوركايم ـ كانت تعظم الطوطم، وتجعله شعارًا لها تفاخر به غيرهم، فأخذ أفرادها يتجمعون حول الطوطم الخاص بهم، ويفعلون طقوسا خاصة بهم، ويحرمون أمورًا عديدة لأجل تعظيمه، وأخذ أفراد القبيلة يشعرون حين يجتمعون حول طوطمهم بالنشوة والقوة وعمق تأثير الاجتماع فيهم؛ فيشعرون بقوة تأثير الضمير الجمعي عليهم؛ فجعل هذا الاجتماع مبدأ التدين وغايته، واعتبر التجمع هو المعبود في الحقيقة من أفراد المجتمع[5].

ولا شك أن الكشف عما في نظرية دوركايم حول نشأة الدين مرتبط بشكل عميق بالموقف من نظريته حول طبيعة الظاهرة الاجتماعية، وقد تعرضت نظريته هذه إلى نقد عنيف وعريض من قِبَل عدد من علماء الاجتماع، ونحن في هذا

---

(١) المرجع السابق (٢١٩).
(٢) انظر: علم الاجتماع الديني، زيدان عبد الباقي (١١٨).
(٣) انظر: الطوطم والحرام، فرويد (١٤٩، ١٩٣).
(٤) انظر: علم الاجتماع الديني، زيدان عبد الباقي (١١٩).
(٥) انظر: مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ج. بنروبي (١٣٨ ـ ١٤٢)، وعلم الاجتماع الديني، زيدان عبد الباقي (١١٥ ـ ١١٩).

السياق لن نتعرض إلى تفاصيل ما وجه إلى نظريته من نقد، وإنما سنركز حديثنا حول المعاني الكلية المتعلقة بالجانب الديني منها بالخصوص.

وتفسير نشأة الدين على أنه مجرد استجابة للجبرية الاجتماعية بالمنظور الذي حدده ودوركايم خطأ ظاهر، وقد رصد بعض الدارسين جملة من الأخطاء التي وقع فيها دوركايم في تفسيره لنشأة الدين وكشف عن وجه المغالطات فيها[1]، **ومن أهم هذه الأمور**:

• **الأمر الأول**: انطلق دوركايم من أن نظام الطوطم هو أقدم الأنظمة التي عملت بها البشرية في تاريخها، وأنه لا نظام سابقا عليه، ولكن هذا التصور غير صحيح؛ فقد أثبت عدد من الدارسين أن هناك مجتمعات بشرية كانت موجودة، ولا يظهر فيها أي أثر لمعالم ذلك النظام، ومع ذلك فقد كانت معالم إيمانها بوجود الخالق والتدين ظاهرة في بقاياها[2].

• **الأمر الثاني**: أن دوركايم أقام تفسيره لنشأة الدين على أن نظام الطوطم نظام ديني يحكم أفراد القبيلة، ولكن هذه دعوى فاقدة للدليل، وقد ذهب عدد من الدارسين إلى أن نظام الطوطم مجرد شعار قومي، ورمز قبلي، وأنه يتركز على الجانب الاقتصادي أكثر من تركزه على الجانب الديني؛ فأفراد القبيلة لم يكونوا يعبدون تلك الرسوم، أو يتدينون بمدلولها الذي يمثله نظام الطوطم، وإنما كانوا يتفاخرون بها، ويجعلونها فخرا لهم على غيرهم[3].

• **الأمر الثالث**: أنه على التسليم بأن نظام الطوطم نظام ديني تخضع له القبيلة؛ فإن ثبوت ذلك ليس دليلًا كافيًا على كونه أصل نشأة الدين عند الإنسان، بل ذكر بعض الدارسين أن نظام الطوطم في حقيقته كان متشعبا من نظام ديني سابق عليه، وليس هو أصل نشأة الدين، وإنما هو مستعار من أصل ديني سابق[4].

---

(١) انظر: تاريخ الأديان وفلسفتها، طه الهاشمي (١١٦ ـ ١٣٨).

(٢) انظر: الدين، محمد عبد الله دراز (١٥٥).

(٣) انظر: مبادي علم الاجتماع الديني، روجيه باستيد (٢٢٦)، وتاريخ الأديان وفلسفتها، طه الهاشمي (١١٦)، ونشأة الدين، علي سامي النشار (١٢٥).

(٤) انظر: مبادئ علم الاجتماع، روجيه باستيد (٢٢٦)، وتاريخ الأديان وفلسفتها، طه الهاشمي (١١٧)، ونشأة الدين، علي سامي النشار (١٤٧).

• **الأمر الرابع**: انطلق دوركايم في دراسته لنظام الطوطم من الادعاء بأن قبائل جنوب أسترالية هي التي تمثل الأشكال الأولية البدائية للمجتمعات الإنسانية؛ فأقام عليها دراساته واستنتاجاته، ولكن هذه دعوى يعوزها الدليل، وقد توصل عدد من الدارسين إلى خطأ هذه الدعوى، وكشفوا عن أن هناك قبائل أخرى أقدم من تلك القبائل التي اعتمد عليها دوركايم في دراسته، وأثبتوا بأن تلك القبائل لم تكن تعرف نظام الطوطم من حيث الأصل[1].

ومما يزيد من خطأ دوركايم في تصوره عن تلك القبائل الأسترالية أنه لم يذهب إليها بنفسه، ولم يقف على معالمها، وإنما كان يعتمد على الأخبار التي تنقل عنها، والأنباء التي يحملها الرحالة والهواة، وهذا يفتح بابا واسعا للخطأ في النقل والفهم[2].

• **الأمر الخامس**: فضلًا عن أخطاء دوركايم السابقة، فإنه وقع في غلط تفسيري كبير؛ وذلك أنه حين وجد أن بعض مظاهر التدين ذات طبيعة اجتماعية، بادر وحكم على أن نشأة التدين نفسه إنما كانت نظامًا اجتماعيًّا، وهذا تعميم متعسف يعوزه الدليل.

فمع التسليم بأن بعض مظاهر التدين لها طابع اجتماعي، لكن هذا لا يعني أن الدين لم ينشأ عند الإنسان إلا استجابة للجبرية الاجتماعية؛ فهناك هوة سحيقة بين مقدمات النظرية وبين النتيجة التي توصل إليها دوركايم.

وقد أقر بعض أتباع دوركايم بوجود هذا الخلل التفسيري؛ فقال: «إن إقامة برهان شافٍ على الطابع الاجتماعي للدين لا يزال أمرا غير ممكن»[3].

فإذا سلمنا بأن الإلزام في النظام الطوطمي أدى إلى ظهور الطقوس الدينية، فليقل لنا دوركايم إذن: من أين جاءت إلينا فكرة الإلٰه الأعظم فاطر السمٰوات والأرض؟! وعلى أي غرار جماعي طبعت هذه الصورة؟! ثم ليقل لنا: كيف قامت الدعوات في أصغر الشعوب إلى تلك العقيدة الإلٰهية السامية، التي ليس

---

(١) انظر: الدين الأسس، مالوي ناي (٧١)، والدين، محمد عبد الله دراز (١٥٣ ـ ١٥٥)، ونشأة الدين، علي سامي النشار (١٤٨)، وتاريخ الأديان وفلسفتها، طه الهاشمي (١٢٤).

(٢) انظر: المراجع السابقة.

(٣) الدين، محمد عبد الله دراز (١٦٢).

فيها مثال تقاس عليه في تجمعاتهم ولا في غيرها؟![1].

التفسير السابع: الخضوع للتطور البيولوجي في العقل الإنساني:

ذهب عدد من أتباع التيار الإلحادي المعاصر إلى الادعاء بأن الميول الدينية لدى الإنسان نتجت بسبب تطور عرضي أثناء عملية الانتخاب الطبيعي؛ فالطبيعة في أثناء إحداثها للتطور البيولوجي للإنسان أنتجت إنتاجًا عرضيًّا الجين الذي يتعلق بالتدين، وأخذ الإنسان نتيجة لذلك يميل إلى الممارسات الدينية[2].

وهذا التفسير لا يعدو أن يكون تخمينًا من التخمينات المفرطة في التجريد والاستخفاف بالعقول؛ فلم يقدم أصحابه أي دليل علمي يدل على صحته، فنحن لم نجد إلا افتراضات وتخمينات ظنية، وكان الواجب على من يطلق مثل تلك الدعاوى أن يقدم الدليل الصادق الذي يدل على صحة دعواه، ولكنهم لم يفعلوا ذلك.

ثم إن أصحاب ذلك التفسير يتحدثون عن أن الجين المتعلق بالدين نتج بالعرض من خلال الانتخاب الطبيعي، وهذا مناف لطبيعة الانتخاب الطبيعي؛ فإنه انتخاب أعمى، يقوم على المصادفة والعشوائية، وليس له هدف ولا غاية ولا حكمة ولا خطة مرسومة، فكيف يتصور مع ذلك أن يكون بعض ما نتج عنه يكون بالعرض لا بالقصد؟!

---

(١) انظر: المرجع السابق (١٦١ ـ ١٦٢).

(٢) انظر: وهم الإله، ريتشارد دوكنز (١٨٠ ـ ١٨٦).

الاعتراض الثاني

الادعاء بأن الدين معارض للعقل

ينطلق المعترضون على الأديان من أن عقائد الدين مخالفة للعقل ومناقضة لقوانينه، وأن الأديان متضمنة لعقائد وأخبار لا يمكن أن تتوافق مع العقل أو تتسق معه.

وكان منشأ هذا الادعاء في محاضن الفكر الغربي طبيعة العقائد الكنسية، فهي مشتملة على مكونات كثيرة تتناقض مع ضرورة العقل وتتنافر مع مبادئه الفطرية السليمة، ومن أشهر تلك القضايا: عقيدة التثليث؛ فإن هذه العقيدة تمثل جوهر الدين الكنسي وأساسه ولبه، بل هي حجر الزاوية في اللاهوت المسيحي؛ إذ إنها أكبر المرتكزات التي تقوم عليها الديانة المسيحية المحرفة، ولا يكون المرء مسيحيا إلا إذا آمن بها، وهي محور قانون الإيمان، الذي تعده جُلّ الطوائف المسيحية أساسًا لها، ووصفت بأنها جوهر المسيحية، وخلاصة الإيمان المسيحي، والقسم الأصعب والسر الأعمق[(١)].

ومع ذلك فهي مخالفة للعقل ومتناقضة مع قوانينه غاية التناقض، وأقر كثير منهم بأن التثليث قضية مخالفة للعقل ومستحيلة التصور، ولجأوا إلى كونها سرًّا لا يمكن معرفة كنهه، وأن طريق الإيمان به هو التسليم المحض وليس العقل، وقد تتالى على تأكيد ذلك عدد كبير من علماء اللاهوت النصارى، وفي الإفصاح عن ذلك يقول القس إلياس مقار: «على أننا ونحن نتأمل هذه العقيدة ـ التثليث ـ بشيء من التفصيل والتوضيح لا مندوحة لنا من الاعتراف أننا إزاء سر من أعمق أسرار الوجود والحياة»، وفي ذلك يقول نقولا يعقوب: «لست أحاول تفسير

---

(١) انظر: المسيحية في عقائدها، مجلس أساقفة كنيسة ألمانية (٩٥).

عقيدة لم يستطع تفسيرها الأوائل، ولن يتوصل إلى إدراك كنهها الأواخر»[١]، ويقول بنيامين بنكرين: «إذا أعلن الله لنا ثالوثه في الكتاب المقدس ـ وهو جوهر المعتقد المسيحي ـ فنحن نقبله بالإيمان لا العقل، ولا نبحث فيه كأننا نقدر أن ندركه؛ لأنه يفوق العقل»[٢].

وهذه العقيدة وغيرها من العقائد الباطلة ـ كعقيدة العشاء الرباني والخطيئة ـ كانت المتكأ الذي اعتمد عليه المعترضون على الأديان في الفكر الغربي في تأسيس ثورتهم على الإيمان، وصيروها القاعدة المركزية التي انطلقوا منها في التشكيك في أصل التدين وأساس الإيمان بالله، وحكموا على كل الأديان في العالم بالبطلان والفساد!

وبعد أن انتشرت هذه الحجة في الفكر الغربي تلقفها كثير من أتباعهم المعترضين على الأديان في الفكر العربي المعاصر، وطفقوا يدعون بأن الإسلام لا يختلف عن المسيحية في مناقضة العقل، وسعوا إلى رصد عدد من الشواهد التي يرون فيها ما يدل على قولهم.

وتعميم هذا الاعتراض على كل الأديان دعوى باطلة، لا دليل يسنده ولا حجة تعضده، وبيان ما في هذا الاعتراض من فساد سيكون بطريقين: طريق إجمالي وطريق تفصيلي.

❖ **أما الطريق الإجمالي: فيبين فيه أهم أوجه القصور المنهجي التي تضمنها ذلك الاعتراض، وأبرز الأغلاط المعرفية التي وقع المعتمدون عليه فيها، وتتحصل فيما يلي:**

الغلط الأول: الخلط بين النماذج المختلفة:

وذلك أن المعترضين على الأديان حين وجدوا العقائد الكنسية، وغيرها من العقائد الوثنية مناقضة للضرورات العقلية؛ طفقوا يحكمون على كل الأديان

---

(١) أبحاث المجتهدين في الخلاف بين النصارى والمسلمين (٦٦).

(٢) هذا النقل والنقول التي قبله كانت بواسطة: تأثر المسيحية بالوثنية، أحمد عجيبة (٤٦٤ ـ ٤٦٨)، وانظر مزيدًا من الإقرار بتناقض التثليث مع العقل: المسيحية في عقائدها، إعداد أساقفة كنيسة ألمانية (٩٧)، ومسيحية بلا مسيح (٢٧)، والإسلام والمسيحية في الميزان، شريف محمد هاشم (٢٦٨ ـ ٢٧٩).

بالمناقضة للعقل، وقضوا بالمساواة بين كل نماذجها المختلفة وأشكالها المتنوعة؛ فتراهم في كثير من حواراتهم يؤكدون على أن الأديان جملة مناقضة للعقل، ثم يستدلون ببعض العقائد النصرانية على ذلك، وهذا تعسف حكمي ظاهر، وخلط فظيع بين أشكال مختلفة جدًّا.

فالأديان الموجودة في الواقع ليست متفقة في العقائد، ولا متساوية في الشرائع والأحكام، وقد كان المسلمون من أكثر من اعترض على العقائد النصرانية، وكشف عن مناقضتها العقل، وأقاموا الأدلة والبراهين على ذلك، منذ القرن الثالث لظهور الإسلام، فلا يقبل أن يساوى بين الدينين إلا بحجة بينة ظاهرة مستقيمة، وهذا لم يقع بعد ولن يقع.

الغلط الثاني: التوسع الحكمي:

وهذا الوجه خاص بالتيار الإلحادي، وذلك أن بعض المعترضين على الأديان حين وجدوا العقائد النصرانية الكنسية والأديان الوثنية مناقضة للعقل لم يقتصروا على إنكار الأديان وإبطالها، وإنما جعلوا ذلك دليلًا لهم على إنكار وجود الله تعالى.

وهذا قفز في الحكم، وتجاوز لقوانين الاستدلال؛ فإنه لا تلازم في العقل والمنطق بين بطلان الأديان وإنكار وجود الله؛ فمن الممكن في العقل والواقع أن يكون الإنسان منكرًا للأديان، ويكون في الوقت نفسه مؤمنًا بالله تعالى؛ فمن جعل بطلان الأديان دليلًا له على إنكار وجود الله، فقد تعسف في الحكم، وقفز في الاستدلال.

الغلط الثالث: التناقض المنهجي:

وذلك أن كثيرًا من المعترضين على الأديان ينكر الضرورة العقلية، ويؤمن بنسبية الحقيقة، ويدعو إلى عدم التعويل على المبادئ العقلية، ويدعي أن العلم التجريبي يشكك فيها، ويؤكد أنه لا يمكن الجمع بين المبادئ العقلية الضرورية وبين النظريات العلمية الحديثة، وخاصة بنظريات فيزياء الكم، ومع ذلك يعترضون على الأديان بأنها مناقضة للعقل!!

كيف يحق لمن ينكر المبادئ العقلية الضرورية، ويشكك فيها أن ينكر على غيره بأن اعتقاداته وأقواله مناقضة للعقل؟!!

الغلط الرابع: الخلط بين الاستحالة العقلية والاستبعاد العقلي:

والمراد بـ **الاستحالة العقلية**: الأمور التي يحكم العقل باستحالة وقوعها، وامتناع تحققها في الواقع، والمراد بـ **الاستبعاد العقلي**: الأمور التي يعجز العقل عن البلوغ إليها، ويصعب عليه تصور وقوعها، ولكنه لا يصل إلى الحكم عليها بامتناع الوقوع.

والمعترضون على الأديان يخلطون كثيرًا بين هذين الحكمين العقليين؛ فتراهم يسوقون أدلة كثيرة على أن الأديان مناقضة للعقل، وحين تنظر فيما جاؤوا به؛ لا تجد فيه ما يدل العقل على استحالة وقوعه، وإنما غاية ما يمكن فيها أن يعد من قبيل ما يستبعده العقل، فجعلوا ما تستبعده عقول البشر مستحيلا عقلا، وهذا خلل في التصور والفهم.

فنحن نسلم أن الدين الإسلامي قد توجد فيه أمور مستبعدة في العقل بمقاييس القدرة الإنسانية، وقد يوجد فيه ما يجد بعض البشر صعوبة في تصوره، ولكنه لا يتضمن قط أمورًا مستحيلة في العقل؛ بحيث تتناقض مع مبادئه الضرورية المعروفة، وهذا الاعتقاد مشهور ومستقر عند كثير من علماء الإسلام، وفي بيانه يقول ابن تيمية: «والأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم يخبرون بما تعجز عقول الناس عن معرفته، لا بما يعرف الناس بعقولهم أنه ممتنع، فيخبرون بمحارات العقول لا بمحالات العقول، ويمتنع أن يكون في إخبار الرسول ما يناقض صريح العقول»[١].

فالاعتماد في دعوى مناقضة الأديان للعقل على الأمور المستبعدة في العقل انحراف في الاستدلال وخلل في التفكير، وبعد عن المنهج العلمي المستقيم.

وكثيرًا ما يدعي المعترضون على الأديان بأنهم وجدوا في الإسلام ما يخالف العقل ومبادئه، ولكننا عند الفحص والتدقيق في دعواهم، نجدهم لا يعتمدون إلا على الظنون الخاطئة التي زعموا أنها عقليات قطعية، والظنون الوهمية لا تخرج عن دائرة الادعاء والزعم المجرد.

وليس مقبولًا في المنهج العلمي المستقيم أن يركِّب الإنسان لنفسه معنى

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١١/ ٢٤٣).

يزعم أنه عقلي قطعي، ثم ينتقد الآخرين بناء عليه؛ فإن كل أحد يستطيع أن يدَّعي ذلك.

إن مشكلة كثير من المعترضين على الأديان أنهم يحولون تصوراتهم الخاصة، ومشاعرهم الداخلية إلى معانٍ عقلية لا تقبل النقاش ولا الجدل، ثم يدعون بأن الإسلام مخالف لما هو عقلي! وسيأتي في الجواب التفصيلي بيان شيء من ذلك.

الغلط الخامس: الانحراف في الفهم:

وذلك أن المدعين بأن الإسلام متضمن لما هو مناقض للعقل لم يكن فهمهم للشواهد التي اعتمدوا عليها صحيحًا، وإنما بنوا فهوما خاطئة عنها ونسبوها إلى الإسلام، وادعوا بعد ذلك أنها مناقضة للعقل!

والمنهج العلمي الصحيح يوجب على من يريد إثبات الخلل عند المخالف له أن يفهم موقفه بصورة صحيحة، وأن يحصّل الفهم الدقيق لرأيه، وهذه قاعدة عامة تشمل كل المواقف الفلسفية منها والدينية، وما أجمل ما أوصى يحيى بن خالد ابنه جعفرَ! ؛ حيث قال له: «لا ترد على أحد جوابًا حتى تفهم كلامه؛ فإن ذلك ـ أي: «عدم فهم الكلام» ـ يصرفك عن جواب كلامه إلى غيره، ويؤكد الجهل عليك، ولكن افهم عنه، فإذا فهمته، فأجبه، ولا تعجل بالجواب قبل الاستفهام، ولا تستحي أن تستفهم إذا لم تفهم، فإن الجواب قبل الفهم حمق، وإذا جهلت فاسأل؛ فيبدو لك، واستفهامك أجمل بك، وخير من السكوت على العي»[1].

فليس صحيحًا في قوانين المنهج العلمي أن يتساهل المرء في فهم أقوال الآخرين ـ مهما كان الخلاف بينه وبينهم عميقًا وعنيفًا ـ ثم يدَّعي عليهم بأن أقوالهم مخالفة للعقل أو لغيره.

فأول الخطوات في النقد العلمي الصحيح دقة الفهم للأقوال، وضبط التصور الصحيح للمناهج والأفكار، وحسن إدراكها وعمق معرفتها.

ولكن المعترضين على الإسلام لم يتصفوا بهذه الصفة، كما سيأتي إثباته في الجواب التفصيلي على اعتراضاتهم.

---

(١) جامع بيان العلم وفضله، ابن عبد البر (١/ ١٤٨).

❖ **وأما الطريق التفصيلي، فيبين فيه الخطأ الواقع في الأمثلة التفصيلية التي استدلوا بها على مناقضة الأديان للعقل**، وسيكون الحديث مقتصرا على الأمثلة التفصيلية المتعلقة بالإسلام فقط؛ لكونه الدين الصحيح الوحيد الموجود في الواقع، ولكونه ألصق بنا نحن المسلمين، ولكون البحث لا يمكن أن يستوعب كل الأمثلة المتعلقة بكل الأديان، ولأن إثبات صحة دين واحد قدر كافٍ في إبطال دعوى المعترضين على جملة الأديان.

والأمثلة الإسلامية التي يدعي المعترضون على الأديان أنها مناقضة للعقل متعددة ومتنوعة، ومنها:

المثال الأول: حادثة الطوفان:

فقد ادعى بعض المعترضين أن حادثة الطوفان الواردة في القرآن الكريم، وغيره من الكتب المقدسة مناقضة للعقل، وأخذ منها دليلا على أن الإسلام، وغيره من الأديان دين مخترع من وضع البشر، واستند في ذلك على أن الطوفان كان عاما لكل الأرض، وهذا العموم يستلزم أمورًا كثيرة محالة في العقل، وقد صيغت هذه الأمور في أسئلة شكية من قبيل: كيف اتسعت السفينة لحمل كل الأنواع الحيوانية في الأرض مع كثرتها وتنوعها؟! وكيف استطاع شخص واحد جمع كل تلك الأنواع من نواحي الأرض؟! وكيف استطاع توفير الغذاء والماء لها؟! وكيف أمكن أن تجمع كل تلك الأنواع الحيوانية في السفينة وبعضها يفترس بعضًا؟! وكيف استطاع أن يوفر لكل الأنواع الحيوانية بيئة مناسبة للعيش بعد النزول من السفينة وهي مختلفة في طبائعها ونمط عيشها؟![1].

ولكن الاستدلال بهذه الحادثة على دعوى مناقضة الإسلام للعقل غير صحيح؛ لكونه قائما على عدد من الأغلاط المنهجية والمعرفية، والكشف عما فيه من غلط يتبين بمسلكين:

* **المسلك الأول**: أننا لا نسلم بأن الطوفان كان عاما لكل الأرض، فليس في القرآن ما يدل على عمومه، بل إن القرآن ليس كغيره من الكتب المقدسة؛ فقد أعرض عن هذه القضية ولم يفصل فيها بشيء ظاهر مباشر، وتحديد موقف

---

(١) انظر في الإشارة إلى بعض تلك الأسئلة: منابع الحياة، إسحاق، ازيموف (٢٤ ـ ٢٦).

القرآن من عموم الطوفان مبني على الاجتهاد والظن؛ فإن بعض الآيات قد يؤخذ منها الدلالة على عموم الطوفان لكل الأرض، كما في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ نُوحٌ رَّبِّ لَا تَذَرْ عَلَى ٱلْأَرْضِ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ دَيَّارًا ﴿٢٦﴾﴾ [نوح: ٢٦]، وكما في قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَمْرُنَا وَفَارَ ٱلتَّنُّورُ قُلْنَا ٱحْمِلْ فِيهَا مِن كُلٍّ زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَن سَبَقَ عَلَيْهِ ٱلْقَوْلُ وَمَنْ ءَامَنَ ۚ وَمَآ ءَامَنَ مَعَهُۥٓ إِلَّا قَلِيلٌ ﴿٤٠﴾﴾ [هود: ٤٠]، وفي بعضها ما يدل على خصوصية الطوفان بقوم نوح؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا فَأَخَذَهُمُ ٱلطُّوفَانُ وَهُمْ ظَٰلِمُونَ ﴿١٤﴾﴾ [العنكبوت: ١٤]، ولم يذكر القرآن نوحًا عليه السلام إلا مرسلًا إلى قومه فقط.

وقد نص عدد من المفسرين على تلك الاحتمالية، وبعضهم كان قبل العصر الحديث، يقول ابن عطية معلقًا على قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَغْرَقْنَا ٱلْءَاخَرِينَ ﴿٨٢﴾﴾ [الشعراء: ٦٦]: «وليس في ذلك نص على أن الغرق عم جميع أهل الأرض»(١).

وأما الطاهر بن عاشور فإنه قال: «وعموم الطوفان هو مقتضى ظواهر الكتاب والسُّنَّة... ولئن كانت أدلة عموم الطوفان غير قطعية فإن مستندات الذين أنكروه غير ناهضة فلا تُترك ظواهر الأخبار لأجلها»(٢)، ولكنه عاد إلى القضية في موضع آخر متأخر عن السابق فقال: «والأرض يجوز أن يراد بها جميع الكرة الدنيوية، وأن يراد أرض معهودة للمتكلم والمخاطب؛ كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ ٱجْعَلْنِى عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلْأَرْضِ﴾؛ يعني: أرض مصر في سورة يوسف.

ويحتمل أن يكون البشر يومئذ منحصرين في قوم نوح، ويجوز خلافه، وعلى هذه الاحتمالات ينشأ احتمال أن يكون الطوفان قد غمر جميع الكرة الأرضية، واحتمال أن يكون طوفانًا قاصرًا على ناحية كبيرة من عموم الأرض»(٣)؛ فقرر الاحتمالية.

وكذلك اختار ذلك بعض الدارسين من العالم الغربي، ومن هؤلاء: موريس بوكاي؛ حيث يقول: «القرآن يقدم كارثة الطوفان باعتبارها عقابًا نزل بشكل خاص على شعب نوح، وهذا يشكل الفرق الأساسي الأول بين الروايتين

---

(١) المحرر الوجيز (٤/٥٤٧).

(٢) التحرير والتنوير (٢٣/١٣١).

(٣) المرجع السابق (٢٩/٢١٤).

القرآنية والتوراتية»[1].

وفي هذا السياق لا بد من التأكيد على أن القرآن أعرض أيضًا عن ذكر التفاصيل الكثيرة التي تعرضت لها الكتب المقدسة وغيرها، وقد ذكر عدد من المفسرين جملة من تلك التفاصيل التي أعرض عنها القرآن؛ كوصف طول السفينة وعرضها، ونوع الخشب التي صنعت منه، ومكان الباب فيها، وعدد طوابقها، وعدد الأنواع الحيوانية التي حملت فيها، وكيفية دخول الحيوانات فيها، والمدة الزمنية التي مكثت فيها السفينة عائمة على الماء، ومكان رسوّها، وذكروا أن هذه الأخبار لا دليل عليها، ولا يصح ربطها بالقرآن[2].

وبناء على هذا المسلك؛ فإنه لا يصح الاعتراض على الإسلام بحجة كونه مناقضًا للعقل في قصة الطوفان؛ لكونه ليس عاما لكل الأرض؛ فلا ترد عليه تلك الأسئلة.

* **المسلك الثاني**: أنه على التسليم بأن الطوفان كان عاما لكل الأرض، وهذا قول قال به عدد كبير من علماء الإسلام، وقد ذكر بعض الدارسين أن ابن كثير ينقل الإجماع عليه؛ حيث يقول: «وقد أجمع أهل الأديان الناقلون عن رسل الرحمٰن ـ مع ما تواتر عند الناس في سائر الأزمان ـ على وقوع الطوفان، وأنه عمّ جميع البلاد، ولم يبق الله أحدًا من كفرة العباد؛ استجابة لدعوة نبيه المؤيد المعصوم، وتنفيذا لما سبق في القدر المحتوم»[3]، ولكن هذا القول لا يدل على أنه يقصد عموم الأرض، وإنما ظاهره يدل على أنه يقصد عموم البلاد التي كان فيها نوح، أو بلغتها دعوة نوح.

ومع الأخذ بهذا بالمسلك فإن الإيمان بأن عموم الطوفان، وما جرى فيه لا يتعارض مع العقل، ولا يتضمن أمورًا مناقضة لقوانينه؛ لأن الطوفان معجزة من المعجزات الإلٰهية، وهي ليست خارجة عن قدرته وقوته، وغاية ما فيه أمور مستبعدة في العقول؛ فإن الطوفان وما يقتضيه ليس أعظم من خلق الكون بمجراته الواسعة وكواكبه الكبيرة، فالذي خلق ذلك الكون الفسيح لا تعجز قدرته عن

---

(١) دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة (٢٤٦).

(٢) انظر: المحرر الوجيز، ابن عطية (٧/ ٢٩٥)، وتفسير المنار، محمد رشيد رضا (١٢/ ٦٠).

(٣) البداية والنهاية (١/ ٢٧٥).

جمع كل الحيوانات في مكان واحد، ولا تعجز قدرته عن توفير الطعام والماء لها، بل لا يعجز الله أن يبقيها بلا ماء لعدة أيام، ولا يعجز عن التأليف بينها، والحالة التي وقع فيها الطوفان حالة إعجازية خارجة عن القوانين الكونية، وليست حالة طبيعية.

فالمؤمن حين يؤمن بالطوفان يعد متناسقًا مع أصوله ومبادئه؛ لكونه يؤمن بأن الله تعالى هو الخالق للكون، فلا يعجزه سبحانه أن يفعل ما هو أقل شأنًا منه، وأضيق حجما.

والمؤمن لا ينظر إلى حادثة الطوفان من نافذة القدرة الإنسانية الضعيفة، وإنما ينظر إليها من نافذة القدرة الإلٰهية الواسعة التي خلق الله بها الكون العظيم الجليل؛ فالإيمان بخلق الكون هو القاعدة الأساسية التي ينطلق منها المؤمن في إيمانه بالمعجزات والخوارق، وهي الأساس الذي يرتكز عليه في التسليم بها؛ فلما كان ذلك الأصل مستقرًّا عنده، آمن بإمكان وقوع مثل الطوفان، ولو لم يؤمن، لوقع في التناقض ومنافرة العقول.

وأما المعترض على الطوفان فإنه إن كان من أتباع الدين الربوبي؛ فإنه يلزمه عقلًا الإيمان بإمكان حدوث الطوفان في القدرة الإلٰهية؛ لكون الإيمان بحدوث الأعظم والأضخم، يستوجب الإيمان بإمكان حدوث ما هو أقل منه.

وإن كان من المنكرين لوجود الله، فإن النقاش معه لا يصح أن يتوجه إلى الطوفان مباشرة؛ لأنه أنكر الأصل الذي يقوم عليه التسليم بحدوث الطوفان، وهو خلق الكون، وإنما يتوجب أن يكون النقاش معه في إثبات خلق الله للكون وامتناع حدوثه من غير خالق، فإن أقر بذلك؛ أمكن الحديث معه في تفاصيل الكون، ومنها الطوفان، وإن لم يقر، فلا فائدة ذات بالٍ من الحوار معه إلا في إثبات إمكانه العقلي.

المثال الثاني: حادثة الإسراء والمعراج:

فقد ادعى بعض المعترضين على الإسلام بأن ما وقع للنبي ﷺ من الإسراء إلى بيت المقدس، ثم العروج به إلى السماء مخالف للعقل والواقع؛ لكونه يستلزم المناقضة لطبيعة السير الزمني، فكيف يمكن في العقل أن ينتقل الشخص من مكة إلى بيت المقدس ثم يعرج إلى السماء العليا في جزء يسير من الليل؟!

وهذا الاعتراض يشترك في إثارته ضد الإسلام المسيحيون والمعارضون للأديان[1].

ولكن هذا الاعتراض غير صحيح، وهو لا يختلف في حقيقته عن المثال السابق في تلسبه بالأغلاط المعرفية، وبيان ما فيه من خلل واضطراب يتحقق بالأمور التالية:

• **الأمر الأول**: أن هذا الاعتراض قائم على الخلط بين طبيعة القدرة الإلٰهية، والقدرة الإنسانية؛ فإن المعترض به نظر إلى حادثة الإسراء والمعراج من نافذة قدرة البشر، فوجد أن تلك الحادثة لا يمكن أن يتحقق بها، فبادر إلى الحكم عليها بمناقضة العقل.

ولكن الحقيقة أن النظر إلى الإسراء والمعراج يجب أن يكون من نافذة قدرة الله تعالى، فإذا فعلنا ذلك فلن يكون في تلك الحادثة أي مشكل عقلي، بل إن المشكل سيكون في إنكارها؛ وذلك لكون الإيمان بحدوث الأعظم والأضخم يستوجب الإيمان بإمكان حدوث ما هو أقل منه، والمؤمن يعتقد أن الله خلق الكون بقدرته؛ فيلزمه بضرورة العقل الإيمان بإمكان الإسراء والمعراج، وعدم استحالته على القدرة الإلٰهية، ولو لم يفعل، لوقع في التناقض.

• **الأمر الثاني**: أن ذلك الاعتراض قائم على الخلط بين الأمر المستحيل عقلًا وبين الأمر المستبعد في العقل، فإن المعترض لم يقدم أي دليل يدل على أن حدوث الإسراء متضمن لما هو مناقض للعقل؛ كأن يكون فيه جمع بين النقيضين، أو وجود الشيء في مكانين في آن واحد، أو نحو ذلك.

ونحن لا ننكر أن حدوث الإسراء والمعراج معا أمران خارجان عن طبيعة القوانين الكونية، وحدوث المعراج أمر مستغرب من جهة القدرات العقلية الإنسانية، ولكن ذلك لا يخرجه عن دائرة الإمكان العقلي ـ ومع كل ما فيه من غرابة ـ؛ فهو لا يتضمن أي مناقضة لقوانين العقل الضرورية[2].

وبناءً على ما سبق، فإنه إن كان المعترض على الإسراء والمعراج من أتباع

---

(١) السيرة النبوية، محمد أبو شهبة (١/ ٤١٩)، وموسوعة بيان الإسلام، مجموعة من الباحثين (ق٢، مج٢، ص١٩٥).

(٢) انظر: السيرة النبوية في ضوء القرآن والسُّنَّة، محمد أبو شهبة (١/ ٤١٩).

الدين الربوبي، فإنه يلزمه التسليم بإمكان حدوثه؛ لكون الإيمان بحدوث الأعظم والأضخم يستوجب الإيمان بإمكان حدوث ما هو أقل منه، وحدوث الإسراء والمعراج أقل من حدوث الكون.

وإن كان من المنكرين لوجود الله فإن النقاش معه لا يصح أن يتوجه إلى حادثة الإسراء والمعراج مباشرة؛ لأنه أنكر الأصل الذي يقوم عليه التسليم بحدوثها، وهو خلق الكون، وإنما يتوجب أن يكون النقاش معه في إثبات خلق الله للكون، وامتناع حدوثه من غير خالق، فإن أقر بذلك، أمكن الحديث معه في تفاصيل الكون، ومنها حادثة الإسراء والمعراج، وإن لم يقر، فلا فائدة ذات بالٍ من الحوار معه إلا في إثبات إمكانه العقلي.

المثال الثالث: حادثة انشقاق القمر:

ادعى بعض المعترضين على الإسلام بأن من الأمور المناقضة للعقل فيه حادثة انشقاق القمر للنبي ﷺ إلى نصفين منفصلين؛ بحجة أن حدوث مثل ذلك يؤدي إلى فساد نظام الكون والبحار والمحيطات، وأن انشقاق القمر حدث كوني عام، فلو حدث لتناقله الناس وسطروه في كتبهم وأخبارهم، وتناقلته الأجيال فيما بينها، ولكن ذلك لم يكن.

وهذا الادعاء ليس خاصًا بالمعترضين على الأديان، بل إن بعض المنتسبين إلى الدين الإسلامي قد ادعاه منذ زمن؛ فقد نقل ابن قتيبة عن النظّام أنه أنكر حادثة انشقاق القمر وشنع فيها على ابن مسعود؛ بحجة أن العامة لم تعرف ذلك، ولم يتناقله الناس فيما بينهم[1].

وهذا الاعتراض ليس جديدًا على الفكر الإسلامي؛ فقد ناقشه عدد من العلماء المسلمين، وبينوا ما فيه من خلل واضطراب منذ قرون طويلة، وهو لا يختلف عن الأمثلة السابقة في تلبسه بالأغلاط العلمية.

فإن انشقاق القمر إلى نصفين ليس أعظم من خلق الكون وإحداثه من العدم، والقدرة التي خلق الله بها الكون لا تعجز عن إحداث الانشقاق في القمر، مع ضبط نظام الكون ومنعه من الاضطراب.

---

(١) انظر: تأويل مختلف الحديث، ابن قتيبة (٧٠).

وهذا الاعتراض قائم في الحقيقة على الخلط بين مقاييس القدرة الإلٰهية ومقاييس القدرة الإنسانية؛ فلما كان ذلك مستبعدًا في القدرة الإنسانية، حكم المعترضون باستحالته وامتناعه.

وأما الاعتراض على حادثة انشقاق القمر بكونه لم ينقل بين الأمم، ولم يشتهر فيهم، فهو غير مسلم؛ فقد وثق الحادثة عدد من العلماء في الأمصار المختلفة، كالهند وغيرها، وذلك مزبور في مخطوطاتهم المحفوظة[1].

ثم على التسليم بأن تيك الحادثة لم توثق، ولم تنقل فإن ذلك لا يقدح فيها، ولا يحكم باستحالتها وبُعْدها عن العقل، وذلك لأمور مجتمعة، هي:

١ ـ أن الدنيا ليست كلها ليل، ولذلك فإن شطر أهل الأرض لا يدخلون في الحساب والعد.

٢ ـ أن مطالع القمر تختلف من بقعة إلى بقعة، فقد يظهر في بعضها في ساعة مختلفة عن البقعة الأخرى.

٣ ـ أن هناك موانع كثيرة تمنع من رؤية القمر، كالسحاب والضباب والغبار والأتربة؛ فما الذي يمنع أن تكون أكثر بلاد الشرق كانت ملبدة بشيء من تلك الموانع؟!

٤ ـ أن انشقاق القمر كان في مدة قصيرة، ربما لا يلتفت فيها كثير من الناس إلى السماء.

٥ ـ أم إن الأصل في الناس أن يكونوا في بيوتهم في الليل، وخاصة في الزمن المتقدم الذي كان أكثر اشتغال الناس في النهار دون الليل.

٦ ـ أم هناك احتمال أن يكون بعض الناس رآه، ولكن لم يستوقفهم ذلك الحدث؛ لظنهم أنه نوع من الخسوف أو نحوه.

٧ ـ أنه على فرض انعدام كل الأمور السابقة، فإنه لا يمتنع على قدرة الله أن ينشق القمر ولا يراه الناس في البلدان الأخرى، بحيث يصرف الله أنظارهم عنه؛ فإن حصول ذلك ليس أعظم من إحداث الكون من العدم، والاقتدار على

---

(١) انظر: بحث: دول أخرى ترى انشقاق القمر غير الهند وتسجله في مخطوطات قديمة، في منتدى حراس العقيدة، رابط:
http://www.eltwhed.com/vb/showthread.php?t = 15068

الأعظم يستوجب في ضرورة العقل إمكان الاقتدار على الأقل[1].

وبناء على الكلام السابق، فإنه يقال للمعترض إن كان من أتباع الدين الربوبي: «يلزمك التسليم بإمكان حدوث الانشقاق في القمر؛ لكون الإيمان بحدوث الأعظم والأضخم يستوجب الإيمان بإمكان حدوث ما هو أقل منه، وحدوث الانشقاق في القمر أقل من حدوث الكون».

وإن كان المعترض من المنكرين لوجود الله، فإن النقاش معه لا يصح أن يتوجه إلى حادثة انشقاق القمر مباشرة؛ لأنه أنكر الأصل الذي يقوم عليه التسليم بحدوثها، وهو خلق الكون، وإنما يتوجب أن يكون النقاش معه في إثبات خلق الله للكون، وامتناع حدوثه من غير خالق، فإن أقر بذلك أمكن الحديث معه في تفاصيل الكون، ومنها حادثة الانشقاق في القمر، وإن لم يقر، فلا فائدة ذات بالٍ من الحوار معه إلا في إثبات إمكانه العقلي.

المثال الرابع: قضية النزول الإلٰهي:

ادعى بعض المعترضين على الإسلام بأن النصوص التي جاءت في صفة النزول الإلٰهي مناقضة للعقل، فالإيمان بأن الله ينزل إلى السماء الدنيا كل ليلة في الثلث الأخير من الليل، مع إثبات استوائه على العرش، لا يمكن تصوره عقلًا؛ لكون ذلك يستلزم وجود الذات الإلٰهية في مكانين، فمن المعلوم أن الأرض لا تخلو من ثلث الليل، فهذا يقتضي أن يكون الله نازلا صاعدا في آن واحد، ويقتضي من جهة أخرى أن يكون الله نازلًا أبدًا، فكيف يكون مع ذلك مستويًا على العرش؟! فمقتضى ذلك أن يكون الله في مكانين في آن واحد؛ لكون العرش غير السماء الدنيا، وكفى بذلك مناقضة للعقل.

والاعتراض على صفة النزول الإلٰهي بهذا المعنى ليس خاصا بالناقدين للأديان والمعارضين للإسلام، وإنما سبقهم إليه ابن حزم وأبو عبد الله الرازي،

---

(١) انظر في هذه الاحتمالات: تثبيت دلائل النبوة، القاضي عبد الجبار (٥٧)، وإثبات نبوة النبي ﷺ، أبو الحسن الزيدي (١٩١)، وإثبات نبوة محمد ﷺ، القرطبي ـ وهو جزء من كتابه الإعلام في الرد على النصارى طبع محققًا ـ (١٣٦ ـ ١٣٧)، وإظهار الحق، رحمة الله الهندي (١٠٣٨)، وتوفيق الرحمٰن للتوفيق بين ما قاله علماء الهيئة وبين ما جاء في الأحاديث الصحيحة وآيات القرآن، محمد بخيت المطيعي (٧٦٠).

وغيرهما معترضين على مذهب أهل السُّنَّة الذين أثبتوا أن النزول ثابت لله نزولًا حقيقيًّا، وليس مجازيًّا[1]، وناقشهم عدد من علماء السُّنَّة وبينوا خطأ فهمهم[2].

وهذا يدل على أن البحث في هذه القضية، وتحديد موقف الشريعة منها ليس جديدًا على الفكر الإسلامي، ولم يكن علماء الإسلام في غفلة عنه، وإنما طرحوا هذه القضية، وناقشوا فيها كل الاحتمالات المتعلقة بها، ومع ذلك فالموقف الذي انتهى إليه كل من ابن حزم والرازي غير صحيح، والصحيح هو مذهب أهل السُّنَّة من أن النزول ثابت لله نزولا حقيقيا، وليس مجازيا.

والخطأ المنهجي عند كل هؤلاء يتبين بالأمور التالية:

● **الأمر الأول**: أن ذلك الاعتراض مبني على الغفلة عن العظمة الإلٰهية؛ فالله ﷻ لا حدود لعظمته وجلاله، وَوَسِع كرسيه ـ وهو أصغر من العرش ـ السماوات والأرض، فكيف بالعرش ذاته؟! يقول النبيﷺ: **«مَا السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ مَعَ الْكُرْسِيِّ إِلَّا كَحَلَقَةٍ مُلْقَاةٍ بِأَرْضِ فَلَاةٍ، وَفَضْلُ الْعَرْشِ عَلَى الْكُرْسِيِّ كَفَضْلِ الْفَلَاةِ عَلَى الْحَلْقَةِ»**[3].

وهو سبحانه الأول فليس قبله شيء، وهو الآخر ليس بعده شيء، وهو الظاهر فليس فوقه شيء، وهو الباطن فليس دونه شيء، وهو سبحانه محيط بكل شيء، والمخلوقات كلها لا تساوي مع عظمته وجلاله شيئًا.

وهذا يدل على أن كل الأماكن المخلوقة لا تساوي مع عظمة الله شيئًا، ولا يمكن أن يوجد مكان مخلوق يمكن أن يحوي ذات الله تعالى؛ فتعدد الأماكن المخلوقة، واتحادها سواء بالنسبة للعظمة الإلٰهية.

---

(١) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم (٢/ ٣٥٧)، وأساس التقديس، الرازي (١٤٤).

(٢) انظر: شرح حديث النزول، ابن تيمية (٦٨، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٥)، وبيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية (٤/ ٥٧).

(٣) أخرجه ابن حبان في صحيحه، رقم (٣٦١)، وابن أبي شيبة في كتاب العرش، رقم (٥٨)، والبيهقي في الأسماء والصفات، رقم (٨٦٢)، وانظر: السلسلة الصحيحة، الألباني، رقم (١٠٩).

والله سبحانه متصف بالعلو المطلق على الكون، وأخبرنا سبحانه بأنه استوى على العرش بعد أن خلق السماوات والأرض، وأخبرنا في الوقت نفسه أنه ينزل إلى السماء الدنيا كل ليلة رحمة بعباده المؤمنين وإكرامًا لعباده الصالحين، والسماء الدنيا لا تساوي مع العرش شيئا، والعرش لا يساوي مع عظمة الله شيئًا؛ فتلك المخلوقات مجتمعة ضئيلة جدًّا مع العظمة الإلٰهية، فلا يتصور أن يكون تعددها من التناقضات في حقه، بحيث يكون وجوده في أحدها يلزم منه عدم وجوده في الآخر.

وإذا كانت الأماكن المخلوقة كلها متساوية في الضآلة بالنسبة للعظمة الإلٰهية؛ فإن الله تعالى يمكن أن ينزل إلى مكان آخر غير السماء الدنيا لو أراد، ولكنه اختار سبحانه لحكمته وإرادته السماء الدنيا؛ ليكون قريبا من عباده يناجيهم ويستجيب دعاءهم.

وهذا الأمر ليس خاصًّا بقضية النزول، وإنما هو عام في كل شؤون التدبير للكون؛ فإن الله قائم على كل الكون؛ كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُمۡسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ أَن تَزُولَاۚ وَلَئِن زَالَتَآ إِنۡ أَمۡسَكَهُمَا مِنۡ أَحَدٖ مِّنۢ بَعۡدِهِۦٓۚ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورٗا ﴿٤١﴾﴾ [فاطر: ٤١]، وقال: ﴿أَفَمَنۡ هُوَ قَآئِمٌ عَلَىٰ كُلِّ نَفۡسِۭ بِمَا كَسَبَتۡۗ﴾ [الرعد: ٣٣]، وقال: ﴿يَسۡـَٔلُهُۥ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ كُلَّ يَوۡمٍ هُوَ فِي شَأۡنٖ ﴿٢٩﴾﴾ [الرحمٰن: ٢٩]؛ فهو سبحانه يقوم على كل المخلوقات ويدبر شؤونها، يعطي هذا ويمنع هذا، ويحيي هذا ويميت هذا، ويمرض هذا ويعافي هذا، ويوجد هذا ويعدم ذاك، ويرزق هذا مالًا، وذاك ولدًا، ولا يشغله شأن عن شأن ولا أمر عن أمر، ولا تأخذه سنة ولا نوم، ولا يمكن للعقل الإنساني تصور اجتماع كل هذه الأمور إلا مع استحضار العظمة الإلٰهية التي تليق بخالق الكون وربوبيته وملكه وقهره وجلاله.

• **الأمر الثاني**: أن المعترضين بذلك الاعتراض خلطوا بين طبيعة النزول الإلٰهي وطبيعة نزول المخلوقات؛ فجعلوا اللوازم المترتبة على نزول المخلوقات ملازمة للنزول الإلٰهي، فحين كان نزول المخلوقات يلزم منه خلو المكان العالي، والكينونة في المكان السفلي، ويلزم منه استغراق وقت محدد للنزول والصعود، اعتقدوا أن هذه اللوازم لا بد أن تكون مترتبة على النزول الإلٰهي، فوقع ذلك الاستشكال.

والحقيقة أن ذلك غير صحيح؛ لأن تحديد لوازم أي شيء تابع لحقيقته،

فاللوازم المتعلقة بصفات المخلوقات لا يمكن أن تكون هي اللوازم نفسها المتعلقة بصفات الخالق؛ لكون حقيقة الخالق تختلف عن حقيقة المخلوقين، فمن الخطأ المنهجي أن تحاكم صفات الله إلى صفات المخلوقات؛ فإذا أراد المخلوق أن ينظر في صفات الله فإنه يجب عليه أن يتخلص من اللوازم التي عهدها في صفات المخلوقات، ويوقن بأنه ينظر في صفات حقيقية مختلفة عنها، لها لوازمها المختصة بها.

وفي بيان موطن الإشكال عند أولئك، وتوضيح المنهج العلمي في التعامل مع الصفات الإلٰهية يقول ابن تيمية: «والذي يجب القطع به أن الله ليس كمثله شيء في جميع ما يصف به نفسه؛ فمن وصفه بمثل صفات المخلوقين في شيء من الأشياء، فهو مخطئ قطعًا؛ كمن قال: «إنه ينزل؛ فيتحرك، وينتقل؛كما ينزل الإنسان من السطح إلى أسفل الدار»، كقول من يقول: «إنه يخلو منه العرش؛ فيكون نزوله تفريغًا لمكان وشغلًا لآخر»؛ فهذا باطل يجب تنزيه الرب عنه»[1].

وإذا ثبت أن ذات الله، وصفاته لها لوازم مختصة بها ليست كاللوازم المترتبة على صفات المخلوقين، فإن تحديد تلك اللوازم، وإدراك كل تفاصيلها لا يمكن للبشر الوصول إليه بعقولهم؛ لأن العلم باللوازم تابع للعلم بالحقيقة، فمن جهل حقيقةً ما جهلًا كليًا؛ فإنه يستحيل عليه أن يحدد شيئًا من لوازمها، ومن علم بعض العلم بحقيقة ما؛ فإنه يمكنه أن يحدد بعض لوازمها، وكلما ازداد العلم بالحقيقة ازداد العلم باللوازم المترتبة عليها.

ونحن لا نعلم حقيقة ذات الله تعالى، ولا نعلم كيفية صفاته، ولا يمكن أن نحيط علما بكماله وجلاله، وإنما غاية ما نعلمه معاني الصفات التي خاطبنا بها؛ فمعرفتنا باللوازم المترتبة على صفاته ـ لا محالة ـ ستكون قاصرة.

وثبوت قصور البشر عن إدراك لوازم الصفات الإلٰهية يوجب عليهم التوقف عن الخوض والتوسع في مجال الصفات الإلٰهية، والاقتصار فيها على ما أخبرنا الله به عن طريق الوحي فقط.

وإذا كان نزول المخلوقات يلزم منه علو المكان العالي، وإشغال المكان السفلي، فإن ذلك ليس لازما في النزول الإلٰهي؛ لكونه تعالى أعظم من كل

---

(١) مجموع الفتاوى (٥/ ٥٨٧).

شيء، ولا يمكن أن يشغله شيء عن شيء؛ فتصور أن يخلو منه مكان لكونه نزل منه إلى مكان آخر غير صحيح، ولا يستقيم في العقل، وقد ذهب كبار أئمة السلف إلى أن الله تعالى ينزل إلى السماء الدنيا، ولا يخلو منه العرش[1]؛ لكون كل تلك الأماكن لا تساوي مع عظمته شيئًا.

ويمكن تقريب الصورة في المعاني بمثال مقارب في المخلوقات، وهو حال الشمس مع الأرض؛ فالشمس «جسم واحد وهي متحركة حركة واحدة متناسبة لا تختلف، ثم إنها بهذه الحركة الواحدة تكون طالعة على قوم وغاربة عن آخرين، وقريبة من قوم وبعيدة عن آخرين، فيكون عند قوم ليل وعند قوم نهار، وعند قوم شتاء، وعند قوم صيف، وعند قوم حر وعند قوم برد؛ فإذا كانت حركة واحدة يكون عنها ليل ونهار في وقت واحد لطائفتين، وشتاء وصيف في وقت واحد لطائفتين، فكيف يمتنع على خالق كل شيء الواحد القهار أن يكون نزوله إلى عباده، ونداؤه إياهم في ثلث ليلهم، وإن كان مختلفًا بالنسبة إليهم؟! وهو سبحانه لا يشغله شأن عن شأن، ولا يحتاج أن ينزل على هؤلاء، ثم ينزل على هؤلاء، بل في الوقت الواحد الذي يكون ثلثًا عند هؤلاء، وفجرًا عند هؤلاء يكون نزوله إلى سماء هؤلاء الدنيا، وصعوده عن سماء هؤلاء الدنيا؛ فسبحان الله الواحد القهار»[2].

---

(١) انظر: شرح حديث النزول، ابن تيمية (١٤٩، ٢٣١).

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية (٤/ ٥٧).

الاعتراض الثالث

الادعاء بأن الدين معارض للعلم التجريبي

يعد الادعاء بأن العلم التجريبي معارض للدين القاعدة الصلبة التي ينطلق منها الناقدون للأديان في هذا العصر، ويمثل المرتكز الأساس الذي تتأسس عليه ظاهرة النقد المعاصرة للدين في الفكر الغربي والعربي؛ فلا يكاد يتحدث أولئك القوم عن مواقفهم المعادية للدين إلا ويصرخون بأن العلم التجريبي أثبت خطأ الدين، وانحرافه عن الحقيقة الوجودية والمعرفية.

ويستندون في تأييد موقفهم إلى مشاهد الصراع المرير التي وقعت بين العلماء التجريبيين، ورجال الكنيسة منذ القرن السابع عشر الميلادي، فمن ذلك الزمن أثبتت التطورات العلمية أن كثيرًا من العقائد الكنسية، وتصوراتها عن الكون والفلك والتاريخ وغيرها خاطئة؛ فقد أثبت كوبرنيكوس أن الأرض تدور على خلاف ما كانت الكنيسة تعتقده من ثبات الأرض، وأثبت جاليليو أن الشمس أكبر من الأرض، وأن الأرض ليست مركز الكون، وهذه النتائج مخالفة للعقائد الكنسية، وكانت الكنيسة تعتقد أن عمر الأرض أربعة آلاف سنة، ولكن العلماء أثبتوا خطأ هذا الاعتقاد.

ومع تطور العلم التجريبي، وطغيان التفسير المادي للكون والوجود والحياة، طفق المعارضون للأديان يدعون بأن العلم أضحى يقدم لنا تفسيراً للحقائق الكونية، يتعارض مع ما كانت الأديان تقول به.

فالدين ـ في نظرهم ـ يقول: «إن السبب في الكوارث الطبيعية والمصائب الكونية هو الابتلاء الإلٰهي، والعقوبة على ذنوب بني آدم»، ولكن العلم الحديث أثبت لنا بأن لها أسبابًا طبيعية مادية معلومة.

والدين يقول: «إن الشهب التي نراها في الليل رجوم إلهية للشياطين»،

ولكن العلم الحديث أثبت لنا أنها نتيجة أسباب طبيعية مادية معلومة.

والدين يقول: «إن الرعد والبرق أصوات وأضواء من الملائكة الموكلة بالمطر»، ولكن العلم الحديث أثبت لنا أنها نتيجة أسباب طبيعية مادية معلومة.

والدين يقول: «إن الأمراض النفسية والعقلية تحدث بسبب السحر، وتلبس الجن بالإنسان»، ولكن العلم الحديث يثبت بأنها تحدث بسبب عوامل عضوية في الجسد.

والدين يقول: «إن القلب محل العقل والتفكر»، وأما العلم الحديث فإنه يثبت لنا أن القلب مجرد مضخة لدفع الدم في الجسد.

وغيرها من الاعتقادات والتصورات التي يناقض فيها العلم الحديث الأديان، ويثبت بها خطأ ما كانت الأديان تقوله للناس.

وخلص المعترضون من هذه الأمثلة ـ وغيرها ـ إلى أن الأديان مجرد خرافات وضعها الإنسان من تلقاء نفسه، وأنها في حقيقة أمرها وضع أرضي لا علاقة لها بخالق الكون.

وبعد أن انتشرت هذه الحجة في الفكر الغربي تلقفها كثير من أتباعهم المعترضين على الأديان في الفكر العربي المعاصر، وطفقوا يدعون بأن الإسلام لا يختلف عن المسيحية في مناقضة العلم، وسعوا إلى رصد عدد من الشواهد التي يرون فيها ما يدل على قولهم.

وتعميم هذا الاعتراض على كل الأديان فكرة باطلة، وهو في الحقيقة لا يعدو أن يكون تكلفا؛ لا دليل يسنده، ولا حجة تعضده، وبيان ما في هذا الاعتراض من فساد سيكون بطريقين: طريق إجمالي، وطريق تفصيلي.

❖ أما الطريق الإجمالي: فيبين فيه أهم أوجه القصور المنهجي التي تضمنها ذلك الاعتراض، وأبرز الأغلاط المعرفية التي وقع المعتمدون عليه فيها، وتتحصل فيما يلي:

الغلط الأول: الخلط بين النماذج المختلفة:

وذلك أن المعترضين على الأديان حين وجدوا العقائد الكنسية، وغيرها من العقائد الوثنية مناقضة للحقائق العلمية، طفقوا يحكمون على كل الأديان بالمناقضة للعلم، وقضوا بالمساواة بين كل نماذجها المختلفة، وأشكالها

المتنوعة؛ فتراهم في كثير من حواراتهم يؤكدون على أن الأديان جملة مناقضة للعلم، ثم يستدلون ببعض العقائد النصرانية على ذلك، وهذا تعسف حكمي ظاهر، وخلط فظيع بين أشكال مختلفة جدًّا.

وأما محاولة أتباعهم من المعترضين على الإسلام في العالم العربي، فلم يأتوا بشيء؛ فقد ادعوا بأن الإسلام هو أيضًا معارض للعلم، ولكنهم لم يستطيعوا إثبات دعواهم ولا بمثال واحد، كما سيأتي بيانه.

الغلط الثاني: التوسع الحكمي:

وهذا الوجه خاص بالتيار الإلحادي؛ وذلك أن بعض المعترضين على الأديان حين وجدوا العقائد النصرانية الكنسية، والأديان الوثنية مناقضة للحقائق العلمية لم يقتصروا على إنكار الأديان وإبطالها، وإنما جعلوا ذلك دليلًا لهم على إنكار وجود الله تعالى.

وهذا قفز في الحكم، وتجاوز لقوانين الاستدلال، فإنه لا تلازم في العقل والمنطق بين بطلان الأديان وإنكار وجود الله؛ فمن الممكن عقلا أن يكون الإنسان منكرًا للأديان، ويكون في الوقت نفسه مؤمنًا بوجود الله تعالى؛ فمن جعل بطلان الأديان دليلًا له على إنكار وجود الله، فقد تعسف في الحكم، وقفز في الاستدلال.

الغلط الثالث: سوء الفهم:

وذلك أن المدعين بأن الإسلام متضمن لما هو مناقض للعلم، لم يكن فهمهم للشواهد الشرعية التي ادعوا فيها مخالفة العلم صحيحًا؛ وإنما بنوا فهوما خاطئة عنها، ونسبوها إلى الإسلام، وادعوا بعد ذلك أنها مناقضة للعلم!

والمنهج العلمي الصحيح يوجب على من يريد إثبات الخلل عند المخالف له أن يفهم موقفه بصورة صحيحة، وأن يحصل الفهم الدقيق لرأيه، وهذه قاعدة عامة تشمل كل المواقف الفلسفية منها والدينية؛ فليس صحيحا في قوانين المنهج العلمي أن يتساهل المرء في فهم أقوال الآخرين ـ مهما كان الخلاف بينه وبينهم عميقًا وعنيفًا ـ، ثم يدعي عليهم بأن أقوالهم مخالفة للعلم أو لغيره.

فأولى خطوات النقد العلمي الصحيح دقة الفهم للأقوال، وضبط التصور الصحيح للمناهج والأفكار، وحسن إدراكها وعمق معرفتها.

ولكن المعترضين على الإسلام لم يتصفوا بهذه الصفة، كما سيأتي إثباته في الجواب التفصيلي على اعتراضاتهم.

الغلط الرابع: الاعتماد على الظنون العلمية:

وذلك أن كثيرًا من الأمور العلمية التي يدعي المعترضون أنها مناقضة للأديان ليست حقائق علمية ثابتة، وما هي إلا ظنون علمية لم تصل إلى درجة الحقيقة؛ فتراهم في كثير من حواراتهم يكررون القول بأن العلم توصل إلى كذا، وأن العلم يقول بكذا، وحين تسبر ذلك تكتشف بأن العلم لم يصل إلى كونها حقيقة يقينية، وإنما هي نظريات ظنية قابلة للتغير، ويصرح أصحابها بأنهم يمكن أن يتخلوا عنها في يوم من الأيام.

وفي بعض الأحوال قد تكون القضية حقيقة علمية، ولكن فهم المعترضين لمدلولها المعرفي والديني ظني، بل باطل خارج عن طبيعة الحقيقة العلمية نفسها، وقد سبق في أثناء البحث إثبات ذلك بالتفصيل.

❖ **وأما الطريق التفصيلي، فيبين فيه الخطأ الواقع في الأمثلة التفصيلية التي استدلوا بها على مناقضة الأديان للعقل**، وسيكون الحديث مقتصرًا على الأمثلة التفصيلية المتعلقة بالإسلام فقط؛ لكونه الدين الصحيح الوحيد الموجود في الواقع بحسب اعتقادنا، ولكونه ألصق بنا ـ نحن المسلمين ـ، ولكون البحث لا يمكن أن يستوعب كل الأمثلة المتعلقة بكل الأديان، ولأن إثبات صحة دين واحد قدر كافٍ في إبطال دعوى المعترضين على جملة الأديان.

والأمثلة الإسلامية التي يدعي المعترضون على الإسلام أنها مناقضة للعلم متعددة ومتنوعة، بلغت العشرات، بعضها متعلق بالقضايا الفلكية، وبعضها متعلق بالقضايا الطبية، والإنسانية، وبعضها متعلق بغير ذلك، ومن الصعب جدًّا استيعاب جميعها بالبحث والدراسة التفصيلية، وسنقتصر في دراستنا على القضايا الفلكية فقط[1]؛ لكثرة التداول لها، وتعدد اتجاهاتها، ولكون ضبطها مما يساعد

---

(١) وقد اهتم كثير من العلماء المعاصرين بقضية النصوص المتعلقة بالجوانب الفلكية والكونية وعلاقتها بالعلم التجريبي، وأفردها عدد منهم بتأليف خاص، ومن أوسع من أفرد فيها: توفيق الرحمٰن للتوفيق بين ما قاله علماء الهيئة، وبين ما جاء الأحاديث الصحيحة وآيات القرآن، محمد بن بخيت المطيعي.

على ضبط كل الاعتراضات الأخرى، وأما القضايا الأخرى فسوف نحيل فيها إلى البحوث العلمية التي قامت بمناقشتها طلبا للاختصار.

وقد تناثرت ادعاءات المدعين بأن الإسلام مناقض للعلم في القضايا الفلكية وتشعبت مساراتهم ومقالاتهم، ولكن أصولها ترجع إلى الأمثلة التالية:

المثال الأول: كروية الأرض:

فقد زعم بعض المعترضين بأن القرآن يدل على أن الأرض غير كروية، وأنها مسطحة منبسطة؛ واستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى مَدَّ ٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِىَ وَأَنْهَٰرًا﴾ [الرعد: ٣]، وبقوله تعالى: ﴿وَٱلْأَرْضَ فَرَشْنَٰهَا فَنِعْمَ ٱلْمَٰهِدُونَ ۝٤٨﴾ [الذاريات: ٤٨].

وأكد اعتراضه بأن ثمة عددًا من علماء المسلمين فسر تلك الآيات بأن الله مد الأرض وجعلها منبسطة مفروشة، وهذا يدل على أنهم يعتقدون أنها غير كروية.

ولكن هذا الاعتراض غير صحيح ألبتة، وهو مبني على خطأ ظاهر في فهم النصوص القرآنية، وسوء إدراك للمراد منها.

فالقرآن فيه آيات متعددة تدل على أن الأرض كرة؛ كما في قوله تعالى: ﴿يُكَوِّرُ ٱلَّيْلَ عَلَى ٱلنَّهَارِ وَيُكَوِّرُ ٱلنَّهَارَ عَلَى ٱلَّيْلِ﴾ [الزُّمَر: ٥]، وقد اعتمد على هذه الآية - وغيرها - علماء المسلمين قبل العلم الحديث في إثبات كروية الأرض، وفي الاستدلال بهذه الآية - ونحوها - يقول ابن حزم: «البراهين من القرآن والسُّنَّة قد جاءت بتكويرها؛ قال الله ﷻ: ﴿يُكَوِّرُ ٱلَّيْلَ عَلَى ٱلنَّهَارِ وَيُكَوِّرُ ٱلنَّهَارَ عَلَى ٱلَّيْلِ﴾، وهذا أوضح بيان في تكوير بعضها على بعض، مأخوذ من كور العمامة، وهو إدارتها، وهذا نص على تكوير الأرض، ودوران الشمس كذلك»[(١)].

ونتيجة لقوة دلالة النصوص القرآنية على هذه القضية، فقد كان الاعتقاد بكروية الأرض قولا مشهورًا ومقبولًا عند علماء الإسلام منذ القرون المتقدمة،

---

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل (١/ ٣٤٩)، ومجموع الفتاوى، ابن تيمية (٦/ ٥٨٧)، ومجلة المنار، رشيد رضا (٧/ ٢٥٨).

ونقوله عن الأقدمين من غير إنكار أو تردد، ومن أقدم من ذكر هذا القول المؤرخ المشهور المسعودي؛ حيث يقول: «الأرض مقسومة نصفين، وبينهما خط الاستواء، وهو بين المشرق والمغرب، وهذا هو طول الأرض؛ لأنه أكبر خط في كرة الأرض»(١)، ويقول الغزالي في سياق الموازنة بين العقل والحس: «وكيف عرف العقل ببراهين لم يقدر الحس على المنازعة فيها أن قرص الشمس أكبر من كرة الأرض بأضعاف مضاعفة»(٢)، وفي سياق ذكره لأقوال الفلاسفة التي لا تصطدم مع أصول الدين ذكر منها قولهم: «أن الأرض كرة، وأن السماء تحيط بها من الجوانب»(٣).

ونقل ابن الجوزي عن ابن عقيل أنه قال: «ونقلت من كتاب الهندسة ذكر علماء الهندسة أن الأرض على هيئة الكرة على تدوير الفلك»(٤)، ويقول الرازي: «والأرض كرة، وإذا كان كذلك فكل وقت يمكن أن يفرض فيه صبح لقوم، وظهر لثان، وعصر لثالث، ومغرب لرابع وعشاء لخامس»(٥).

بل إن عددًا من العلماء نقل الإجماع على هذه القضية، يقول ابن حزم: «إن أحدا من أئمة المسلمين المستحقين لاسم الإمامة بالعلم ﵃ لم ينكروا تكوير الأرض، ولا يحفظ لأحد منهم في دفعه كلمة»(٦)، ويقول ابن المنادي فيما نقله عنه ابن تيمية مقرًّا له: «أجمعوا على أن الأرض بجميع حركاتها من البر والبحر مثل الكرة»(٧).

ومع ذلك فنحن لا ننكر أن بعض علماء المسلمين فهم من بعض النصوص القرآنية الدلالة على عدم كروية الأرض، ومن أولئك: القرطبي؛ حيث يقول ـ معلقًا على قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى مَدَّ ٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِىَ وَأَنْهَٰرًا﴾ [الرعد: ٣] ـ: «هذه الآية رد على من زعم أن الأرض كالكرة»(٨).

---

(١) مروج الذهب (١/ ٢٥٣).
(٢) معيار العلم (٣٠)، وانظر منه (٢٩٣).
(٣) تهافت الفلاسفة (٨٠).
(٤) المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ابن الجوزي (١/ ١٣٠).
(٥) التفسير الكبير (٤/ ٣١٢).
(٦) الفصل في الملل والأهواء والنحل (١/ ٣٤٩).
(٧) مجموع الفتاوى (٢٥/ ١٩٥)، وانظر: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ابن الجوزي (١/ ١٨٤).
(٨) الجامع لأحكام القرآن (٩/ ٢٨٠)، وانظر: أصول الدين، عبد القاهر البغدادي (١٢٤)، =

ولكن فهمه لهذه الآية خطأ ظاهر؛ فإن النصوص التي فيها أن الأرض منبسطة ومسطحة ليس فيها ما ينافي كروية الأرض؛ لكون الله تعالى يخبر فيها عما يظهر لأعين الناس، وما يشعرون به أثناء عيشهم وسلوكهم في الأرض.

وقد نبه عدد كبير من علماء المسلمين قبل زمن العلم على هذا المعنى، وفي ذلك يقول الرازي: «فإن قالوا: وقوله: «مد الأرض «ينافي كونها كرة فكيف يمكن مدها؟»، قلنا: «لا نسلم؛ لأن الأرض جسم عظيم، والكرة إذا كانت في غاية الكبر كان كل قطعة منها تشاهد كالسطح»[1]، ويقول البيضاوي في تفسير قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا﴾ [البقرة: ٢٢]: «أي: مهيأة لأن يقعدوا عليها، ويناموا عليها»[2]، ونقل ابن حيان قول أبي عبد الله الرازي في التصريح بأن الأرض كرية، وأن ذلك لا ينافي مدها، وأقره على ذلك»[3].

وهذا يدل على أن ما فهمه القرطبي، وما فهمه المعترضون على الإسلام من بعض أن آيات القرآن تدل على إنكار كروية الأرض غير صحيح، ولا هو جار على مقتضى لغة العرب، وعرفها.

المثال الثاني: حركة الأرض ودورانها حول نفسها:

فقد زعم بعض المعترضين بأن القرآن يقرر نقيض ما توصل إليه العلم في تفسير حدوث الليل والنهار؛ فالقرآن يدل على أن الأرض ساكنة لا تتحرك، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَلْقَىٰ فِى ٱلْأَرْضِ رَوَٰسِىَ أَن تَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَٰرًا وَسُبُلًا لَّعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٥﴾﴾ [النحل: ١٥]، وكما قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا فِى ٱلْأَرْضِ رَوَٰسِىَ أَن تَمِيدَ بِهِمْ وَجَعَلْنَا فِيهَا فِجَاجًا سُبُلًا لَّعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ ﴿٣١﴾﴾ [الأنبياء: ٣١]، ونحوها من الآيات.

وهذا الاعتراض من أكثر الاعتراضات المتداولة بين المعترضين على دين الإسلام، سواء كانوا من النصارى، أو من أتباع التيار الإلحادي، أو الربوبي، وبيان الحق فيه وتوضيح صورته يحتاج إلى تفصيل وتوسع في بيان دلالات النصوص الشرعية في هذه القضية.

= والفرق بين الفرق، له أيضًا (٣٣٠).

(١) التفسير الكبير (١٩/ ٥).

(٢) أنوار التنزيل (١/ ١٦).

(٣) انظر: البحر المحيط في التفسير (٧/ ٨٠).

وإذا رجعنا إلى مواقف العلماء المسلمين في هذه القضية نجد أنهم مختلفون فيها على ثلاثة مواقف رئيسة، وتفصيل القول فيهذه المواقف ودراستها هو السبيل الوحيد الموصل إلى الرؤية المنضبطة حولها.

الموقف الأول: من يذهب إلى أن القرآن يدل على ثبات الأرض وعدم حركتها:

واستدل أصحاب هذا الموقف بعدد من الأدلة، وجمع بعضهم عليها أكثر من أربعين نصا من القرآن والسُّنَّة[1]، **ومن أهمها**:

* **الدليل الأول**: النصوص التي أخبر الله فيها أنه جعل الأرض قرارًا ومهادًا؛ كقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ قَرَارًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً﴾ [غافر: ٦٤]، وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ مِهَٰدًا ۝٦﴾ [النبأ: ٦]، والقرار هو السكون والثبات في لغة الغرب، وهذا ينافي الحركة والتحرك[2].

ولكن الاستدلال بهذا النوع من الآيات على نفي حركة الأرض غير صحيح؛ لأن المراد بالقرار والمهاد فيها ليس نفي الحركة مطلقا، وإنما المراد بها عدم الاضطراب والارتجاف والتزلزل، بحيث تكون صالحة للحياة والسعي في فجاجها، وهذا المعنى هو الذي قرره كثير من المفسرين، يقول ابن كثير في بيان المراد بوصف الله الأرض بالقرار: «أي: قارة ساكنة ثابتة، لا تميد ولا تتحرك بأهلها، ولا ترجف بهم؛ فإنها لو كانت كذلك لما طاب عليها العيش والحياة، بل جعلها من فضله ورحمته مهادًا بساطا ثابتة لا تتزلزل ولا تتحرك، كما قال في الآية الأخرى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ قَرَارًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً﴾ [غَافِرٍ: ٦٤]»[3].

وهذا المعنى لا يلزم منه نفي مطلق الحركة؛ فإنا نقول عن الطائرة إذا صعدت إلى السماء: «إنها قارة ثابتة»؛ أي: لا ترجف بأهلها، ولا تتزلزل بهم، ومع ذلك فهي سابحة في الفضاء تسير فيه بسرعة عالية، وكذلك الحال فيما نقوله في السفينة الكبيرة إذا خاضت سائرة في عباب البحار.

---

(١) انظر: الصواعق الشديدة على أتباع الهيئة الجديدة، حمود التويجري.

(٢) انظر: الصواعق الشديدة على أتباع الهيئة الجديدة، حمود التويجري (٢٤، ٢٧، ٢٨)، وهداية الحيران في مسألة الدوران، عبد الكريم الحميد (٧٣).

(٣) تفسير القرآن العظيم (٦/ ٢٠٣)، وانظر المرجع ذاته (٨/ ١٧٩، ٣٠٢)، ومعالم التنزيل، البغوي (١/ ٦٠٧).

* **الدليل الثاني**: النصوص التي ذكر الله فيها أنه جعل الجبال رواسي للأرض؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا فِي ٱلْأَرْضِ رَوَٰسِيَ أَن تَمِيدَ بِهِمْ وَجَعَلْنَا فِيهَا فِجَاجًا سُبُلًا لَّعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ ﴿٣١﴾﴾ [الأنبياء: ٣١]، ونحوها من النصوص، وعدم الميد يقتضي استقرار الأرض وعدم تحركها[١].

ولكن الاستدلال بهذا النوع من النصوص على نفي مطلق الحركة عن الأرض غير صحيح؛ لأن المراد بالميد المنفي فيها: الميل والاضطراب وعدم صلاحيتها للحياة؛ يقول الراغب الأصفهاني: «الميد: اضطراب الشيء العظيم، كاضطراب الأرض، قال تعالى: ﴿أَن تَمِيدَ بِكُمْ﴾»[٢]، ويقول البغوي: «قوله: ﴿وَأَلْقَىٰ فِي ٱلْأَرْضِ رَوَٰسِيَ﴾؛ أي: «لئلا تميد بكم»؛ أي: «تتحرك وتميل»، والميد هو: «الاضطراب والتكفؤ»[٣]، ويقول الطاهر بن عاشور: «قوله تعالى: ﴿أَن تَمِيدَ بِكُمْ﴾ تعليل لإلقاء الرواسي في الأرض، والميد: الاضطراب»[٤].

فليس في الآيات إذن نفي للحركة، ولا تعرض لها، وإنما غاية ما فيها امتنان الله على عباده بأن جعل الأرض مستقرة مناسبة للعيش فيها.

* **الدليل الثالث**: النصوص التي أخبر الله فيها أنه أمسك الأرض عن الزوال؛ كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُمْسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ أَن تَزُولَا ۚ وَلَئِن زَالَتَآ إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّنۢ بَعْدِهِۦٓ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا ﴿٤١﴾﴾ [فاطر: ٤١]، فلو كانت الأرض تجري، وتتحرك لكانت زائلة عن مكانها، وهذا مخالف لما في الآية[٥].

ولكن الاستدلال بهذا النوع على نفي مطلق الحركة عن الأرض غير صحيح؛ لأنه ليس المراد بالزوال في هذه الآية مطلق التحرك، وإنما المراد به الاضطراب والفساد وعدم الصلاحية للعيش، فليس في الآية أن الله يمسك السماوات والأرض

---

(١) انظر: الصواعق الشديدة على أتباع الهيئة الجديدة، حمود التويجري (٢٥)، وهداية الحيران في مسألة الدوران، عبد الكريم الحميد (٧٣).

(٢) المفردات (٤٨٠).

(٣) معالم التنزيل (٥/ ١٣).

(٤) التحرير والتنوير (١٣/ ٩٧)، وانظر: أحكام القرآن، القرطبي (١٠/ ٩٠)، وروح المعاني، الألوسي (١٤/ ١١٤)، والكشاف، الزمخشري (٢/ ٥٥٩)، وتيسير الكريم المنان، السعدي (١/ ٥٢٢).

(٥) الصواعق الشديدة على أتباع الهيئة الجديدة، حمود التويجري (٢٣).

عن أي نوع من الحركة، وإنما فيها أن الله يمسك السماوات والأرض عن الاضطراب والفساد في نظامها وقوانينها، وهذا ما ذكره أكثر المفسرين[1].

وقد ربط عدد من المفسرين بين معنى هذه الآية، وقوله تعالى: ﴿وَيُمْسِكُ ٱلسَّمَآءَ أَن تَقَعَ عَلَى ٱلْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [الحج: ٦٥]، وقوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَرَوْا۟ إِلَىٰ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ ۚ إِن نَّشَأْ نَخْسِفْ بِهِمُ ٱلْأَرْضَ أَوْ نُسْقِطْ عَلَيْهِمْ كِسَفًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ ﴿٩﴾﴾ [سبأ: ٩]، وقوله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَن تَقُومَ ٱلسَّمَآءُ وَٱلْأَرْضُ بِأَمْرِهِۦ ۚ ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِّنَ ٱلْأَرْضِ إِذَآ أَنتُمْ تَخْرُجُونَ ﴿٢٥﴾﴾ [الروم: ٢٥].

وكل هذه الآيات تدل على معنى واحد، وهو أن الله تعالى يقوم على نظام السماوات والأرض، وأنه وحده المتصرف فيه، ولو أنه شاء أن يعطل نظام الكون فإنه لا أحد يستطيع إصلاحه، وكل هذا يدل على أن تلك الآية لا علاقة لها بإثبات الحركة للأرض ولا نفيها.

* **الدليل الرابع**: قول النبي ﷺ: «**الْبَيْتُ الْمَعْمُورُ فِي السَّمَاءِ يُقَالُ لَهُ الضُّرَاحُ، عَلَى مِثْلِ الْبَيْتِ الْحَرَامِ بِحِيَالِهِ، لَوْ سَقَطَ لَسَقَطَ عَلَيْهِ**»[2]، والشاهد من هذا الحديث أن الأرض لو كانت تدور لتغير موضع البيت الحرام عن حيال البيت المعمور، فلو سقط لم يسقط عليه[3].

ولكن الاستدلال بهذا الحديث على نفي مطلق الحركة عن الأرض غير صحيح؛ لأنه حديث ضعيف لا تصح نسبته للنبي ﷺ[4]، وعلى فرض صحته، فإن تحرك الأرض لا يعارض كون البيت المعمور مسامتًا للكعبة؛ وذلك أن الأرض لا تساوي مع حجم السماء إلا قدرًا ضئيلًا جدًّا، وهي مع ذلك بعيدة عنها بعدًا كبيرًا؛ فالجسم الصغير إذ تحرك مع بعد المسافة لا يؤثر ذلك فيما يسامته من مواضع في الجسم الأكبر منه.

---

(١) انظر: تفسير القرآن العظيم، ابن كثير (٦/٥٥٧)، وتفسير القرآن العظيم، العز بن عبد السلام (٣/١٢٠٨)، والتحرير والتنوير، الطاهر بن عاشور (٢٢/٣٢٨)، وأضواء البيان، الشنقيطي (٢/٢٩٦).

(٢) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير (١١/٤١٧).

(٣) انظر: الصواعق الشديدة على أتباع الهيئة الجديدة، حمود التويجري (٣٣)، وهداية الحيران في مسألة الدوران، عبد الكريم الحميد (٧٤).

(٤) انظر: فتح الباري، ابن حجر (٦/٣٠٨)، والسلسلة الصحيحة، الألباني (١/٨٥٨).

* **الدليل الخامس**: الاستدلال بالإجماع[1]، واعتمدوا فيه على ما نقله القرطبي؛ حيث يقول: «والذي عليه المسلمون وأهل الكتاب القول بوقوف الأرض وسكونها ومدها، وأن حركتها إنما تكون في العادة بزلزلة تصيبها»[2]، وعلى قول الألوسي: «وأما الأرض فلا خلاف بين المسلمين على سكونها»[3].

ولكن كلام القرطبي ليس صريحًا في أنه يقصد بالحركة مطلق التحرك، بل ربطه بالزلزلة يدل على أنه يقصد الحركة المرادفة للاضطراب والتزلزل، وعلى فرض أنه قصد مطلق التحرك، فنقله للإجماع غير صحيح؛ لأنه مخالف لنصوص عدد من علماء المسلمين وغيرهم الذين نصوا على كروية الأرض كما سبق نقل كلامهم، وخطؤه هذا يدل على عدم صحة ما نقله من إجماع.

ثم على التسليم بصحة نقله فإنه يمكن أن يحمل على القول بوقوف الأرض، وسكونها المقابل لقول الدهرية الذين يقولون: «إن الأرض آخذة بالنزول في كل وقت»، وهذا ما يدل عليه سياق كلام عبد القاهر البغدادي؛ حيث يقول: «وأجمعوا على وقوف الأرض وسكونها، وأن حركتها إنما تكون بعارض يعرض لها من زلزلة ونحوها، خلاف قول من زعم من الدهرية أن الأرض تهوي أبدًا، ولو كانت كذلك لوجب ألا يلحق الحجرُ الذي نلقيه من أيدينا أبدًا؛ لأن الخفيف لا يلحق ما هو أثقل منه في انحداره»[4]، فهو إذن يتحدث في سياق المناقضة لقول محدد.

الموقف الثاني: من ذهب إلى أن النصوص الشرعية تدل على حركة الأرض، وأنها تدور حول محورها:

وقد استدل أتباع هذا الموقف بعدد من النصوص الشرعية، **ومنها**:

* **الدليل الأول**: قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ كُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [الأنبياء: ٣٣]، فهذه الآية تثبت أن كل الأفلاك تدور، وهي

---

(١) انظر: الصواعق الشديدة على أتباع الهيئة الجديدة، حمود التويجري (٥٤)، وهداية الحيران في مسألة الدوران، عبد الكريم الحميد (٧٥).

(٢) انظر: الجامع لأحكام القرآن (٩/ ٢٨٠).

(٣) روح المعاني (٢٢/ ٢٠٤).

(٤) الفرق بين الفرق (٣٣٠).

شاملة لكل الكواكب، وليست خاصة بما ذكر فيها فقط؛ لأن التنوين في لفظ «كلٌّ» تنوين عوض عن المضاف إليه المحذوف؛ فالتقدير: «كل الكواكب في فلك تسبح وتدور»[1].

ولكن الاستدلال بهذه الآية على إثبات دوران الأرض حول نفسها ليس قويا؛ لأن غاية ما فيها أن الأرض تسبح في الفضاء، وتدور فيه مثل كل الكواكب الأخرى، ولكن هذا لا يثبت حركتها حول نفسها؛ لأن هذه حركة مخصوصة مختلفة عن تلك الحركة العامة للأرض ولغيرها.

* **الدليل الثاني**: قوله تعالى: ﴿وَتَرَى ٱلْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِىَ تَمُرُّ مَرَّ ٱلسَّحَابِ صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ إِنَّهُۥ خَبِيرٌۢ بِمَا تَفْعَلُونَ ﴿٨٨﴾﴾ [النمل: ٨٨]، وقد ذهب عدد من المفسرين المعاصرين إلى أن المراد بهذه الآية ما يقع للأرض في الدنيا قبل يوم القيامة؛ وذلك أن الناس يوم القيامة لا يحسبون الجبال جامدة، بل يرونها بأعينهم وقد أضحت دكًّا، ولأن الله عقب الآية بقوله: «صنع إلٰه الذي أتقن كل شيء»، وهذا التعقيب لا يناسب ما يقع في يوم القيامة؛ لأن نظام الكون فيه يخرب ويفسد، وإنما يناسب ما في الحياة الدنيا من إتقان، ولأن الآية فيها خطاب للنبي بفعل المضارع، وهذا الفعل يدل على أنه يراها الآن، ولو كان المقصود ما يقع يوم القيامة لجاء بصيغة تدل على المستقبل[2].

وهذه الآية طال فيها الجدل بين المعاصرين، واتسعت الشقة فيها، وتعددت المآخذ والأنظار التي يحتجون بها.

ومع أن هذه الآية تتجاذبها دلالات مختلفة، وتجتمع فيها قرائن متنوعة في الوجهة والدلالة؛ إلا أن الأقرب أنه لا يصح الاستدلال بها على إثبات دوران الأرض حول محورها، **وذلك لأمور**:

الأمر الأول: أن ذلك مخالف للسياق الذي جاءت فيه الآية؛ لأنها جاءت في سياق الحديث عن أهوال يوم القيامة؛ فقد قال الله قبلها: ﴿وَيَوْمَ يُنفَخُ فِى

---

(١) انظر: توفيق الرحمٰن للتوفيق بين ما قاله علماء الهيئة وبين ما جاء في الأحاديث الصحيحة وآيات القرآن، المطعني (٧٢).

(٢) انظر: محاسن التأويل، القاسمي (٥٠٨/٧)، والتحرير والتنوير، الطاهر بن عاشور (٤٧/٢٠ ـ ٥٠)، توفيق الرحمٰن للتوفيق بين ما قاله علماء الهيئة وبين ما جاء في الأحاديث الصحيحة وآيات القرآن، المطعني (١٦٥).

ٱلصُّورِ فَفَزِعَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ وَكُلٌّ أَتَوْهُ دَٰخِرِينَ ﴿٨٧﴾﴾ [النمل: ٨٧]، ثم عطف عليها بقوله: ﴿وَتَرَى ٱلْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ ٱلسَّحَابِ صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِيٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُۥ خَبِيرٌۢ بِمَا تَفْعَلُونَ ﴿٨٨﴾﴾ [النمل: ٨٨]، وهذا يدل على أن المقصود بها ما يقع يوم القيامة[١].

• **الأمر الثاني**: أن المعروف والغالب في القرآن أن إثبات الحركة للجبال كلها إنما يكون في سياق الحديث عن يوم القيامة؛ كقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَمُورُ ٱلسَّمَآءُ مَوْرًا ﴿٩﴾ وَتَسِيرُ ٱلْجِبَالُ سَيْرًا ﴿١٠﴾﴾ [الطور: ٩ ـ ١٠]، وقوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ نُسَيِّرُ ٱلْجِبَالَ وَتَرَى ٱلْأَرْضَ بَارِزَةً وَحَشَرْنَٰهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا ﴿٤٧﴾﴾ [الكهف: ٤٧]، وقوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْجِبَالِ فَقُلْ يَنسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا ﴿١٠٥﴾﴾ [طه: ١٠٥]، وغيرها من الآيات، وحمل اللفظ على المعنى المعروف الغالب في القرآن هو الأصل، ولا ينتقل عنه إلا بدليل قوي يدل عليه[٢].

• **الأمر الثالث**: أنه على التسليم بأن هذه الآية تتحدث عن أمر يقع في الدنيا، فإنه ليس فيها إثبات حركة الأرض حول نفسها ومحورها، وإنما غاية ما فيها أن الأرض تسير وتتحرك في الفلك مثل كل الكواكب الأخرى، وإثبات الحركة العامة لا يدل على إثبات الحركة الخاصة، وهي بناءً على هذا لا تختلف في الدلالة عن قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [الأنبياء: ٣٣].

• **الدليل الثالث**: قوله تعالى: ﴿وَأَلْقَىٰ فِي ٱلْأَرْضِ رَوَٰسِيَ أَن تَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَٰرًا وَسُبُلًا لَّعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٥﴾﴾ [النحل: ١٥]، ووجه الدلالة من هذه الآية: أن الله ذكر أنه وضع الجبال حتى لا تضطرب الأرض، فلو لم تكن الأرض متحركة، فما فائدة وضع الجبال لمنع اضطرابها؟!

ولكن الاستدلال بهذه الآية على إثبات حركة الأرض مع نفي اضطرابها أثناء الحركة ليس قويًّا؛ لأمرين:

• **الأمر الأول**: أن نفي الاضطراب جاء لإثبات صلاحية الأرض للعيش، ومناسبتها لحرث الإنسان وعمارته لها؛ فهي ليست صريحة في الدلالة على إثبات

---

(١) انظر: أضواء البيان، الشنقيطي (٦/ ١٤٤).

(٢) انظر: المرجع السابق، والإحالة نفسها.

حركتها، فإثبات هذا المعنى قدر زائد على دلالتها الصريحة.

● **الأمر الثاني**: أنه على التسليم بأنها تدل على حركة الأرض، فإن ذلك لا يدل على إثبات حركتها الدائرية حول نفسها ومحورها، وإنما غاية ما فيها أن الأرض تسير وتتحرك في الفلك كغيرها من الكواكب.

* **الدليل الثالث**: قوله تعالى: ﴿يُكَوِّرُ ٱلَّيۡلَ عَلَى ٱلنَّهَارِ وَيُكَوِّرُ ٱلنَّهَارَ عَلَى ٱلَّيۡلِۖ﴾ [الزُّمَر: ٥]، ووجه الدلالة من هذه الآية: أن الله ذكر فيها التكوير، وهو أمر لا بد فيه من حركة، ولا بد أن تكون الحركة متعلقة بالأرض لكون الليل والنهار متعلقًا بها[١].

ولكن الاستدلال بهذه الآية على إثبات دوران الأرض حول محورها ليس قويا؛ لأن غاية ما فيها إثبات تعاقب الليل والنهار على كرة الأرض، وليس فيها تعرض لسبب ذلك التعاقب.

الموقف الثالث: من يذهب إلى أن القرآن لم يتعرض لقضية دوران الأرض حول محورها لا إثباتًا ولا نفيًا، وهي من القضايا المسكوت عنها في القرآن:

وممن تبنى هذا الموقف: محمود شكري الألوسي؛ فإنه حين ذكر الخلاف في حركة الأرض قال: «والقرآن العظيم ساكت عن هذين المذهبين، وذلك من براهين إعجازه»[٢]، ويقول محمد العثيمين في بيان هذا الموقف وتأييده له: «خلاصة رأينا حول دوران الأرض أنه من الأمور التي لم يرد فيها نفي ولا إثبات لا في الكتاب ولا في السُّنَّة؛ وذلك لأن قوله تعالى: ﴿وَأَلۡقَىٰ فِي ٱلۡأَرۡضِ رَوَٰسِيَ أَن تَمِيدَ بِكُمۡ﴾ [لقمان: ١٠] ليس بصريح في دورانها، وإن كان بعض الناس قد استدل بها عليه محتجًا بأن قوله: ﴿أَن تَمِيدَ بِكُمۡ﴾ يدل على أن للأرض حركة، ولولا هذه الرواسي لاضطربت بمن عليها، وقوله ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلۡأَرۡضَ قَرَارٗا﴾ [غافر: ٦٤] ليس بصريح في انتفاء دورانها؛ لأنها إذا كانت محفوظة من الميَدان في دورانها بما ألقى الله فيها من الرواسي صارت قرارًا وإن كانت تدور»[٣].

---

(١) انظر: مجلة المنار، رشيد رضا (٧/٢٥٨).

(٢) ما دل عليه القرآن مما يعضد الهيئة الجديدة (٦٥).

(٣) مجموع فتاوى ورسائل العثيمين (١/ ٧٠ ـ ٧١).

وهذا هو الموقف الصحيح؛ لكون الاحتجاجات نفيا وإثباتا غير مستقيمة، فسواء كانت قضية دوران الأرض حول محورها ثابتة في العلم أو غير ثابتة فإنه لا علاقة لها بالقرآن ألبتة.

وبناءً عليه فإن الادعاء بأن القرآن يدل على مخالفة العلم في قضية دوران الأرض حول محورها مجرد دعوى عارية عن الصحة.

المثال الثالث: نسبة الحركة إلى الشمس:

يقول المعترضون: كما أن القرآن يدل على أن الأرض ثابتة، فإنه في المقابل يدل على أن الشمس هي المتحركة، ويدل في آيات كثيرة على أن حدوث الليل والنهار يحصل بسبب دوران الشمس على الأرض، وليس بدوران الأرض حول الشمس، فكثيرا ما يصف القرآن الشمس بأنها تشرق وتغرب وتذهب وتجيء، وينسب إليها البزوغ والطلوع والجريان؛ كما في قوله: ﴿وَتَرَى ٱلشَّمْسَ إِذَا طَلَعَت تَّزَٰوَرُ عَن كَهْفِهِمْ ذَاتَ ٱلْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَت تَّقْرِضُهُمْ ذَاتَ ٱلشِّمَالِ﴾ [الكهف: ١٧]، وفي قوله: ﴿فَٱصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ ٱلشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا﴾ [طه: ١٣٠]، وفي قوله: ﴿وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِى لِأَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ [الرعد: ٢]، ونحوها من الآيات، وجاء في الحديث أن النبي ﷺ قال: «**إِنَّ الشَّمْسَ لَمْ تُحْبَسْ عَلَى بَشَرٍ إِلَّا لِيُوشَعَ لَيَالِيَ سَارَ إِلَى بَيْتِ الْمَقْدِسِ**»(١).

وحين نرجع إلى أقوال المفسرين نجد ـ كما يقول المعترضون ـ أنهم يحملون تلك النصوص على ظاهرها؛ فكلامهم يفيد أن القرآن يدل ظاهره على نسبة الحركة إلى الشمس، وأن حدوث الليل والنهار يحصل بحركة الشمس، وليس بحركة الأرض حول محورها، واستدل بها من ينفي الحركة عن الأرض.

ويذكر المعترضون في تأكيد اعتراضهم أقوال عدد من العلماء، ومن ذلك قول الشيخ حسين الجسر؛ حيث يقول: «وأما الأرض فإنه وإن لم يرد تصريح في النصوص الشرعية بحركتها أو بسكونها، ولكن نسبة الجري والسبح في الفلك إلى الشمس، وظواهر استعمال الشرع وأهل العصور الإسلامية تدل بالظاهر على

---

(١) أخرجه أحمد في المسند، رقم (٧٩٦٤).

أنها ساكنة، والحركة اليومية التي نراها إنما هي حركة الشمس والكواكب، لا للأرض»[1].

ويقول الشيخ محمد العثيمين: «وفي قوله تعالى: ﴿إِذَا طَلَعَت تَّزَٰوَرُ﴾ ﴿وَإِذَا غَرَبَت تَّقْرِضُهُمْ﴾ دليل على أن الشمس هي التي تتحرك، وهي التي بتحركها يكون الطلوع والغروب، خلافًا لما يقوله الناس اليوم من أن الذي يدور هو الأرض، وأما الشمس فهي ثابتة، فنحن لدينا شيء من كلام الله، الواجب علينا أن نجريه على ظاهره وألا نتزحزح عن هذا الظاهر إلَّا بدليل بَيِّن، فإذا ثبت لدينا بالدليل القاطع أن اختلاف الليل والنهار بسبب دوران الأرض، فحينئذ يجب أن نؤول الآيات إلى المعنى المطابق للواقع؛ فنقول: إذا طلعت في رأي العين وإذا غربت في رأي العين، تزاور في رأي العين، تقرض في رأي العين، أما قبل أن يتبين لنا بالدليل القاطع أن الشمس ثابتة، والأرض هي التي تدور، وبدورانها يختلف الليل والنهار، فإننا لا نقبل هذا أبدًا، علينا أن نقول: إنَّ الشمس هي التي بدورانها يكون الليل والنهار؛ لأن الله أضاف الأفعال إليها»[2].

قال المعترض: وهذا يدل على أن علماء المسلمين فهموا من القرآن أنه يدل على أن حدوث الليل والنهار يكون بسبب حركة الشمس وليس الأرض، وأنهم كانوا على خطأ وضلال منذ قرون عديدة، وهذا كله نقيض ما يدل عليه العلم اليوم.

ولكن الاعتماد على هذا النوع من النصوص لا يصح في إثبات دعوى معارضة القرآن للعلم الحديث، ويتبين ذلك بالأمور التالية:

• **الأمر الأول**: أنه لا شك أن القرآن يذكر عن الشمس أنها تسير وتتحرك، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلشَّمْسُ تَجْرِى لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَاۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ ﴿٣٨﴾﴾ [يس: ٣٨]، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَۖ كُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [الأنبياء: ٣٣]، فنسبة الحركة للشمس في القرآن أمر لا شك فيه، ولكن القرآن لم يتوسع بيان صفة تلك الحركة ولا طبيعتها، وثبوت مطلق الحركة لا ينافي ما ثبت في العلم عن الشمس؛ لأن الكل متفق على أن

---

(١) الحصون الحميدية (١٠٨).

(٢) تفسير سورة الكهف (٣٢)، وانظر تفسير سورة البقرة، للعثيمين (٣/ ٢٨٣).

الشمس متصفة بحركة ما[1].

• **الأمر الثاني**: نحن نسلم أن بعض العلماء ذهب إلى أن نسبة القرآن الشروق والغروب والدلوك، وغيرها من الأوصاف المتعلقة بظاهرة الليل والنهار إلى الشمس = دليل على أنها هي التي تدور حول الأرض، ولكن قولهم هذا مرجوح؛ لأن جميع النصوص التي استدلوا بها ليس فيها إلا نسبة تلك الأوصاف إلى الشمس، ولكنها لم تبين لنا سبب حدوث تلك الأوصاف، وهل هو بسبب حركة الشمس أم بحركة الأرض أم بحركتهما معا، أم بحركة غيرهما من الكواكب.

فنسبة تلك الأوصاف إلى الشمس لا يعني أنها هي التي تدور وتتحرك، وإنما هي نسبة باعتبار نظر الناظر إليها فقط، وهذا أسلوب معروف في لغة العرب، فإن العربي يقول: سرت حتى غرب الجبل عني وغاب، والحقيقة أن الجبل ثابت في مكانه لا يزول، ويقولون: أبحرت السفينة حتى غابت المدينة، ومن المعلوم أن المدينة لم تتحرك من مكانها.

فالشروق والغروب والاختفاء والظهور وغيرها من الأوصاف ليست هي الحركة ذاتها، وإنما هي آثار للحركة.

فنسبة الشروق والغروب والدلوك وغيرها إلى الشمس إنما هي باعتبار نظر الناس إليها؛ فهم يشاهدون قرص الشمس يشرق عليهم في الصباح ويغيب عنهم في المساء، فعبر القرآن بما تراه عيونهم ويعرفونه في عرفهم ويسلكونه في لغتهم، ولم يعبر باعتبار حقيقة الأمر.

ولا يزال الناس في عصرنا الحاضر ـ عصر العلم ـ ينسبون الشروق والغروب إلى الشمس، وهم يعلمون أن ذلك ليس بسبب دورانها على الأرض، بل إن المشتغلين بالعلم التجريبي أنفسهم ما زالوا ينسبون تلك الأوصاف إلى الشمس، فيقولون نلتقي عند مغيب الشمس ونستيقظ عند شروقها.

ومثل ذلك: قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ ٱلشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِى عَيْنٍ حَمِئَةٍ وَوَجَدَ عِندَهَا قَوْمًا ۗ قُلْنَا يَـٰذَا ٱلْقَرْنَيْنِ إِمَّآ أَن تُعَذِّبَ وَإِمَّآ أَن تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا ﴿٨٦﴾﴾ [الكهف: ٨٦]،

---

(١) انظر: توفيق الرحمٰن للتوفيق بين ما قاله علماء الهيئة وبين ما جاء في الأحاديث الصحيحة وآيات القرآن، المطعني (١٠٨).

فإن جملة من المفسرين بيَّنوا أن الشمس لا تغرب في عين حقيقية، وإنما جاء ذلك التعبير باعتبار ما يظهر لعين الواقف على شاطئ البحر، فكذلك الحال في نسبة الأوصاف المختلفة من الحركة إلى الشمس جاءت باعتبار ما يظهر لأنظار الناس.

ومما يدل على أن نسبة تلك الأوصاف إلى الشمس إنما هو باعتبار ما يظهر لنظر الناظر أن القرآن ينوع كثيرًا في نسبة الليل والنهار، فتارة ينسبهما إلى السماء، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَاهَا ﴿٢٩﴾﴾ [النازعات: ٢٩]، وتارة ينسب تلك الأوصاف إلى الشمس ذاتها، كما في قوله تعالى: ﴿وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا ﴿١﴾﴾ [الشمس: ١]، وهذا التنوع إنما هو تنوع أسلوبي، وليس تنوُّعًا في الحقيقة.

وبناء على ذلك، فإنا لا نسلم أن ظاهر القرآن يدل على أن الشمس هي التي تتحرك، ولا نقول بذلك، وإنما نقول ظاهر القرآن يدل على نسبة الأوصاف التي تنتج عن الحركة إلى الشمس، ولكنه لم يتعرض لنوع الحركة التي تحدث بها تلك الأوصاف، وهل ذلك يقع بحركة الشمس أو غيرها.

وبهذا التفريق نعلم أن من قال من العلماء إن ظاهر القرآن يدل على نسبة الحركة إلى الشمس غير صائب.

وموجب ذلك أن القرآن الكريم ليس كتاب فلك ولا فيزياء ولا تاريخ، وليس الغرض منه بيان الحقائق الكونية وذكرها وتفصيلها، وإنما هو كتاب هداية للناس وإرشاد لهم، فهو يرشد الناس إلى آيات الله في الكون وما يقربهم إلى ربهم، ويبين لهم عظمته وجلاله، وإدراك هذه الآيات يكفي فيه ما يظهر لنظر الرائي وتأمله.

فإن قيل: معنى ذلك أن القرآن كان يخاطب الناس بحسب تصوراتهم الخاطئة عن الكون وبغير الحقيقة الوجودية لما يقع فيه، فجعل سبب حدوث الليل والنهار حركة الشمس.

قيل: هذا الكلام غير صحيح، فلم نقل إن القرآن خاطب الناس بغير الحقيقة، وإنما قلنا إن القرآن الكريم لم يتعرض للحقيقة أصلا، وإنما خاطب الناس بما هو معروف في لغتهم ومعروف في استعمالاتهم اليومية، وأما الحقيقة الكونية الوجودية فهو لم يتعرض لها بنفي ولا إثبات لأنه ليس كتاب فيزياء ولا فلك.

المثال الرابع: قضية سجود الشمس تحت العرش:

من القضايا التي اعتُرِض بها على الإسلام بحجة أنها مخالفة للعلم الحديث: قضية سجود الشمس، فعن أبي ذر ﵁ «أن النبي ﷺقال يومًا: «**أتدرون أين تذهب هذه الشمس؟**» قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: «**إن هذه الشمس تجري حتى تنتهي تحت العرش، فتخر ساجدة، فلا تزال كذلك حتى يقال لها: ارتفعي، ارجعي من حيث جئت، فتصبح طالعة من مطلعها، ثم تجري حتى تنتهي إلى مستقرها ذاك تحت العرش، فتخر ساجدة، ولا تزال كذلك حتى يقال لها: ارتفعي، ارجعي من حيث جئت، فترجع فتصبح طالعة من مطلعها، ثم تجري لا يستنكر الناس منها شيئًا، حتى تنتهي إلى مستقرها ذاك تحت العرش، فيقال لها: ارتفعي، أصبحي طالعة من مغربك، فتصبح طالعة من مغربها**»»[١].

فادعى المعترضون على الإسلام بأن هذا الحديث يثبت أن الشمس هي التي تغرب، وأنها تختفي عن الأرض كلها، وأن الشمس تسجد تحت العرش وتستأذن، وهذا يستلزم التوقف عن الحركة، وأنها تذهب إلى العرش وتسجد تحته وتستقر أيضًا، وكل ذلك مخالف لما هو ثابت في العلم الحديث، فإن الشمس لا تزال متحركة في مدارها.

ثم إنه حدد وقت السجود بوقت الغروب، ومن المعلوم أن الغروب لا يزول عن الأرض أبدًا، فهذا يعني أنها تظل ساجدة في كل الأوقات، فكيف يعلّقه بالغروب إذن؟!

والذي يتتبع كتابات المعارضين للإسلام يجد أنهم طاروا بهذا الحديث فرحًا، فتراهم يكثرون من ذكره، ولا يملون من تكراره والاعتراض به، ويرونه من أقوى حججهم التي يعتمدون عليها في إبطال الإسلام.

وفي بداية الكشف عما في هذا الاعتراض من خلل وسوء فهم وتكلف في النتائج، لا بد من الإشارة إلى أن السؤال عن هذا الحديث، والبحث الدقيق في مدلوله وقع قبل عصر العلم، فقد تحدث فيه كثير من علماء الإسلام وبيّنوا معناه،

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، رقم (٣١٩٩)، ومسلم في صحيحه، رقم (٢٥٠).

وكشفوا عن مواطن الاستشكال فيه[1]، فعلماء المسلمين إذن لم يكونوا في غفلة عن هذا الحديث، وإنما كانوا متنبهين له ومدركين لطبيعته.

وحتى يكون البحث في الاعتراض على هذا الحديث واضحا، فإنا سنقوم بتفكيك الاعتراض إلى أربعة أمور أساسية:

• **الأمر الأول**: أن الحديث ذكر أن الشمس تغيب وتغرب عن الأرض، والحقيقة أن الأمر ليس كذلك، فالشمس ليست هي التي تتحرك وتغيب، وإنما الذي يتحرك الأرض ذاتها.

وهذا الاعتراض غير صحيح؛ لأن الحديث ليس فيه إلا ذكر غياب الشمس عن الأرض، وليس فيه ذكر لسبب غيابها، فهو إذن لا يختلف عن الآيات الأخرى التي نسبت الغروب والشروق والمغيب والدلوك وغيرها إلى الشمس، فهي في كل تلك الموارد إنما جاءت باعتبار نظر الناظر إليها كما سبق بيانه في المثال السابق.

• **الأمر الثاني**: أن الحديث ذكر أن الشمس تسجد تحت العرش وتستأذن الله في الرجوع، وهذا يستلزم توقف الشمس عن الحركة، وهذا مخالف للعلم الحديث.

وقبل التعليق على هذا الأمر، لا بد من التأكيد على أن السجود المنسوب إلى الشمس في هذا الحديث سجود خاص، وليس هو مطلق الخضوع والتذلل لله، الذي تشترك فيه كل المخلوقات، فالحديث يذكر تفاصيل تستوجب أن يكون سجودًا خاصًّا بالشمس دون غيرها.

ومع هذا فالاعتراض على سجودها بأنه يقتضي التوقف عن الحركة غير صحيح؛ لأنه مبني على مقدمة خاطئة، وهي أن سجود الشمس مشابه لسجود الإنسان، ولأجل هذا افتُرِضت فيه اللوازم المتعلقة بالسجود الإنساني، والحقيقة أن سجود الشمس واستئذانها من الأمور الغيبية التي لا نعرف حقيقتها ولا ندرك كيفيتها، فهو لا يختلف عن سجود الشجر والحجر والبهائم وتسبيحها، فهذه الأمور قريبة منا جدًّا وتعيش معنا، ومع ذلك فنحن لا نعرف كيف تسجد، ولا

---

(١) أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري، الخطابي (٣/ ١٨٩٣)،البداية والنهاية، ابن كثير (١/ ٣٣)، وعمدة القارئ، العيني (١٥/ ١١٩)، وفتح الباري، ابن حجر (٦/ ٢٩٩).

ندرك صفة تسبيحها لله، فكيف نستطيع أن ندرك سجود الشمس وهي بعيدة عنا بكثير، وقد نبهنا الله تعالى إلى هذه الحقيقة في قوله: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبۡعُ وَٱلۡأَرۡضُ وَمَن فِيهِنَّۚ وَإِن مِّن شَيۡءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمۡدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفۡقَهُونَ تَسۡبِيحَهُمۡۚ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورٗا ﴿٤٤﴾﴾ [الإسراء: ٤٤].

وإذا ثبت أن سجود الشمس من الأمور الغيبية التي لا يمكن للبشر إدراك كيفيتها، فإنه لا يصح الادعاء مع ذلك بأنه مخالف للعلم؛ لكون العلم التجريبي لا يدرك إلا الأمور التي يمكن إخضاعها للتجربة، فغاية ما في الأمر أن العلم لم يصل إلى إدراك حقيقة سجود الشمس، ولم يصل أبدا إلى تجريب هذه القضية، فاكتشف مخالفتها لما جاء في الحديث، فلا يصح أبدًا أن ننفي أمرًا ما بحجة أن العلم لم يصل إليه فقط؛ وذلك لأن عدم الوجدان ليس دليلًا على عدم الوجود، وقد سبق توضيح هذه القضية مرارًا في البحث.

فثبت إذن أن المعترضين على سجود الشمس بحجة كونه مخالفًا للعلم ليس لديهم بينة على إثبات تلك المخالفة، وإنما غاية ما لديهم أنهم جعلوا عدم وصول العلم إلى الشيء دليلا على انعدامه.

وكذلك إثبات السجود للشمس ليس مخالفًا للعقل الإنساني؛ لأن إثبات المخالفة للعقل لا تتحقق إلا بعد إدراك حقيقة الشيء، فلا يمكن لنا أن نحكم على أمر ما بأنه مخالف للعقل ومناقض له إلا إذا عرفنا حقيقته وأدركنا صفته، فإذا لم ندرك شيئًا من ذلك فإنه لا يمكن الحكم عليه بأنه مخالف للعقل، وسجود الشمس لم ندرك صفته ولم نعرف كيفيته، فكيف يحق لنا أن نحكم عليه بأنه مناقض للعقل؟!!

ومع ذلك فنحن لا ننكر أن ما جاء في الحديث من سجود الشمس أمر مستبعد في مقاييس العقل الإنساني وقدراته، ولكن هناك مفاوز شاسعة جدًّا بين الاستبعاد العقلي والامتناع العقلي، والأنبياء يخبرون بما تحار فيه العقول، ولكنهم لا يخبرون بما تحيله العقول، وقد سبق في أثناء البحث التأكيد على أن المعترضين على الإسلام يخلطون كثيرًا بين الأمرين؛ فيجعلون بعض الأمور المستبعدة في العقل مستحيلة فيه، فيبادرون إلى اتهام الإسلام بأنه مخالف للعقل!!

وإذا ثبت أن سجود الشمس من الأمور الغيبية فإنه لا يصح الاعتراض عليه

بكونه يستلزم توقف الشمس عن الحركة؛ لأنه لا يصح لنا أن نحدد لوازم الشيء إلا إذا أدركنا حقيقته وعرفنا صفته كما سبق، لكون معرفة لوازم الشيء متوقفة على معرفة الشيء ذاته، فإذا لم ندرك صفة الشيء فإننا لا يمكن أن ندرك ما يتبع لها من اللوازم، وقد أشار عدد من علماء المسلمين إلى هذا المعنى، حيث يقول الخطابي: «وليس في سجودها كل ليلة تحت العرش ما يعيق عن دورانها في مسيرها»[1]، ويقول البيهقي: «وليس في سجودها لربها تحت العرش ما يعوقها عن الدأب في سيرها، والتصرف لما سخرت له»[2].

بل قد جاء في بعض روايات الحديث الصحيحة ما يشير إلى أن ما يحدث من الشمس أمر غيبي لا يدركه الناس، فجاء في «صحيح مسلم»: «فتصبح طالعة من مطلعها، ثم تجري لا يستنكر الناس منها شيئا»، ففي هذا إشارة إلى أن ما يحدث من الشمس من سجود واستئذان وغيره لا يدركه الناس، ولهذا لا يستنكرون منها شيئًا.

فإن قيل: لكن جاء في الحديث أنها لا تزال كذلك حتى يقال لها: ارتفعي، وأنها تنتظر الإذن من الله تعالى، وهذا التركيب يقتضي أنها تتوقف عن الحركة.

قيل: ليس الأمر كذلك، فمعنى الحديث أنها لا تزال ساجدة، حتى يقال لها: اخرجي، ويأذن لها الله تعالى بالبزوغ، فالانتظار والإذن لها من الله متعلق بإنهاء سجودها وليس بحركتها، وقد سبق معنا أن مجرد السجود لا يقتضي التوقف عن الحركة إلا في السجود الذي نعلم حقيقته، وهو سجود البشر، أما سجود الشمس فلا نعلم حقيقته، ولا يصح أن نجزم بأنه يقتضي التوقف عن الحركة.

• **الأمر الثالث**: أن الحديث ذكر أن الشمس تذهب حتى تنتهي تحت العرش وتسجد هناك، والحقيقة أن الشمس لا تغادر مسارها الذي هي عليه، فمتى يكون ذهابها وإيابها؟!!

ولكن الاعتراض بهذا الأمر غير صحيح، وبيان ما فيه من غلط يمكن أن يكون بأحد جوابين:

---

(١) أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري (٣/ ١٨٩٣).

(٢) الأسماء والصفات (٢/ ٢٧٥).

ـ **الجواب الأول**: أن ذهاب الشمس واستقرارها أمر غيبي لا نعرف حقيقته، فهو لا يختلف عن قضية السجود، فإذا كانت الشمس تسجد ولا نعلم صفة سجودها، فكذلك صفة ذهابها واستقرارها تحت العرش، يقول الخطابي: «ولا ينكر أن يكون لها استقرار تحت العرش من حيث لا نشاهده، وإنما هو خبر من غيب، فلا نكذب به ولا نكيفه، ولا علمنا يحيط به»[1].

ـ **الجواب الثاني**: أن لفظ الذهاب لا يلزم منه في لغة العرب الانتقال الحسي للشمس إلى السماوات السبع حتى تلاقي العرش وتسجد تحته، وإنما يحتمل أن يكون تعبيرًا عن بلوغ الشمس مكانا محددًا تكون فيه محاذية للعرش فتسجد هناك، ويزيد من وضوح هذا الأمر أن العرش أكبر بكثير من الشمس ومن السماوات والأرض جميعًا، يقول النبي ﷺ: «**ما السماوات السبع مع الكرسي إلا كحلقة ملقاة بأرض فلاة، وفضل العرش على الكرسي كفضل الفلاة على الحلقة**»[2].

يقول ابن كثير عن هذا الحديث: «ولا يدل على أنها تصعد إلى فوق السماوات من جهتنا حتى تسجد تحت العرش، بل هي تغرب عن أعيننا، وهي مستمرة في فلكها الذي هي فيه»[3]، ويقول الخطابي معلقًا على الحديث: «وفي هذا إخبار عن سجود الشمس تحت العرش، لا ينكر أن يكون ذلك عند محاذاتها العرش في مسيرتها»[4].

وهذا الأسلوب معروف في لغة العرب، فإنا نقول لمن خرج للصلاة: إنه ذهب ليقابل ربه، وليس معنى ذلك أنه انتقل إلى السماء ليقابل الله هناك، ومن ذلك: قول الله تعالى عن نبيه إبراهيم عليه السلام: ﴿وَقَالَ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيَهْدِينِ ﴿٩٩﴾﴾ [الصافات: ٩٩]، وهو بالضرورة لا يقصد أنه ذاهب إلى الله في الأعلى في السماوات السبع، وإنما يقصد أنه ذاهب إلى الأرض التي يعبد فيها الله[5]،

---

(١) أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري (٣/ ١٨٩٣)، وانظر: شرح المشكاة، الطيبي (١١/ ٣٤٥٠).

(٢) أخرجه ابن حبان في صحيحه، رقم (٣٦١)، وابن أبي شيبة في كتاب العرش، رقم (٥٨)، والبيهقي في الأسماء والصفات، رقم (٨٦٢)، وانظر: السلسلة الصحيحة، الألباني، رقم (١٠٩).

(٣) البداية والنهاية (١/ ٣٣).

(٤) أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري (٣/ ١٨٩٤).

(٥) انظر: تفسير ابن جرير الطبري (٢١/ ٧١)، وتفسير البغوي (٧/ ٤٦).

ويصح أن نقول: خرج الرجل إلى الصحراء ليقابل القمر ويستلقي تحته، وليس المراد أنه يصعد إلى القمر في مداره ويقابله هناك.

• **الأمر الرابع**: أن الحديث حدد وقت سجود الشمس بوقت الغروب، وذكر أنها لا تكون ساجدة وقت الشروق، ومن المعلوم أن الغروب والشروق نسبيان، فإن الشمس لا تزال غاربة شارقة في كل لحظة وحين، ويلزم عن ذلك أمران لا ثالث لهما: إما أن تكون الشمس ساجدة في كل وقت وغير ساجدة في كل وقت، وهذا مناقض للعقل، وإما أن الشمس تغيب عن كل الأرض في لحظة من اللحظات، وهذا مخالف للعلم الضروري.

والاعتراض بهذا الأمر غير صحيح، وبيان ما فيه من غلط يمكن أن يكون بأحد جوابين:

ـ **الجواب الأول**: أن سجود الشمس من الأمور الغيبية، والأمور الغيبية لا نستطيع تحديد لوازمها، فالقول بأنه يلزم منه أن تكون ساجدة في كل الأوقات مبني على إدراكنا لصفة سجودها، ونحن لا نعلم عنه شيئًا.

وهذا الأمر له مثال في الشريعة، وهو نزول الله إلى السماء الدنيا كل ليلة في الثلث الأخير منها، فقد اعتُرِض على ثبوت هذا النزول بأن الأرض لا تخلو من ثلث الليل أبدا؛ لكون الليل لا يرتفع عنها بحال، فيلزم من هذا أن يكون الله نازلا في كل حال.

وهذا الاعتراض مبني على مقدمة خاطئة، وهي أن نزول الله من جنس نزول المخلوقات من العلو إلى الأرض، فلو كان نزول الله كذلك لكان ذلك اللازم واردًا، ولكن الصحيح أننا لا نعرف حقيقة نزول الله تعالى، فلا يصح لنا تحديد لوازمه؛ لأن معرفة لازم الشيء متوقفة على معرفة كيفية الشيء[1].

فكذلك الحال في سجود الشمس، فنحن لا نعرف كيفيته وصفته، فلا يحق لنا نسبة أي لازم إليها بناء على تصورنا لسجودها كما نتصور سجود الإنسان، فإن في هذا تركيبًا بين حقائق لا نعلم الاتفاق بينها في الحقيقة والصفة.

ـ **الجواب الثاني**: أنه لا يبعد أن يكون للشمس نقطة محددة في مسارها

---

(١) انظر: شرح حديث النزول، ابن تيمية (٣٢٠).

تكون فيها محاذية للعرش بدقة، وتصادف هذه النقطة وقت غروبها عن أهل الجزيرة العربية في ذلك الوقت الذي تحدث فيه النبي ﷺ بذلك الخبر، فأخبر النبي ﷺ بسجودها في تلك المرحلة.

فليس في الحديث أنه كلما كانت الشمس في حالة الغروب تقوم بالسجود تحت العرش، وليس فيه أن الشمس تُحدِث سجودا لها كلما حدث لها الغروب النسبي، وليس فيه أن سجودها يقع بمجرد وقت غروبها مباشرة، فلم يقل النبي ﷺ: «إنها تغرب تحت العرش»، وإنما فيه إخبار من النبي لمن كان يخاطبهم في ذلك المكان وذلك الزمان بأنها إذا غربت عنهم تسير حتى تحاذي العرش فتسجد وتستأذن.

وفي تعليقات عدد من شراح الحديث إشارات لا بأس بها إلى هذا المعنى، يقول الخطابي: «وفي هذا إخبار عن سجود الشمس تحت العرش، لا ينكر أن يكون ذلك عند محاذاتها العرش في مسيرتها»[1]، ويقول ابن حجر: «وأما قوله: **«تحت العرش»** فقيل: هو حين محاذاتها، ولا يخالف هذا قوله: **«وجدها تغرب في عين حمئة»** فإن المراد بها نهاية مدرك البصر إليها حال الغروب، وسجودها تحت العرش إنما هو بعد الغروب»[2].

فهذه الأقوال تدل على أن أولئك العلماء لم يفهموا أن الشمس تحدث سجودًا لها كلما حدث لها الغروب النسبي، فتكون ساجدة في كل لحظة وحين، وإنما فهموا أن لها سجودًا واحدًا يقع منها حين تتحقق محاذاتها للعرش، وذلك حين تكون غاربة عن أهل الجزيرة ومن في حكمهم.

فتبين من كل ما سبق أن المعترضين على الإسلام بهذا الاعتراض وقعوا في أنواع من الأغلاط، فهم لم يحصلوا على الفهم الصحيح للنصوص، وبنوا تصورًا مغلوطًا عن كيفية سجود الشمس ورتبوا عليه اللوازم التي يرونها، وكذلك خلطوا بين الأمور المستبعدة في العقل الإنساني وبين الأمور المستحيلة الوقوع.

---

(١) أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري (٣/ ١٨٩٤).

(٢) فتح الباري (٨/ ٥٤٢).

المثال الخامس: إعطاء صورة زائفة عن الكون:

يدَّعي بعض المعترضين أن الإسلام إذا تحدث عن الكون كثيرًا ما يقتصر في حديثه عن السماء والأرض، وأما ما بينهما فلا يذكره إلا مجملًا، وهذا تزييف للحقيقة؛ لأننا اكتشفنا مع التطور العلمي أن هناك كواكب أخرى كثيرة هي أكبر وأضخم من الأرض مرات عديدة، بل إن الأرض لا تساوي مع حجمها شيئًا، فلماذا لم يذكر القرآن شيئًا من تلك الكواكب؟!

وكذلك فإن القرآن إذا أراد أن يبين ضخامة حجم الجنة يذكر سعة السماء والأرض، كما في قوله: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ وَجَنَّةٍ عَرۡضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ أُعِدَّتۡ لِلۡمُتَّقِينَ ۝١٣٣﴾ [آل عمران: ١٣٣]، ومن المعلوم أن الأرض لا تساوي مع السماء شيئا، وأن الشمس أكبر منها بمرات كثيرة فلماذا لم يذكرها بدل الأرض؟![١]

وهذه التعاملات تدل على أن القرآن ليس نازلا من عند الله الخالق للكون، وإنما هو من عند محمد بناه على التصورات البسيطة المضللة التي كان يعرفها الناس عن الكون في ذلك الزمان.

ولكن هذا الاعتراض غير صحيح، ويقوم على تصورات خاطئة واستنتاجات مضللة، وبيان ما في هذا الاعتراض من غلط يتبين بالأمور التالية:

- **الأمر الأول**: أن هذا الاعتراض مبني على سوء تصور لحقيقة دين الإسلام ولهدفه الأولي، فإن الهدف الأولي من دين الإسلام ليس شرح القضايا الفلكية ولا إعطاء صورة مفصلة عن مكوناتها، وإنما هو في الأساس دين لإرشاد الناس إلى عبادة الله، وتنبيههم على آياته في الكون الدالة على عظمته وجبروته وجلاله، وكذلك ليس من هدف القرآن الإرشاد إلى كل الآيات الموجودة في الكون، وإنما هدفه الأساس إرشادهم إلى الدلالات الظاهرة البينة للناس التي يدركونها بأبصارهم، ولأجل هذا اقتصر على الآيات الظاهرة، كالسماء والأرض والجبال والسحب والشمس والقمر ونحوها.

فعدم حديث القرآن إذن عن تفاصيل القضايا الفلكية ليس عيبا ولا

(١) انظر: مفهوم السماء في القرآن، مجلة أنا أفكر (١٠/ ٢٤).

نقصا، فعدم الحديث عن الشيء لكونه غير داخل في المقصود ليس مما يعاب عليه ثم يدعى فيه النقص، ولا يكون ذلك كذلك إلا إذا التزم القرآن بأن من أهدافه توضيح كل التفاصيل الفلكية وبيانها، ولكنه لم يلتزم ذلك لنفسه ولم يجعله من أهدافه وأغراضه، فكيف يصح أن ندعي بأن عدم ذكره لذلك نقص فيه؟!!

وهذا الأمر ليس خاصًا بالقضايا الفلكية فقط، بل هو شامل لكل القضايا الكونية والتجريبية والجغرافية والتاريخية والطبيعية والطبية وغيرها، فحديث الإسلام عن هذه الأمور إنما هو عن طريق العَرَض وليس عن طريق القصد والهدف؛ أي: أنه إنما يتحدث عنها لمصحة تتعلق بإرشاد الناس إلى دينهم، ولا يتحدث عنها على أنها مقصودة له بالقصد بالمباشر.

في المقابل فقد كان لدى الناس في ذلك الزمان أخطاء كثيرة وتصورات باطلة عن تلك القضايا المختلفة، ولم يعرج عليها القرآن بشيء، ولا يصح أن يلزم الإسلام ببيان ذلك كله؛ لأن الدخول في هذه الأمور سيحول القرآن إلى كتاب موسع في التاريخ والجغرافيا والفلك والطب وسائر العلوم التجريبية، وهذا كله منافٍ للغرض الأولي من القرآن، وهو إرشاد الناس إلى عبادة ربهم ودلالاتهم إليه.

ثم إن النصوص الشرعية أرشدت الناس إرشادا عاما إلى الطرق الصحيحة للبحث في القضايا الكونية، فلو التزم الناس بها سيصلون إلى التصورات الصائبة ويقفون على الأخطاء التي كانوا واقعين بها من غير نص مباشر من نصوص الشريعة.

• **الأمر الثاني**: أنه مع عدم ذكر القرآن للقضايا التجريبية بأنواعها فهو لم يتضمن نصوصًا صريحة مباشرة تعارض النظريات الصحيحة حول الفلك، بل إنه تضمن إشارات قوية تفتح الباب للنظر في الأكوان وتدعو إلى البحث فيها، وتمهد الطريق لقبول النظريات الصحيحة عنها، ومنه قوله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٠﴾﴾ [العنكبوت: ٢٠]، ففيها دعوة صريحة إلى السير في الأرض والبحث فيها عن القوانين وكيفية نشأتها، ومن ذلك قول النبي ﷺ: «**ما السماوات السبع مع الكرسي إلا كحلقة ملقاة بأرض فلاة وفضل العرش على الكرسي كفضل الفلاة**

على الحلقة»[١]، وهذا الحديث يدل على أن الكون فسيح جدًّا، وأنه بلغ من الضخامة مبلغًا عظيما.

ومما يدل على أن القرآن لم يأت بنصوص تنافي اتساع الكون وضخامته: أن عددًا من علماء المسلمين بحثوا في قضايا الكون بناء على العلم التجريبي، وتوصلوا إلى نتائج متعددة، كالقول بأن الشمس أضخم بشكل كبير جدًّا من الأرض[٢]، وأشكال الكواكب وأنواعها وغير ذلك[٣]، ولم يروا في ذلك أي معارضة للقرآن.

• **الأمر الثالث**: أن موازنة القرآن بين السماء والأرض في بيان الاتساع والضخامة ليس المراد منها أن الأرض مقاربة للسماء في الحجم، وإنما هو اعتماد على ما هو معروف من لغة العرب وعرفهم في التعبير عن معنى الاتساع والضخامة، وهذا ما ذكره بعض علماء التفسير قبل العصر الحديث، وفي هذا يقول القرطبي: «وقال قوم: الكلام جار على مقطع العرب من الاستعارة؛ فلما كانت الجنة من الاتساع والانفساح في غاية قصوى، حسنت العبارة عنها بعرض السماوات والأرض؛ كما تقول للرجل: هذا بحر، ولشخص كبير من الحيوان: هذا جبل، ولم تقصد الآية تحديد العرض، ولكن أراد بذلك أنها أوسع شيء رأيتموه»[٤].

المثال السادس: مناقضة العلم في حقيقة السماء:

ادَّعى بعض المعترضين على الإسلام أن القرآن يتحدث عن السماء على أنها سقف مادي له أبواب ويتشقق ويتفطر ويُطْوى ويزين بالنجوم وأنه يدرك بالعين المجردة، وذلك كمثل قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوٓاْ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ

---

(١) أخرجه ابن حبان، في صحيحه، رقم (٣٦١)، والبيهقي في الأسماء والصفات (٢/ ٣٠٠).

(٢) انظر: معيار العلم، الغزالي (٣٠).

(٣) انظر في التعريف بعلماء الفلك المسلمين وشيء من اكتشافاتهم: إتحاف الأفاضل بأسماء وتواليف بعض أهل الفلك الأوائل، فخر الدين المناظر، منتدى التوحيد، رابط:
http://www.eltwhed.com/vb/showthread.php?31857-%C5%CA%CD%C7%DD-%C7%E1%C3%DD%C7%D6%E1-%C8%C3%D3%E3%C7%C1-%E6%CA%E6%-C7%E1%ED%DD-%C8%DA%D6-%C3%E5%E1-%C7%E1%DD%E1%DF-%C7%E1%C3%E6%C7%C6%E1

(٤) الجامع لأحكام القرآن (٤/ ٢٠٥).

بَنَيْنَٰهَا وَزَيَّنَّٰهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ ﴿٦﴾﴾ [ق: ٦]، وقوله: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى رَفَعَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا﴾ [الرعد: ٢]، وقوله: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ﴿٣﴾﴾ [المُلك: ٣]، وقوله: ﴿أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ ٱللَّهُ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا ﴿١٥﴾﴾ [نوح: ١٥]، ولكن العلم الحديث توصل إلى مسافات طويلة جدًّا في الفضاء ولم يجد ذلك السقف الذي يُرى بالعين المجردة له أبواب وزينة، وليس فيه عيوب ولا تشقق، وهذا يدل على أن القرآن كان يتحدث عن التصور البدائي الذي كان يعرفه الناس في ذلك الزمان عن السماء، وهي تصورات أثبت العلم الحديث بطلانها[١].

ولكن الاعتراض على صحة الإسلام بهذا الاعتراض غير صحيح؛ لكونه مبنيًا على تصورات خاطئة عن أسلوب القرآن في البيان، وتوضيح ما في ذلك الاعتراض من خلل يتبين بالأمور التالية:

- **الأمر الأول:** أن لفظ «السماء» ذُكر في القرآن مرات كثيرة وفي سياقات مختلفة، بلغت بصيغة الإفراد والجمع أكثر من ثلاثمائة مرة، وقد ذكر عدد من العلماء أن لفظ السماء يطلق في القرآن ويراد به معانٍ متعددة[٢]، منها: البناء الذي خلقه الله في يومين، كما في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ﴿١١﴾ فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِى يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِى كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ وَحِفْظًا ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ ﴿١٢﴾﴾ [فصلت: ١٢]، ومنها: كل ما علا على الناس وارتفع عنهم «جهة العلو»، كقوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَرَوْا إِلَى ٱلطَّيْرِ مُسَخَّرَٰتٍ فِى جَوِّ ٱلسَّمَآءِ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا ٱللَّهُ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٧٩﴾﴾ [النحل: ٧٩]، ومنها: السحاب، وهو جزء مما علا على الإنسان، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَا ٱلرِّيَٰحَ لَوَٰقِحَ فَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَسْقَيْنَٰكُمُوهُ وَمَآ أَنتُمْ لَهُۥ بِخَٰزِنِينَ ﴿٢٢﴾﴾ [الحِجر: ٢٢]، ومنها المطر، كما في قوله تعالى: ﴿يُرْسِلِ ٱلسَّمَآءَ عَلَيْكُم مِّدْرَارًا ﴿١١﴾﴾ [نوح: ١١].

ويجمل ابن تيمية المعاني التي يطلق عليها لفظ السماء في النصوص

---

(١) انظر: مفهوم السماء في القرآن، مجلة أنا أفكر، العدد (١٠) (ص٢٣ ـ ٢٥).

(٢) انظر: نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، ابن الجوزي (٣٥٨)، وقاموس القرآن، الحسن بن محمد الدامغاني (٢٤٩).

فيقول: «لفظ السماء يتناول كل ما سما، ويدخل فيه السماوات والكرسي والعرش وما فوق ذلك... وإذا كان لفظ السماء قد يراد به السحاب، ويراد به الفلك، ويراد به ما فوق العالم، ويراد به العلو مطلقًا»[(١)].

وتحديد موضع كل معنى من تلك المعاني المختلفة راجع إلى طبيعة السياق وتركيب الكلام، فقد يراد بلفظ السماء في موضع معنى غير المعنى الذي يراد به في موضع آخر، ومن الخطأ المنهجي أن نتعامل مع لفظ السماء على أنه يراد به معنى واحد في كل سياق جاء فيه، فهذا التعامل يوقع في أغلاط تفسيرية عديدة، فلو جعلنا المراد بالسماء البناء الذي خلقه الله في يومين فقط، فكيف يمكن أن نفسر قول الله تعالى: ﴿يُرْسِلِ ٱلسَّمَآءَ عَلَيْكُم مِّدْرَارًا﴾ [نوح: ١١]؟!!

وأكثر ما يطلق لفظ السماء بصيغة الإفراد، ولفظ السماوات في عدد من المواضع على الفلك المحيط بالأرض الذي يراه الناس بأعينهم، وتكون فيه النجوم والكواكب والسحب وغيرها، فالقرآن يتعامل مع ذلك الفلك على أنه سقف للأرض وغطاء لها، وهو مليء بالآيات العظيمة الدالة على عظمة الله وجلاله.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءِ ذَاتِ ٱلْبُرُوجِ ۝١﴾ [البروج: ١]، فقد اختلف المفسرون في معنى البروج، ولكن أقوالهم كلها تدل على أن المراد بالسماء هنا السماء التي تظهر فيها النجوم والشمس والقمر، يقول ابن جرير، بعد أن نقل الخلاف في معنى البروج: «وأولى الأقوال في ذلك بالصواب: أن يقال: معنى ذلك: والسماء ذات منازل الشمس والقمر، وذلك أن البروج جمع برج، وهي منازل تتخذ عالية عن الأرض مرتفعة، ومن ذلك قول الله: ﴿وَلَوْ كُنتُمْ فِى بُرُوجٍ مُّشَيَّدَةٍ﴾ [النساء: ٧٨] منازل مرتفعة عالية في السماء، وهي اثنا عشر برجا»[(٢)].

وهذا يدل على أن المراد بالسماء في هذه الآية الفلك الذي يشاهد الناس فيه تلك البروج، ويدل على صحة هذا القول قوله تعالى: ﴿جَعَلَ فِى ٱلسَّمَآءِ بُرُوجًا﴾ [الفرقان: ٦١] وهي النجوم، أو منازلها.

---

(١) مجموع الفتاوى (١٦/ ١٠٩).

(٢) جامع البيان في تفسير آي القرآن (٢٤/ ٢٦١ ـ ٢٦٢)، وانظر: تفسير القرآن العظيم، ابن كثير (٨/ ٣٦٢).

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَفَتَحْنَآ أَبْوَٰبَ ٱلسَّمَآءِ بِمَآءٍ مُّنْهَمِرٍ ﴿١١﴾﴾ [القمر: ١١]، ومن المعلوم أن الماء ينزل من السحب، وليس من ذلك البناء الذي خلقه الله في يومين، فيكون المراد بالسماء في هذه الآية الفلك المحيط بالأرض.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا ٱلسَّمَآءَ سَقْفًا مَّحْفُوظًا ۖ وَهُمْ عَنْ ءَايَٰتِهَا مُعْرِضُونَ ﴿٣٢﴾﴾ [الأنبياء: ٣٢]، وهذه الآية تدل على أن آيات السماء يمكن أن تُدرك وتُرى، ولكن الكفار أعرضوا عنها، ولهذا ذكر المفسرون أن المراد بالآيات هنا: الشمس والقمر والنجوم وغيرها[1].

وهذا يدل على أن المراد بالسماء الغطاء الفلكي المحيط بالأرض، وقد ذكر ابن كثير أن هذه الآية تماثل في الدلالة قول الله تعالى: ﴿وَكَأَيِّن مِّنْ ءَايَةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ ﴿١٠٥﴾﴾ [يوسف: ١٠٥]، ومثلها قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَرَوْا۟ إِلَىٰ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ ۚ﴾ [سبأ: ٩]، وقوله تعالى: ﴿قُلِ ٱنظُرُوا۟ مَاذَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَمَا تُغْنِى ٱلْءَايَٰتُ وَٱلنُّذُرُ عَن قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ ﴿١٠١﴾﴾ [يونس: ١٠١][2]، وفي بعض هذه الآيات استعمل القرآن لفظ السماوات، وهي تتحدث عن آيات يمكن أن ترى وتشاهد ويمكن التأمل فيها، ولهذا صح أن يحكم عليهم بالإعراض عنها، وأن بعض الناس لا ينتفع بها، ولو كان المراد بالسماء/السماوات هنا ذلك البناء الذي خلقه الله في يومين لما أمكن رؤية ما فيها من آيات؛ لكون النصوص الشرعية تدل على أنها بعيدة عنا جدا.

وهذه الشواهد تدل على أن لفظ السماء/السماوات قد يطلق في القرآن ويراد به الغطاء الفلكي المحيط بالأرض، الذي يمكن للناس رؤيته والتأمل فيه، وعلى هذا المعنى يحمل قول الله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوٓا۟ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَٰهَا وَزَيَّنَّٰهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ ﴿٦﴾﴾ [ق: ٦]، وغيرها من الآيات، فهي متعلقة بشيء يمكن أن ينظر إليه ويتأمل فيه، ولو كان المراد بها البناء الذي خلقه الله في يومين، فإنه لا يمكن أن يدرك بالعين المجردة، ولا يمكن التأمل فيه.

فإن قيل: يشكل على التقرير السابق: قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ

(١) انظر: جامع البيان في تفسير آي القرآن ابن جرير الطبري (١٦/ ٢٦١)، وتفسير القرآن العظيم، ابن كثير (٥/ ٣٤١).

(٢) انظر: تفسير القرآن العظيم، ابن كثير (٤/ ٢٤٩).

طِبَاقًاۖ مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍۖ فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ۝٣﴾ [الملك: ٣]، فالله أمر بالنظر في السماوات السبع وهي لا ترى.

قيل: ليس ذلك مشكلًا؛ لأن الصحيح من أقوال المفسرين أن الأمر بالنظر وإرجاعه ليس المقصود به السماوات فقط، بل المقصود به كل خلق الله الذي يمكنه تأمله، وهذا ما يشير إليه كلام ابن جرير الطبري حيث: «وقوله: ﴿مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍۖ﴾ يقول جل ثناؤه: ﴿مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ﴾ الذي خلق، لا في سماء ولا في أرض، ولا في غير ذلك من تفاوت؛ يعني: من اختلاف»(١).

وعلى هذا، فالأمر بإرجاع البصر راجع إلى ما يمكن أن يرى من خلق الله تعالى، وهي دعوة من الله لكل البشر أن يجتهدوا في التدقيق والتأمل في كل ما يستطيعون الوصول إليه من الكون ليروا هل فيه خلل ونقص أم لا؟!

وذكر بعض العلماء أن المراد بالسماوات في هذه الآية الأفلاك المشاهدة وليس السماوات التي جاءت النصوص في بيان سمكها وقدرها؛ واستند إلى أن الآية فيها حث على النظر والتأمل، وهذا لا يكون إلا في أمر يكون مشاهدته والتحقق منها، وتلك السمٰوات لا يمكنه رؤيتها، وهذا ليس تأولًا ولا خروجًا عن الظاهر؛ لأن لفظ السماء والسماوات يستعمل في القرآن بعدة معان، ويعضده ما جاء عن بعض الصحابة من أن الشمس في السماء الرابعة، وبعضهم قال تكون في الشتاء في الرابعة وفي الصيف في السابعة(٢).

● **الأمر الثاني**: كما أن القرآن يطلق لفظ السماء على الفلك المحيط بالأرض، فإنه أكثر ما يطلق لفظ السماوات ـ بصيغة الجمع ـ على البناء الذي خلقه الله في يومين، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ [يونس: ٣]، وقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ۝٢٩﴾ [البقرة: ٢٩]، وقوله تعالى: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَاۚ

---

(١) جامع البيان في تفسير آي القرآن (٢٣/ ١١٩).

(٢) انظر: فتح الرحمٰن في تفسير القرآن، العليمي الحنبلي (٧/ ١٧٤)، وتوفيق الرحمٰن للتوفيق بين ما قاله علماء الهيئة وبين ما جاء في الأحاديث الصحيحة وآيات القرآن، المطيعي (٨٤).

وَزَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ وَحِفْظًاۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ ﴿١٢﴾﴾ [فُصِّلَت: ١٢]، وقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ﴾ [الطلاق: ١٢]، وجاء في السُّنَّة الصحيحة أخبار تفصيلية عن تلك السماوات السبع، وعن بعض الأمور التي فيها.

وهذه السماوات السبع من الأمور الغيبية، والإيمان بها داخل في الإيمان بالأمور الخبرية المحضة، بمعنى أننا نحن المؤمنين ليس لدينا دليل على وجودها إلا خبر النبي الصادق، ولو لم يخبرنا بها لما أمكن لنا العلم بوجودها.

وقد جاء في النصوص الشرعية ما يدل على أن الله خلقها في يومين وأنها سبع سماوات كل سماء فوق الأخرى، وأن كل واحدة منفصلة عن الأخرى، وأنها واسعة جدًّا، وأن كل سماء فيها عمار وسكان وعمار من الملائكة، وغير ذلك من الأوصاف.

فإن قيل: يشكل على ذلك قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَوْا۟ كَيْفَ خَلَقَ ٱللَّهُ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا ﴿١٥﴾﴾ [نوح: ١٦]، فإن ظاهر قول نوح أن قومه يرون السماوات السبع، فكيف يقال إنها غيب لا يرى بالعين المجردة؟!

قيل: إن ذلك غير مشكل؛ لأنه يحتمل أن يكون المراد بالسماوات هنا الأفلاك؛ لأن الله تعالى ذكر أنه جعل فيهن جميعا القمر والشمس، وهذا يدل على أن المراد ما يمكن أن يرى من الأفلاك.

ويمكن أن يقال: إن المراد بالرؤية في هذه الآية الرؤية العلمية وليست الرؤية البصرية، وقد أشار بعض المفسرين إلى هذا المعنى، فقال القرطبي: «قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَوْا۟ كَيْفَ خَلَقَ ٱللَّهُ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا ﴿١٥﴾﴾ ذكر لهم دليلًا آخر؛ أي: ألم تعلموا أن الذي قدر على هذا، فهو الذي يجب أن يعبد... وقوله: ﴿أَلَمْ تَرَوْا۟﴾ على جهة الإخبار لا المعاينة؛ كما تقول: ألم ترني كيف صنعت بفلان كذا»(١)، وقال ابن عادل: «قوله: «﴿أَلَمْ تَرَوْا۟ كَيْفَ خَلَقَ ٱللَّهُ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا ﴿١٥﴾﴾؛ أي: ألم تعلموا أنَّ الذي قدر على هذا، فهو الذي يجب أن يعبد»(٢).

واستعمال فعل «رأى» في الرؤية العلمية كثير في القرآن، ومن ذلك

---

(١) الجامع لأحكام القرآن (١٨/ ٣٠٤).

(٢) تفسير اللباب، ابن عادل (١٩/ ٣٨٠).

قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ وَٱلنُّجُومُ وَٱلْجِبَالُ وَٱلشَّجَرُ وَٱلدَّوَآبُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ ٱلنَّاسِ﴾ [الحج: ١٨]، وسجود هذه الأشياء غير مرئي لنا؛ لأن الله أخبرنا بأنا لا نفقه سجودها وتسبيحها.

ومما يدل على ذلك أن قوم نوح لو فهموا أن نوحًا يقصد الرؤية البصرية لاعترضوا عليه، وقالوا: إنا لا نرى ذلك، فإقرارهم لنوح يدل على أن لديهم علمًا مسبقًا بهذه القضية.

ومما يدل على ذلك: أن الله تعالى أخبر عن كفار العرب أنهم يعرفون أن السماوات سبع، وأن الله مستوٍ على العرش، كما في قوله: ﴿قُلْ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلسَّبْعِ وَرَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ﴿٨٦﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٨٧﴾﴾ [المؤمنون: ٨٦ ـ ٨٧]، وهم لم يعلموا ذلك بحواسهم ولا بعقولهم، وإنما عن طريق النبوات السابقة.

وبناء على هذا التفسير فإنه لا يصح الاستدلال بهذه الآية على أن السمٰوات السبع يمكن أن ترى بالعين بالمجردة.

ولا يصح أن ينكر أحد وجود تلك السماوات بناء على أن العلم الحديث لم يصل إليها ولم يكتشفها، فإن العلم الحديث لم يصل إلى معرفة كل شيء، ولم يبلغ الإحاطة بالكون الذي نحن فيه فكيف بغيره؟! وغاية ما يمكن أن يبنى على العلم في هذه القضية التوقف عن النفي والإثبات؛ لأن عدم الدليل المعين ليس دليلًا على العدم، وعدم الوجدان ليس دليلًا على عدم الوجود.

ووجود تلك السماوات السبع ليس مستحيلًا ولا مناقضًا للعقل، بل هو من الأمور الممكنة عقلًا، فلا يوجد في قوانين العقل الإنساني الضروري ما يمنع أن يوجد خلق آخر مكون من طبقات لا يمكن لقدرتنا البشرية الوصول إليه.

وإذا كان الأمر كذلك، فإنه إن كان المعترض على وجود السماوات السبع من أتباع الدين الربوبي فإنه يلزمه التسليم بإمكان حدوثها؛ لكون الله قادرًا على كل ما هو ممكن.

وإن كان من المنكرين لوجود الله، فإن النقاش معه لا يصح أن يتوجه إلى السموات السبع مباشرة؛ لأنه أنكر الأصل الذي يقوم عليه التسليم بوجودها، وهو خلق الكون، وإنما يتوجب أن يكون النقاش معه في إثبات خلق الله للكون

وا ــاع حدوثه من غير خالق، فإن أقر بذلك أمكن الحديث معه في تفاصيل ـكون، ومنها وجود السماوات السبع، وإن لم يقر، فلا فائدة ذات بالٍ من الحوار معه إلا في إثبات إمكانه العقلي.

• **الأمر الثالث**: نحن نقر أن بعض علماء المسلمين فسر السمٰوات السبع بالأفلاك السبعة، وجعل السموات من الأمور المشاهدة والمدركة بالحس، وفي ذكر قولهم وأدلته يقول ابن تيمية: «أما قوله: الأفلاك هل هي السماوات أو غيرها؟ ففي ذلك قولان معروفان للناس، لكن الذين قالوا: إن هذا هو هذا احتجوا بقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا ﴿١٥﴾﴾ ﴿وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا ﴿١٦﴾﴾ قالوا: فأخبر الله أن القمر في السماوات. وقد قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴿٣٣﴾﴾ وقال تعالى: ﴿لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴿٤٠﴾﴾. فأخبر في الآيتين أن القمر في الفلك، كما أخبر أنه في السماوات، ولأن الله أخبر أنا نرى السماوات بقوله: ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَٰنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِنْ فُطُورٍ ﴿٣﴾ ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ ﴿٤﴾﴾. وقال: ﴿أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ ﴿٦﴾﴾ وأمثال ذلك من النصوص الدالة على أن السماء مشاهدة، والمشاهد هو الفلك؛ فدل على أن أحدهما هو الآخر»[١].

وأصحاب هذا القول إن قصدوا أن الفلك يسمى سماءً في القرآن، وأن لفظ السماء/السماوات يراد به في بعض المواضع الفلك بطبقاته المختلفة، فهو قول صحيح مقبول، كما تبين من قبل، وإن قصدوا أن السماء/والسماوات لا يراد بها في القرآن إلا الفلك المحيط بالأرض، وأنكروا دلالاتها على وجود البناء الذي خلقه الله في يومين، فهو قول غير صحيح؛ لمناقضته للنصوص الشرعية الصريحة.

وذكر بعض العلماء أن القمر في السماء الأولى وعطارد في السماء الثانية، والزهرة في الثالثة، والشمس في الرابعة، والمريخ في الخامسة، والمشتري في السادسة، وزحل في السابعة[٢].

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٦/ ٥٩٢).

(٢) انظر: تفسير القرآن العظيم، ابن كثير (٨/ ٢٣٣).

ولكن هذا القول مبني على الظن، وليس في النصوص الشرعية ما يدل عليه، فلا يصح أن ينسب إلى الإسلام، وإنما ينسب إلى من قال به(١).

المثال السابع: التصور الخاطئ عن النجوم:

ادَّعى بعض المعترضين على الإسلام بأن القرآن يتحدث عن النجوم على أنها أحجام صغيرة متصلة بالسماء، زينة لها، ورجوما للشياطين، وعلامات يهتدي بها الناس، ولكن العلم الحديث أثبت لنا أن تلك النجوم التي نراها إنما هي عبارة عن مجرات وشموس ضخمة تبعد عنا مسافات واسعة، وأن الشهب التي نراها في الأفق حاصلة بأسباب طبيعية ليس لها علاقة بصعود الشياطين إلى السماء.

فلو كان القرآن من عند الله، فكيف يمكن أن يقع فيه مثل هذا الخطأ؟! بل إن وقوع ذلك الخطأ دليل على أن الإسلام دين أرضي من صنع البشر، وضعوه بناءً على تصوراتهم البدائية عن الكون.

ولكن هذا الاعتراض تتكرر فيه الأغلاط التي وقع فيها المعترضون على الإسلام في كل الأمثلة السابقة، والاعتراض بهذا الأمر ليس خاصًا بعصر العلم التجريبي، وإنما وجد من يعترض بمثله قبل القرن السابع الهجري، وقد أورد عدد من المفسرين اعتراضهم وقدموا عنه أجوبة متعددة(٢)، وبيان ما في قولهم من انحراف في الفهم والتصور يتحصل في **الأمور التالية**:

- **الأمر الأول**: أنه لا شك أن القرآن ذكر أن الله زين السماء الدنيا بالأضواء والنجوم التي نراها في الليل، وهو تارة يطلق عليها لفظ الكواكب، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّا زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِزِينَةٍ ٱلْكَوَاكِبِ ۝٦﴾ [الصافات: ٦]، وتارة يطلق عليها لفظ المصابيح، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ وَجَعَلْنَٰهَا رُجُومًا لِّلشَّيَٰطِينِ ۖ وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ ٱلسَّعِيرِ ۝٥﴾ [المُلك: ٥]، وتارة يطلق عليها لفظ النجم، كما في قوله تعالى: ﴿وَعَلَٰمَٰتٍ ۚ وَبِٱلنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ ۝١٦﴾ [النحل: ١٦].

ولكن القرآن لم يبين صفة تلك الكواكب والمصابيح، وهل هي متصلة

---

(١) انظر: مجموع فتاوى ورسائل الشيخ محمد العثيمين (٥/ ٣٢٢).

(٢) انظر: التفسير الكبير، الرازي (١٠/ ٥٨٤).

بالسماء أم سابحة في الفضاء؟ وهل هي ثابتة أم متحركة؟ وهل هي صغيرة أم كبيرة؟ فهذه الأمور من المسكوت عنها في القرآن.

فكونها زينة للسماء مع كونها غير ملتصقة بها أمر مقبول في اللغة، بل هو مستعمل في لغة الناس اليومية، ولا يشترط في اللغة أن الشيء لا يكون زينة لشيء ما إلا إذا كان ملتصقا به.

وأما وصفها بكونها زينة للسماء وبكونها علامات على الطريق والمسارات، فهو باعتبار ما يبدو لنظر الناظرين في الأرض، ولا شك في صحة تلك الأوصاف بهذا الاعتبار، وما زال الناس حتى يومنا هذا ـ وهم في عصر العلم التجريبي ـ يعتبرون تلك النجوم زينة للسماء في الليل، بل إن علماء الفلك إذا خرج الواحد منهم في الصحراء في الليل يؤمن بأن ما يراه في السماء من لمعان زينة لها وبهاءً، وربما يعبر عن ذلك بعبارة عاطفية.

• **الأمر الثاني**: أن القرآن حين يتحدث عن رجم الشياطين لا يذكر إلا لفظ الشهب فقط، وهو شعلة من نار، ولم يذكر أن الرجم يكون بتلك الكواكب والنجوم، كما في قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنِ ٱسْتَرَقَ ٱلسَّمْعَ فَأَتْبَعَهُۥ شِهَابٌ مُّبِينٌ ﴿١٨﴾﴾ [الحجر: ١٨]، وقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ خَطِفَ ٱلْخَطْفَةَ فَأَتْبَعَهُۥ شِهَابٌ ثَاقِبٌ ﴿١٠﴾﴾ [الصافات: ١٠].

وقد تنبَّه عدد من المفسرين قبل عصر العلم التجريبي إلى هذا الاختلاف في الاستعمال القرآني، ونبهوا إلى أن الرجم للشياطين لا يكون بالكواكب ولا بالنجوم، وإنما بشهاب من نار، ثم اختلفوا بعد ذلك في تحديد علاقة تلك الشهب بالكواكب.

فمنهم من جزم بأنها جزء منها، ومنهم من جزم بأنها ليست جزءًا منها، ومنهم من تردد في الأمر.

فأما ابن حزم فإنه يؤكد أن الشهب ليست هي الكواكب ويذكر بأنها تنشأ من مادة غير مادة الكواكب، فيقول: «الكواكب المرمي بها هي دون سماء الدنيا؛ لأنها لو كانت في السماء لكان الشياطين يصلون إلى السماء أو كانت هي تخرج عن السماء وإلا فكانت تلك الشهب لا تصل إليهم إلا بذلك وقد صح أنهم ممنوعون من السماء بالرجوم فصح أن الرجوم دون السماء، وأيضًا فإن تلك الرجوم ليست نجومًا معروفة أصلًا وإنما هي شهب ونيازك من نار تتكوكب

وتشتعل وتطفأ»[١].

ووافق ابنَ حزم الرازي، فإنه بعد أن ذكر إشكالًا حول الآية، حاصله: أنه لو كان الذي يرجم به الشياطين الكواكب نفسها لنقص عددها وضعفت زينة السماء، قال مجيبًا: «إن هذه الشهب غير تلك الكواكب الثابتة، وأما قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ وَجَعَلْنَٰهَا رُجُومًا لِّلشَّيَٰطِينِ﴾ [الملك: ٥] فنقول: كل نير يحصل في الجو العالي فهو مصباح لأهل الأرض،إلا أن تلك المصابيح منها باقية على وجه الدهر آمنة من التغير والفساد، ومنها ما لا يكون كذلك، وهي هذه الشهب التي يحدثها الله تعالى ويجعلها رجومًا للشياطين إلى حيث يعلمون، وبها يزول الإشكال»[٢]. وحاصل جوابه: أن المصابيح نوعان؛ **أحدهما**: تلك النجوم الثابتة في المساء، ومنها الشهب التي يحدثها الله لرجم الشياطين، وشمل اسم المصابيح النوعين لأن كلًّا منهما يضيء في السماء ليلًا.

وأما الزمخشري فيذكر أن الشهب منفصلة من الكواكب حيث يقول: «ومعنى كونها مراجم للشياطين: أنّ الشهب التي تنقض لرمي المسترقة منهم منفصلة من نار الكواكب، لا أنهم يرجمون بالكواكب أنفسها؛ لأنها قارة في الفلك على حالها»[٣]، ويقول ابن جزي: «قوله: ﴿وَجَعَلْنَٰهَا رُجُومًا لِّلشَّيَٰطِينِ﴾؛ أي: جعلنا منها رجومًا؛ لأن الكواكب الثابتة ليست ترجم الشياطين، فهو كقولك: أكرمت بني فلان؛ إذا أكرمت بعضهم»[٤].

وأما ابن كثير فقد تردد في علاقة الشهب بالكواكب، حيث يقول: «وقوله: ﴿وَجَعَلْنَٰهَا رُجُومًا لِّلشَّيَٰطِينِ﴾ عاد الضمير في قوله: ﴿وَجَعَلْنَٰهَا﴾ على جنس المصابيح لا على عينها؛ لأنه لا يرمى بالكواكب التي في السماء، بل بشهب من دونها، وقد تكون مستمدة منها»[٥].

وهذه التفسيرات التي ذكرها العلماء قبل عصر العلم التجريبي تدل على أنهم يفرقون بين الكواكب والنجوم وبين الشهب التي ترجم بها الشياطين، وأن

---

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل (٢/ ٧٩).
(٢) التفسير الكبير (٢٦/ ٣١٩).
(٣) الكشاف (٤/ ٥٨١)، وانظر: شفاء العليل، ابن القيم (٢/ ٧١٨).
(٤) التسهيل لعلوم التنزيل (٢/ ٣٩٥).
(٥) تفسير القرآن العظيم (٨/ ١٧٧).

حكم القرآن على المصابيح والكواكب بأنها رجوم للشياطين إنما هو حكم على جنس ما هو موجود في السماء، وليس حكما على ذات تلك الكواكب والنجوم.

• **الأمر الثالث**: أن القرآن لم يقل إن كل شهاب يُرى في السماء يكون رجمًا للشياطين، وإنما غاية ما جاء فيه أن الشياطين ترجم بالشهب إذا صعدت إلى السماء، فالنص القرآني إذن لا يحصر أسباب الشهب في رجم الشياطين، ومعنى هذا أن ما نراه من الشهب في السماء قد يكون بعضها رجمًا للشياطين، وقد يكون بعضها ناتجًا عن سبب طبيعي عادي لا علاقة له بالشياطين.

فإن قيل: يشكل على هذا حديث ابن عباس ﵄ الذي يقول فيه: أخبرني رجل من أصحاب النبي ﷺ من الأنصار أنهم بينما هم جلوس ليلة مع رسول الله ﷺ رُمي بنجم فاستنار فقال لهم رسول الله ﷺ: «**ماذا كنتم تقولون في الجاهلية إذا رُمي بمثل هذا؟**». قالوا: الله ورسوله أعلم، كنا نقول ولد الليلة رجل عظيم ومات رجل عظيم، فقال رسول الله ﷺ: «**فإنها لا يرمى بها لموت أحد ولا لحياته، ولكن ربنا تبارك وتعالى اسمه إذا قضى أمرا سبح حملة العرش، ثم سبح أهل السماء الذين يلونهم، حتى يبلغ التسبيح أهل هذه السماء الدنيا،ثم قال الذين يلون حملة العرش لحملة العرش: ماذا قال ربكم؟ فيخبرونهم ماذا قال، قال: فيستخبر بعض أهل السماوات بعضًا، حتى يبلغ الخبر هذه السماء الدنيا، فتخطف الجن السمع فيقذفون إلى أوليائهم، ويرمون به، فما جاءوا به على وجهه فهو حق، ولكنهم يفرقون فيه ويزيدون**»[(١)].

قيل: حتى هذا الحديث ليس فيه حصر لأسباب الرجم بالشهب في سبب واحد، فإن النبي ﷺ حين أبطل الاعتقاد الخرافي الجاهلي عن تلك الشهب ذكر قصة صعود الشياطين إلى السماء، وأنها ترمى بالشهب، وليس فيه أن كل شهاب ترونه لا بد أن يكون رجما للشياطين، فإن هذا المعنى قدر زائد ليس في الحديث ما يدل عليه.

• **الأمر الرابع**: أنه على التسليم بأن كل شهاب يُرى في السماء فهو رجم للشياطين، فإنه لا يشكل على التصور الإسلامي لتلك الشهب؛ لأن هناك فرقًا بين البحث في السبب الطبيعي للشيء وبين السبب الغيبي، ولا تعارض بين

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، رقم (٥٩٥٥).

الأمرين، فإن الحدث الواحد قد يكون له سبب طبيعي ظاهر، ويكون له في الوقت نفسه سبب غيبي وحكمة غيبية لا نعلم عنها شيئًا، فإنه لا يمتنع في العقل أن الله إذا أراد رجم الشياطين أن يحدث شهابًا بسبب طبيعي معروف لإصابة تلك الشياطين، فإن الذي وضع ذلك السبب يمكنه أن يتصرف فيه كيف يشاء.

والمشكل المنهجي عند المعترضين على الأديان أنهم دائمًا يعتقدون أن هناك تعارضًا بين السبب الطبيعي وبين السبب الغيبي، وأننا إذا اكتشفنا السبب الطبيعي بطل السبب الغيبي، وهذا الاعتقاد الخاطئ له أمثلة كثيرة عندهم، منها: اعتقادهم أن الموت يكون بسبب توقف القلب فقط وينكرون أي أثر لخروج الروح، ومنها: اعتقادهم أن سبب بكاء الطفل حين ولادته يرجع إلى انتقال الطفل إلى عالم الإحساس، وينكرون أن يكون لوغز الشيطان أي أثر، ومنها: اعتقادهم أن الرعد بسبب اصطكاك الهواء بين السحب، وينكرون أن يكون لصوت الملك ـ على القول بثبوته ـ أي أثر.

وكل هذه اعتقادات باطلة، فلا يوجد في العقل والواقع ما يمنع أن يكون للشيء الواحد أسباب وأغراض متعددة، ووقوفنا على نوع واحد منها لا ينفي وجود الأنواع الأخرى الغائبة عنا.

• **الأمر الخامس**: أن عالم الجن والشياطين عالم غيبي لا نعرف عنه شيئًا، ومصدر علمنا اليقيني به إنما هو الخبر الصادق.

وبناء عليه؛ فإنا لا نعلم طريقة صعود الشياطين إلى السماء، ولا كيفية المقاعد التي يتخذونها، ولا صفة استماعهم لأصوات الملائكة، ولا صفة الملائكة، ولا أين يقف حراس السماء، ولا كيف ترجم الشياطين بالشهب، ولا ندري هل تقتل الشهب الشياطين أم تجرحها فقط، فكل هذه التفاصيل من الأمور الغيبية التي لا نعلم عنها شيئًا، ولا يجوز لنا الخوض فيها، ولا يصح أن ينسب إلى الإسلام منها شيء إلا بدليل ظاهر بيّن.

المثال الثامن: خلق السماوات والأرض في ستة أيام:

ادعى بعض المعترضين بأن الإسلام يتحدث عن أن السماوات والأرض وما بينهما خلقت في ستة أيام، والعلم الحديث يثبت أن الكون خلق في عملية تطورية استمرت ملايين السنين.

ثم إن القرآن يذكر أن خلق الأرض كان قبل خلق السماوات والشمس والقمر، والعلم الحديث يؤكد أن خلق الشمس كان قبل خلق الأرض بملايين السنين.

وهذا التناقض يدل على أن الإسلام دين وضعي بشري وضعه النبي محمد بناء على ما كان شائعًا في ثقافة الأمم في ذلك الزمن عن الكون ونشأته.

وفضلا عن مناقضة القرآن لما هو ثابت في العلم عن خلق السماوات والأرض، فهو في الوقت نفسه لم يسلم من التناقض بين أحكامه، فمرة يذكر أن خلق الأرض كان قبل خلق السماء، كما في قوله: ﴿قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا ذَٰلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٩﴾ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِن فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ ﴿١٠﴾ ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴿١١﴾﴾ [فُصِّلَت: ٩ ـ ١١]، ومرة يذكر أن خلق السماوات كان قبل خلق الأرض كما في قوله: ﴿أَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ السَّمَاءُ بَنَاهَا ﴿٢٧﴾ رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّاهَا ﴿٢٨﴾ وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَاهَا ﴿٢٩﴾ وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَاهَا ﴿٣٠﴾﴾ [النازعات: ٢٧ ـ ٣٠].

وهذا الاعتراض من أكثر الاعتراضات تداولا بين الناقدين لدين الإسلام، وهو لا يختلف عن غيره مما يعترضون به في التلبس بالأغلاط والوقوع في الانحراف عن الجادة العلمية، وبيان ما فيه من خلل يتحصل في **الأمور التالية**:

• **الأمر الأول**: أنه لا شك أن الله ذكر أن خلق السماوات والأرض وما بينهما كان في ستة أيام، كما في قوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَٰنُ فَاسْأَلْ بِهِ خَبِيرًا ﴿٥٩﴾﴾ [الفرقان: ٥٩].

ولكن العلماء اختلفوا في تحديد المراد بهذه الأيام قبل عصر العلم التجريبي على ثلاثة أقوال:

الأول: أن تلك الأيام مثل أيام الدنيا.

والثاني: أن تلك الأيام مثل أيام الآخرة، إما أن كل يوم منها يساوي ألف سنة أو خمسين ألف سنة.

والثالث: أنه لا يعرف قدر تلك الأيام[١].

---

(١) انظر: تفسير القرآن العظيم، ابن كثير (٤٢٦).

وقد جاء في بعض كلام ابن تيمية ما يدل على أنه يميل إلى ترجيح القول الثالث، حيث يقول: «وخلق ذلك ـ السماوات والأرض ـ في مدة غير مقدار حركة الشمس والقمر، كما أخبر أنه خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام، والشمس والقمر هما من السماوات والأرض، وحركتهما بعد خلقهما، والزمان المقدر بحركتهما ـ وهو الليل والنهار التابعان لحركتهما ـ إنما حدث بعد خلقهما، وقد أخبر الله أن خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام، فتلك الأيام مدة وزمان مقدر بحركة أخرى غير حركة الشمس والقمر»[1].

وذكر أن هناك زمانا ينقسم إلى أيام غير الزمان الذي يحصل بحركة الشمس والأرض، حيث يقول: «وقد أخبر الله أنه خلقه ـ يعني: هذا العالم ـ في ستة أيام، فكان حين خلقه زمن يقدر به خلقه ينفصل إلى أيام، فعلم أن الزمان كان موجودًا قبل أن يخلق الله الشمس والقمر، ويخلق في هذا العالم الليل والنهار»[2].

وقد ذكر البيضاوي القول الثالث احتمالًا فقال: «قوله: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾؛ أي: في ستة أوقات.. أو في مقدار ستة أيام، فإن المتعارف باليوم زمان طلوع الشمس إلى غروبها ولم يكن حينئذ»[3].

وفي اعتماد القول الثالث يقول محمود شكري الألوسي: «والمراد باليوم، الوقت مطلقا، لا المتعارف عليه؛ إذ لا يتصور ذلك حين لا شمس ولا قمر»[4].

واختلاف علماء الإسلام قبل عصر العلم الحديث في هذه القضية راجع إلى اختلاف نظرتهم في مقتضيات النصوص الشرعية ودلالاتها، وهذا يبطل قول من يتهمهم بأنهم إنما نظروا في هذه القضية؛ لكونهم أرادوا التخلص من إشكالية معارضة العلم في العصر الحديث.

وقد اختار عدد من الباحثين المعاصرين القول الثالث واعتمدوه في

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ١٢٣).

(٢) منهاج السُّنَّة النبوية (١/ ٣٦٢).

(٣) أنوار التنزيل وأسرار التأويل (٣/ ١٥).

(٤) ما دل عليه القرآن مما يعضد الهيئة الجديدة (٦٦).

الجواب على دعوى معارضة القرآن للعلم الحديث في نشأة الكون، فإذا كانت الأيام المذكورة في القرآن من الأمور الخفية التي لا نعرف قدرها فإنه لا يصح حينئذ الادعاء بأن القرآن يقرر ما يخالف العلم في نشأة الكون، وهذا أمر ظاهر.

فإن قيل: يعارض هذا القول الحديث الذي جاء فيه تحديد الأيام التي خلقت فيها المخلوقات، حيث يقول النبي ﷺ: «**خلق الله ﷻ التربة يوم السبت، وخلق فيها الجبال يوم الأحد، وخلق الشجر يوم الاثنين، وخلق المكروه يوم الثلاثاء، وخلق النور يوم الأربعاء، وبث فيها الدواب يوم الخميس، وخلق آدم عليه السلام بعد العصر من يوم الجمعة في آخر الخلق في آخر ساعة من ساعات الجمعة في ما بين العصر إلى الليل**»[1]، فهذا يدل على أن الأيام التي خلقت فيها السماوات والأرض كانت مثل أيام الدنيا.

قيل: إن ذلك غير صحيح؛ فهذا الحديث ضعيف، وقد توارد عدد من جهابذة الحديث ونقاده على تضعيفه، وممن ضعفه: البخاري ويحيى بن معين، وعلي ابن المديني وعبد الرحمٰن بن مهدي والبيهقي والطبري والقرطبي وابن تيمية وابن القيم وابن كثير وابن الملقن، وغيرهم[2]؛ ولأجل هذا فإنه لا يصح أن يعتمد عليه في بناء اعتقاد شرعي.

● **الأمر الثاني**: أنه على التسليم بأن المراد بتلك الأيام أيام الدنيا، أو هي مقدرة بأيام الآخرة، فإنه لا يصح الادعاء بأن القرآن مناقض للعلم في نشأة الكون، وذلك أن العلم لم يصل إلى شيء محدد ثابت في هذه القضية، وليس هناك يقين في العلم حول كيفية خلق الكون وضبط مدته الزمنية، فإن البحث في أصل الكون وطبيعة نشأته وكيفيتها من القضايا التي ما زالت محل جدل ونقاش ونظر بين العلماء.

وقد قُدمت نظريات كثيرة عن كيفية نشأة الكون وتشكله، وكلها ما زالت في مرحلة الظن والتخمين، ولم يصل شيء منها إلى أن يكون حقيقة علمية ثابتة تحاكم إليها الأقوال المخالفة لها.

---

(١) أخرجه مسلم رقم (٧١٥٥)، وغيره.

(٢) انظر في جمع أقوال هؤلاء: الإمام مسلم ومنهجه في الصحيحين وأثره في علم الحديث، مشهور بن حسن آل سلمان (٢/ ٥٧٦ ـ ٥٧٧)، وأحاديث العقيدة الموهم إشكالها في الصحيحين، سليمان الدبيخي (٣٥٧ ـ ٣٦٢).

وحين أراد جون جريبين أن يكتب قصة الكون ذكر أن كثيرًا من المقالات في هذه القصة مبنية على الاحتمال والتخمين «لذا لن يكون هناك تاريخ واحد أو سرد واحد قاطع لتاريخ الكون، وإنما قصص غير موضوعية نوعًا ما مختلفة وتأويلات متعددة»[1].

وذكر أن كتابه يعد سيرة لتاريخ الكون، وليس سيرة تاريخ الكون[2]، وهذه مقولة معبرة، تدل على أن من يكتب في تاريخ نشأة الكون لا يقدم الصورة الحقيقية لذلك التاريخ، وإنما يقدم رأيه هو عنه؛ وذلك أن العلم لم يصل بعد إلى الصورة الحقيقية لسيرة الكون.

وحين ذكر ستيفن وينبرغ النموذج المقترح لنشأة الكون قال: «إن هذا النموذج القياسي، الذي رسمنا خطوطه العامة، ليس أكثر النظريات التي نستطيع تخيلها إقناعًا لتفسير نشأة الكون، فهو ينطوي على عدم اليقين نفسه، وحتى حول البدء ذاته؛ أي: حول الجزء الأول من المائة من الثانية الأولى الذي نجده في أسطورة الإدة الفتية، ثم إنه يتطلب لسوء الحظ اختبار الظروف الابتدائية، لا سيما النسبة الابتدائية لجسم نووي من أجل كل مليار فوتون، لقد كنا نفضل نظرية تتصف بالحتمية القوية»[3].

ويؤكد كلامه السابق فيقول: «ولا يزال يلزمنا الكثير من الوقت حتى نصبح على يقين من أننا نحيط إحاطة كمية مناسبة بمختلف الأنماط من تطور المجرات»[4]، ثم يعود للقضية مرة أخرى ويحذر من الاعتقاد بكونها يقينية قطعية، وأشار إلى أن موجب الأخذ بها هو كونها أفضل ما يمكن أن يقدم تفسيرًا جيدًا للكون[5].

وأما ستيفن هوكنج فإنه يكرر دائما بأن العلم لم يصل بعد إلى القول الفصل في عدد من القضايا المتعلقة بنشأة الكون، ويقول: «لماذا نعتقد أن ما نعرفه هو أفضل؟! ما الذي نعرفه عن الكون؟! وكيف نعرفه؟! ومن أين أتى

---

(١) قصة الكون (١١).
(٢) المرجع السابق (١٤).
(٣) الثلاث الدقائق الأولى من عمر الكون (١٦).
(٤) المرجع السابق (٥٣).
(٥) المرجع السابق (١٣٣).

الكون؟! وإلى أين يذهب؟! وإذا كان له بداية فما حدث قبل ذلك؟! وما هي طبيعة الزمان؟! هل سيصل قط إلى نهاية؟! إن الإنجازات الحديثة في الفيزياء التي أصبحت ممكنة في جزء منها بواسطة تقنيات جديدة تفترض إجابات عن بعض هذه الأسئلة التي ظلت قائمة زمنًا طويلًا»[1].

وحين ذكر النموذج المقترح لحالة الانفجار العظيم وما نتج عنه قال: «وهذه الصورة للكون الذي يبدأ ساخنًا جدًّا، ثم يبرد، وهو يتمدد تتفق مع كل دليل المشاهدات الذي لدينا في وقتنا هذا، ومع كلٍ فإنها تخلف عددا من الأسئلة المهمة بلا جواب»[2]، ثم طفق في سرد عدد من تلك الأسئلة، وقوله هذا يدل على أن العلم التجريبي الحديث لم يستقر بعد على نظرية محددة في نشأة الكون، وكيفية تشكله، وهذا يدل على أنه من المحتمل جدًّا أن يكتشف العلم نظرية جديدة ومختلفة في مكوناتها عن النظريات السابقة.

وكرر الأفكار نفسها في كتابه الآخر الذي أسماه «الكون في قشرة جوز»، حيث يقول: «لكننا لم نصل بعد إلى فهم كامل لأصل الكون»[3]، ويقول: «لقد أنجزنا تقدُّمًا ملحوظًا في فهم الكون، خاصة في السنوات الأخيرة المعدودة، ليس لدينا بعد صورة كاملة عن الكون، ولكن هذا قد لا يكون بعيدًا جدًّا»[4]، وذكر أنه «يجب علينا أن نحاول فهم بدء الكون على أساس العلم، وربما تكون هذه مهمة تتجاوز قدراتنا، إلا أنه ينبغي على الأقل أن نقدم المحاولة»[5].

وفي أثناء حديثه عن النظريات العلمية المقدمة لتفسير نشأة الكون أكد على أن بعضها لا تقوم على براهين علمية تجريبية، ولكننا نؤمن بها لكونها متسقة مع نظريات صمدت للاختبار[6].

وكل ما سبق يدل على أن كثيرًا من النظريات المتعلقة بنشأة الكون وكيفية تشكله لم تصل بعد إلى كونها حقائق علمية ثابتة، وإنما هي أمور نظرية استنباطية

(١) تاريخ موجز للزمان (٢٤).
(٢) المرجع السابق (١٠٩).
(٣) الكون في قشرة جوز (٣٢).
(٤) المرجع السابق (٧٠).
(٥) المرجع السابق (٧٦).
(٦) انظر: المرجع السابق (٩٨).

أخذت باعتبار اتساقها مع نظريات أخرى، ويمكن للعلم أن يتخلى عنها في يوم من الأيام، وينتقل منها إلى نظريات أخرى مختلفة عنها في مشاهدها.

فإذا كان الأمر كذلك، فإنه لا يصح الاعتماد على تلك النظريات في القدح في الأديان في قضية نشأة الكون وكيفية تشكله؛ لأن التعارض المعتد به لا يكون إلا بين قطعيات ثابتة بيقين كما سبق التنبيه عليه، فكيف يصح في العقل أن نطالب الناس بالتخلي عن آرائهم بناء على آراء يعلن أصحابها أنهم لا يملكون عليها دليلا، وأنهم يمكن أن يتخلوا عنها في يوم من الأيام؟!! وكيف يصح في العقل أن نقدح في أخبار النبي الذي ثبت عندنا صدقه بيقين بحجة أنه مخالف لآراء ظنية يصرح أصحابها بأنها قابلة للتغير والاستدراك عليها في يوم من الأيام؟!!

● **الأمر الثالث**: أن القرآن لم يذكر كل التفاصيل المتعلقة بنشأة الكون، وخلق السماوات والأرض، وإنما ذكر بعضها كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَنْدَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ ۝٩ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِلسَّائِلِينَ ۝١٠ ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ۝١١﴾ [فُصِّلَت: ٩ ـ ١١].

وهذه الآيات ليس فيها أن الله لم يخلق شيئًا من المخلوقات قبل تلك الأيام، بل هناك مخلوقات أخرى كانت موجودة قبل ذلك الزمن، كالعرش والماء والقلم واللوح وغيرها[(١)].

وليس فيها أيضًا أن الله لم يخلق شيئًا في تلك الأيام غير الأرض والسماوات، فقد يكون لله مخلوقات أخرى خلقها في تلك الأيام الستة لا نعلم عنها شيئًا، وهي كذلك لا تدل على أن الله لم يخلق شيئًا من المخلوقات بعد تلك الأيام الستة، فإن خلق الله لا يتوقف ولا ينقطع.

فغاية ما تدل عليه تلك الآيات أن الله خلق الأرض في يومين وقدر فيها أقواتها في يومين آخرين، وخلق السماوات في يومين.

ولم يأتِ في هذه الآيات في سورة فصلت ذكر لما بين السماء والأرض، ونحن لا نعلم عن وقت خلق ما بين السماء والأرض شيئًا، فقد يكون خلقها في أول لحظة من الأيام الستة وقد يكون في أثنائها وقد يكون في آخرها.

---

(١) انظر: منهاج السُّنَّة النبوية، ابن تيمية (٣/ ٣٤٥).

وبناء على ذلك فالاعتراض على القرآن بحجة أنه يذكر خلق الأرض قبل خلق الشمس غير صحيح؛ لكون القرآن لم يتعرض لوقت خلق الشمس من حيث الأصل.

• **الأمر الرابع**: أما الادعاء بأن النص القرآني متناقض في ترتيب خلق السماوات والأرض، فهو ادعاء باطل مبني على سوء فهم للنصوص القرآنية ومقاصدها، وقد طرحت هذه القضية في زمن مبكر قبل عصر العلم التجريبي الحديث.

واختلف العلماء فيها على **ثلاثة أقوال**:

الأول: أن الأرض خلقت قبل السماوات، وهو قول جمهور العلماء، واستدلوا بظاهر آيات صورة فصلت التي سبق ذكرها.

والثاني: أن السماء خلقت قبل الأرض، واستدلوا بظاهر آيات سورة النازعات التي سبق ذكرها.

والثالث: التوقف في القضية[1].

والأقرب أن القرآن لا يدل على قول محدد في هذه القضية؛ لأن ظاهر النصوص أن تسوية السماوات سبعًا كان بعد تسوية الأرض، وأما أصل خلقة كل واحدة منهما فليس فيه دلالة على ذلك.

وعلى القول بأن القرآن يدل على أن خلق الأرض كان قبل خلق السماء كما هو قول جمهور العلماء، فإن ذلك لا يعارض قوله تعالى: ﴿ءَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ ٱلسَّمَآءُ ۚ بَنَىٰهَا ﴿٢٧﴾ رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّىٰهَا ﴿٢٨﴾ وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَىٰهَا ﴿٢٩﴾ وَٱلْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَىٰهَآ ﴿٣٠﴾﴾ [النازعات: ٢٧ ـ ٣٠].

وقد طرح المفسرون هذه القضية منذ زمن مبكر، وذكروا حولها أجوبة متعددة، **منها**:

١ ـ أن معنى دحو الأرض إخراج القوت فيها وإصلاحها للاستعمال، وقد سئل ابن عباس عن هذه القضية فأجاب بأن الأرض خلقت قبل السماء، ولكن دحوها كان بعد خلق السماء.

---

(١) انظر: تفسير القرآن العظيم، ابن كثير (١/ ٢١٧).

٢ ـ أن معنى قوله: «بعد ذلك دحاها»؛ أي: مع ذلك دحاها، وهو أسلوب معروف في لغة العرب، ومنه قوله تعالى: ﴿عُتُلٍّ بَعْدَ ذَلِكَ زَنِيمٍ ﴿١٣﴾﴾ [القلم: ١٣]؛ أي: مع ذلك زنيم.

والصحيح الجواب الأول، وقد رجحه عدد من العلماء، كابن جرير وابن عطية وابن كثير[١].

وبناء على ذلك فالاعتراض على القرآن بحجة كون نصه متناقضًا في ترتيب خلق السماوات والأرض لا وجه له من الصحة، وهو مبني على نظرة قاصرة في فهم النصوص واستنتاج خاطئ من دلالاتها.

المثال التاسع: الخطأ في عدد الشموس والأقمار:

ومن الاعتراضات على الإسلام في المجال الفلكي أن القرآن يصور للناس بأنه لا يوجد في الكون إلا شمس واحدة وقمر واحد، فهو دائما لا يذكرهما إلا باسم المفرد، وذكر النبي أن الشمس والقمر يكوران في نار جهنم، ولكن العلم الحديث اكتشف أن هناك أعددا كبيرة من الشموس والأقمار.

وهذا الاعتراض لا يختلف عن غيره من الاعتراضات في التلبس بالأغلاط والأخطاء العلمية والتفسيرية، ويتبين ذلك بالأمور التالية:

• **الأمر الأول**: أنه لا شك أن القرآن لم يتحدث عن الشمس والقمر إلا بلفظ المفرد، ولكن ذلك لا يعني أنه ينفي وجود شموس أخرى في الكون وأقمار، وليس مطلوبا من القرآن أن يذكر كل ما في الكون من كواكب ونجوم؛ لأنه ليس كتاب فلك وفيزياء، وإنما هو كتاب هداية وإرشاد للناس إلى ما يقربهم من ربهم، فهو يذكر الأمور التي فيها دلالة على الخالق وعظمته، فإذا ذكر بعض مشاهد الكون لما فيها من الدلالة الإيمانية، فإن ذلك لا يعني أنه ينفي وجود غيرها.

والقرآن في الأصل إنما يتحدث عن الكون المشاهد وينبه الناس على الآيات الدالة على عظمة الله وجلاله، ولا يتحدث عن كل الأكوان وكل المخلوقات.

---

(١) انظر: المحرر الوجيز، ابن عطية (١٥/ ٣١٠)، وتفسير القرآن العظيم، ابن كثير (١/ ٢١٨).

فسواء ثبت أن في الكون شموسًا وأقمارًا كثيرة أو لم يثبت، فإن ذلك لا علاقة له بالنص القرآني؛ لكونه لم يجعل من أهدافه توضيح كل ما في الكون من كواكب.

• **الأمر الثاني**: نحن نسلم أن بعض علماء المسلمين المعاصرين ذهب إلى أن القرآن يدل على أنه لا يوجد في الكون إلا شمس واحدة وقمر واحد[1].

ولكن هذا الرأي لا ينسب إلا إلى صاحبه، ولا تصح نسبته إلى الإسلام ولا إلى عموم المسلمين؛ لكون صاحبه معتمدًا على فهمه الخاص، ومنطلقًا من مبلغ علمه، وليس لديه نص صريح ولا ظاهر من القرآن يدل على ما ذهب إليه.

ثم إذا كان الأمر راجعًا إلى الاعتماد على ما قاله بعض علماء المسلمين اجتهادا منه، فإن هناك علماء آخرين ذكروا أن في الكون أقمارًا وشموسًا كثيرة[2]، فلماذا لا يجعل هذا القول ممثلًا للإسلام؟!!

والصحيح في ذلك كله أن القرآن لم يتعرض لهذه القضية بنفي ولا إثبات، وكل من نسب شيئًا من ذلك إلى القرآن، فإنما ينسبه بناءً على فهمه واجتهاده.

المثال العاشر: التصور الخاطئ عن طبيعة القمر ومكانه:

ادَّعى بعض المعترضين أن القرآن يصور القمر على أنه داخل في السماوات السبع كلها، وأنه منور لجميع أرجائها، كما في قوله: ﴿أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ ٱللَّهُ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا ﴿١٥﴾ وَجَعَلَ ٱلْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ ٱلشَّمْسَ سِرَاجًا ﴿١٦﴾﴾ [نوح: ١٥ ـ ١٦]، ولكن العلم الحديث يثبت أن القمر جرم صغير جدًّا بالنسبة للشمس وغيرها من الكواكب الكبيرة، فكيف يكون مضيئًا للسماوات الواسعة؟! بل أثبت العلم أن الفضاء مظلم جدًّا، فكيف يصح القول بأن القمر نور في السماوات؟!

ولكن هذا الاعتراض مبني على تصور خاطئ لدلالات النصوص الشرعية، بل هو ناتج عن قصور في فهم أساليب القرآن واللغة العربية في البيان، وكشف ما فيه من خلل يتبين بالأمور التالية:

• **الأمر الأول**: أن علماء الإسلام أثاروا هذه القضية قبل عصر العلم

---

(١) انظر: الصواعق الشديدة على أتباع الهيئة الجديدة، حمود التويجري (١٥٩).

(٢) انظر: محاسن التأويل، القاسمي (٥/ ٢٢٩) و(٦/ ٥٩).

التجريبي، وبينوا أن القرآن لا يدل على أن القمر في كل السماوات، وإنما هو في السماء الدنيا، وفسروا تلك الآية على أن المراد بها: أن الله جعل القمر نورًا في السماء الدنيا، وهذا أسلوب معروف في لغة العرب، حيث يعبر بالكل ويراد به البعض، وقد استعمله القرآن في مواطن كثيرة، كقوله تعالى: ﴿يَخْرُجُ مِنْهُمَا ٱللُّؤْلُؤُ وَٱلْمَرْجَانُ ﴿٢٢﴾﴾ [الرحمٰن: ٢٢]، ومن المعلوم أن اللؤلؤ والمرجان لا يخرج إلا من أحدهما.

وفي بيان دلالة تلك الآية يقول البغوي: «قوله: ﴿أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ ٱللَّهُ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا ﴿١٥﴾ وَجَعَلَ ٱلْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا﴾ قال الحسن: يعني في السماء الدنيا، كما يقال: أتيت بني تميم، وإنما أتى بعضهم، وفلان متوار في دور بني فلان، وإنما هو في دار واحدة»[(١)]، ويقول القرطبي: «﴿وَجَعَلَ ٱلْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا﴾؛ أي: في سماء الدنيا؛ كما يقال: أتاني بنو تميم، وأتيت بني تميم، والمراد بعضهم؛ قاله الأخفش. قال ابن كيسان: إذا كان في إحداهن فهو فيهن»[(٢)].

وأما الرازي فإنه قال: «كيف قال: «وجعل القمر فيهن نورا» والقمر ليس فيها بأسرها، بل في السماء الدنيا؟

والجواب: هذا كما يقال: السلطان في العراق، ليس المراد أن ذاته حاصلة في جميع أحياز العراق، بل إن ذاته في حيز من جملة أحياز العراق، فكذا هاهنا»[(٣)].

● **الأمر الثاني**: أن كون القرآن يذكر أن القمر منور للسماء الدنيا فإن ذلك لا يعني أنه منور لكل السماء بكل أرجائها وما فيها من المجرات والكواكب البعيدة، فإنه يجوز في اللغة أن تقول المصباح يضيء المنزل، وتقصد أنه يضيء ناحية منها، ويصح أن تقول: الألعاب النارية تضيء السماء في المدينة، ويكون المقصود أنها أظهرت نورًا في سمائها، ويجوز أن تقول: القمر يضيء الأرض، وأنت لا تقصد إلا الجهة التي يخيم عليها الليل فقط.

---

(١) معالم التنزيل (٨/ ٢٣١).

(٢) الجامع لأحكام القرآن (١٨/ ٣٠٤).

(٣) مفاتيح الغيب (٣٠/ ٦٥٤)، وانظر أيضا: زاد المسير، ابن الجوزي (٨/ ٣٧١)، وتفسير القرآن، السمعاني (٣/ ٥٧)، ومدارك التنزيل وحقائق التأويل، النسفي (٤/ ٢٣١).

وإذا كان الأمر كذلك، فإنه لا يلزم من حكم الله على القمر بأنه ينور السماء أن يكون المقصود بها كل أجزاء السماء.

● **الأمر الثالث**: أما الحكم على القمر بأنه في السماء، فإنه لا يلزم منه أن يكون داخلًا في هيكل السماء، وإنما المراد به أنه في جهة السماء، فإنه يصح في اللغة أن تقول: الطائرة في السماء، ولا تقصد أنها داخلة في بنية السماء، وإنما المقصود أنها في العلو، أو في جهة السماء.

وقد أشار عدد من علماء المسلمين إلى هذا المعنى، يقول الحسن البصري: «الشمس والقمر والنجوم في فلك بين السماء والأرض غير ملصقة؛ ولو كانت ملصقة ما جرت»[١]، وقد ذكر عدد من المفسرين أن الشمس والقمر يسبحان في فلك بين السماء والأرض[٢]، يقول الشيخ محمد العثيمين: «والقول بأن الشمس والقمر في فلك بين السماء والأرض لا ينافي ما ذكر الله من كونهما في السماء، فإن السماء يطلق تارة على كل ما علا، قال ابن قتيبة: «كل ما علاك فهو سماء» فيكون معنى كونهما في السماء أي في العلو أو على تقدير مضاف؛ أي: في جهة السماء.

وقد جاءت كلمة السماء في القرآن مرادا بها العلو كما في قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً مُّبَٰرَكًا﴾؛ يعني: المطر، والمطر ينزل من السحاب المسخر بين السماء والأرض»[٣].

المثال الحادي عشر: الخطأ في عدد الأرضين:

من الأمور التي ادعى فيها بعض المعترضين أنها مخالفة للعلم: عدد الأرضين، فالنصوص الشرعية تذكر أن هناك سبعة أرضين، بعضها فوق بعض، بل روي عن ابن عباس أنه قال: «سبع أرضين في كل أرض نبي كنبيكم، وآدم كآدم، ونوح كنوح، وإبراهيم كإبراهيم، وعيسى كعيسى»، والعلم الحديث تطور كثيرًا، وغاص في أعماق الأرض، ولم يجد من ذلك شيئا.

---

(١) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي (١٥/ ٣٣).

(٢) انظر: تفسير القرآن العظيم، ابن كثير (٦/ ٥٧٩)، ورسالة: أين القمر؟ حماد الأنصاري ـ ضمن كتاب علم النجوم للخطيب البغدادي ـ (٩٩).

(٣) مجموع فتاوى ورسائل الشيخ محمد العثيمين (٥/ ٣٢١).

وفي بداية مناقشة هذا الاعتراض، لا بد من التأكيد على أن ذكر الأرضين السبع مذكور في نصوص شرعية عديدة، أما القرآن فلم يأت فيه ذكر لذلك إلا في موضع واحد، وهو قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَىْءٍ عِلْمًۢا ﴿١٢﴾﴾ [الطلاق: ١٢]، وأما السُّنَّة فقد جاء فيها ذكر الأرضين السبع مرات كثيرة، ومنها: حديث سعيد بن زيد رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**من ظلم من الأرض شيئًا طوقه من سبع أرضين**»[1].

بيان ما في هذا الاعتراض من خلل يستلزم استعراض أقوال العلماء في الموقف من تلك النصوص ومناقشة فهومهم لها، وقد اختلفوا في الموقف من تلك النصوص على موقفين أساسيين[2]:

* **الموقف الأول**: من أنكر التعدد في الأرض، وذهب إلى أنه لا يوجد إلا أرض واحدة فقط، واستدلوا على ذلك بأن القرآن لم يذكر إلا أرضًا واحدة مع أنه كثيرًا ما يذكر السماوات السبع.

وأجابوا على قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ﴾ [الطلاق: ١٢] **بجوابين**:

- **الأول**: أن «من» في هذه الآية زائدة، ويكون معنى الآية: الله الذي خلق سبع سمٰوات والأرض خلقها مثلما خلق السماوات، وعلى هذا الوجه تكون الآية متعلقة بأصل الخلقة لا بالعدد.

- **الثاني**: أن المراد التمثيل في المادة والعناصر وليس في العدد، ويكون معنى الآية: وخلق الأرض مثل السماء في المادة والعناصر؛ كقولك: اتخذت سبعة أصدقاء ولي من فلان صديق مثلهم؛ أي: في الصداقة وليس في العدد[3].

ولكن هذا القول ضعيف جدًّا؛ لأنه مخالف للنصوص النبوية الصحيحة الصريحة في إثبات أن الأرضين سبع.

---

(١) أخرجه البخاري، رقم (٢٤٥٢).

(٢) انظر في تلك الأقوال: البداية والنهاية، ابن كثير (١/ ٣٨)، والمحرر الوجيز، ابن عطية (١٤/ ٥٠٧)، والجامع لأحكام القرآن، القرطبي (٢١/ ٦٣)، وحاشية الصاوي على الجلالين (٤/ ٢٠٨)، ومحاسن التأويل، القاسمي (٧/ ١٢٩).

(٣) انظر: محاسن التأويل، القاسمي (٧/ ١٢٩).

* **الموقف الثاني**: من أقر أن الأرض سبع أرضين وليست أرضا واحدة، ولكن أصحاب هذا الموقف اختلفوا في تحديد المراد بالسبع الأرضين على **أقوال**:

- **القول الأول**: أن هناك سبع أرضين منفصلة عن بعضها، وأن في كل أرض عمارًا وسكانًا، وأن في كل أرض أنبياء ورسلًا.

واعتمدوا في تأكيد صحة هذا القول على الأثر المروي عن ابن عباس أنه قال: «سبع أرضين في كل أرض نبي كنبيكم، وآدم كآدم، ونوح كنوح، وإبراهيم كإبراهيم، وعيسى كعيسى»[1].

ولكن الأثر المروي عن ابن عباس ضعيف لا تصح نسبته إليه، وقد ضعفه الإمام أحمد والبيهقي وغيرهما[2].

- **القول الثاني**: أن المراد بها سبعة أقاليم مختلفة في طبائعها.

ولكن هذا القول غير صحيح؛ لأنه مخالف لظواهر النصوص الصحيحة التي فيها التصريح بأنها سبع أرضين وليست سبعة أقاليم.

- **القول الثالث**: أن المراد بها سبع أرضين ملتصقة لا فراغ بينها، ولا يوجد حياة وعمار إلا في الأرض العليا فقط التي هي أرضنا.

واستدل أصحاب هذا القول بالنصوص التي فيها بأن الظالم يطوق بسبع أرضين وبأنه يخسف به فيها، والخسف والتطويق لا يتصور إلا إذا كانت تلك الأرضين متلاصقة.

والأقرب للصواب بعد تأمل النصوص أننا لا نعلم المقصود بالسبع الأرضين وكيفية تلاصقها؛ وذلك أن غاية ما جاء في النصوص الشرعية الإخبار بأن هناك سبع أرضين، ولكن لم يأت فيها ذكر لصفتها ولا لكيفيتها ولا لصورتها، فهي من الأخبار الغيبية التي يجب التسليم بها، وعدم الخوض فيها إلا ببيِّنة ودليل ظاهر، وليس فيها ما يخالف العقل أو يناقضه.

---

(١) أخرجه ابن جرير الطبري في تفسيره (٢٣/ ٧٧)، والحاكم في المستدرك، رقم (٣٨٢٢)، والبيهقي في الأسماء والصفات، رقم (٧٩٩).

(٢) انظر: المنتخب من علل الخلال (٥٨)، والأسماء والصفات، البيقهي(٢/ ٣٧٠)، وكشف الخفاء، العجلوني (١/ ١٢٣)، والأنوار الكاشفة، المعلمي (١٦٣).

وبناء على هذا القول، فإنه لا يصح الاعتراض على الإسلام بقضية الأرضين السبع لأننا لا نعلم عنها شيئًا، ولا نعرف مقصود الشارع بها.

ثم إن تقسيم طبقات الأرض يختلف باختلاف المقاييس المعتمدة في التقسيم، فبناء على اختلافها يمكن أن تقسم طبقات الأرض إلى خمس أو ست أو سبع أو أكثر من ذلك[(١)]، فبأي حجة يُجعل مقياس معين هو المقياس المعتمد دون غيره، ثم يُحكم بناء عليه بأن الإسلام مخالف للعلم؟!!

المثال الثاني عشر: الخطأ في حقيقة الرعد:

ومن الأمور التي ادعى فيها المعترضون أن الإسلام مناقض للعلم: حقيقة الرعد، فالرعد في الإسلام ـ كما يقولون ـ عبارة عن ملك يزجر السحاب أو هو صوت الملك، ولكن العلم الحديث كشف لنا عن أن الرعد عبارة عن ظاهرة طبيعية تحدث بسبب اختلاف الضغط في السحب، فيحدث بسببه انفجار في الهواء يدوي بصوت شديد نسمعه في الأرض.

ولكن هذا الاعتراض غير صحيح أيضًا، وهو مبني على مقدمات خاطئة، وتصورات للنصوص غير صحيحة، وبيان ما فيه من خلل يتجلى في الأمور التالية:

• **الأمر الأول**: نحن نسلم أنه رويت أحاديث عن النبي ﷺ في حقيقة الرعد، ومن أشهرها: حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال: «أقبلت يهود إلى النبي ﷺ فقالوا: يا أبا القاسم، أخبرنا عن الرعد ما هو؟ قال: «**ملك من الملائكة موكل بالسحاب، معه مخاريق من نار يسوق بها السحاب حيث شاء الله**». فقالوا: فما هذا الصوت الذي نسمع؟ قال: «**زجره بالسحاب إذا زجرهُ حتى ينتهي إلى حيث أمر**»، قالوا: صدقت»[(٢)].

وهذا الحديث اختلف العلماء في حكمه، والصحيح أنه ضعيف لا يثبت رفعه عن النبي ﷺ؛ لأنه انفرد به بكير بن شهاب الكوفي عن سعيد بن جبير، وهو رجل ليس قويًا في الضبط[(٣)]، فتفرده بهذه الرواية دون تلاميذ سعيد بن جبير

---

(١) انظر: صيرورة الكون، محمد باسل الطائي (٤٢).

(٢) أخرجه الترمذي، رقم (٣٠٤٢)، والنسائي، رقم (٩٠٧٢).

(٣) انظر: تهذيب الكمال، المزي (١/ ٣٧٨).

الثقات دليل على عدم ضبطه لما روى، وقد أشار إلى هذه العلة أبو نعيم فقال معقبا على ذلك الحديث: «غريب من حديث سعيد بن جبير، تفرد به بكير»[١]، وأشار البخاري إلى أن بكيرا أخطأ في رفع الحديث إلى النبي ﷺ، وإلى أن الصحيح وقفه على ابن عباس[٢].

• **الأمر الثاني**: أن علماء الإسلام اختلفوا في حقيقة الرعد، فذهب أكثرهم إلى أن الرعد ملك يزجر السحب، وهذا القول مروي عن عدد من الصحابة كعلي بن أبي طالب وعبد الله بن عمرو وأبي هريرة، وذهب بعضهم إلى أن الرعد عبارة عن ريح تختنق في السحاب، فيحدث جراء ذلك الصوت الذي نسمعه[٣].

وسواء قلنا بالقول الأول أو الثاني فهي لا تعدو أن تكون اجتهادات ظنية من بعض علماء المسلمين، ولا يصح اعتبار شيء منها على أنه يمثل الإسلام والنص المعصوم من الخطأ والزلل.

• **الأمر الثالث**: أنه على التسليم بأن النصوص الشرعية تدل على أن الرعد صوت ملك في السحاب، فإن ذلك لا ينافي أن يكون الرعد عبارة عن اصطكاك السحب وانضغاط الهواء بينها، وذلك لأنه لا تعارض بين السبب الغيبي والسبب الطبيعي، فقد يكون للشيء الواحد أسباب كثيرة، بعضها طبيعي معلوم لنا، وبعضها غيبي لا نعلم عنه شيئًا إلا بالخبر الصادق، وهذا الأمر له أمثلة عديدة سبق التنبيه عليها.

وقد أشار ابن تيمية إلى هذه الحقيقة قبل عصر العلم الحديث، فبعد أن ذكر الحديث الوارد في الرعد قال: «وقد روى عن بعض السلف أقوال لا تخالف ذلك، كقول من يقول: إنه اصطكاك أجرام السحاب بسبب انضغاط الهواء فيه، فإن هذا لا يناقض ذلك، فإن الرعد مصدر رعد يرعد رعدًا، وكذلك الراعد يسمى رعدًا، كما يسمى العادل عدلًا، والحركة توجب الصوت، والملائكة هي التي تحرك السحاب وتنقله من مكان إلى مكان، وكل حركة في

---

(١) حلية الأولياء (٤/ ٣٠٥).

(٢) انظر: التاريخ الكبير (٢/ ١١٤).

(٣) انظر: جامع البيان في تفسير آي القرآن، ابن جرير (١/ ٢٣٨)، ومعالم التنزيل، البغوي (١/ ٧٠)، وتفسير القرآن، السمعاني (٣/ ٨٣)، والمحرر الوجيز، ابن عطية (١/ ٨٩).

العالم العلوي والسفلي فهي عن الملائكة، وصوت الإنسان هو عبارة عن اصطكاك أجرامه الذي هو شفتاه ولسانه وأسنانه ولهاته وحلقه، وهو مع ذلك يكون مسبحا للرب وآمرًا بمعروف وناهيًا عن منكر، فالرعد إذا صوت ملك يزجر السحاب»[١].

والخلل المنهجي عند المعترضين على الأديان أنهم دائما ما يعتقدون التعارض بين السبب الطبيعي والسبب والغيبي، ثم يدعون بأن العلم التجريبي مناقض للدين!

وبهذا المثال ننتهي من الأمثلة المتعلقة بالقضايا الفلكية التي زعم المعترضون بأن الإسلام مناقض فيها للعلم، وظهر لنا من خلال دراستها أن جميع اعتراضاتهم مبنية إما على تصورات خاطئة عن معاني النصوص الشرعية ودلالاتها، وإما على ظنون علمية ادعوا أنها حقائق ثابتة لا تقبل النقض ولا المراجعة.

وبقيت قضايا أخرى متعلقة بمجالات مختلفة: كالبحث في المادة التي يُخلق منها الجنين أهو من ماء الرجل أم ماء المرأة؟[٢]، والبحث في المراحل التي يمر بها الجنين في بطن أمه[٣]، والبحث في موضع العقل من الإنسان أهو القلب أم الدماغ؟[٤]، والبحث في آثار الختان على الرجل والمرأة، والبحث في إمكانية العلم بما في الأرحام وهل لا يعلمه أحد إلا الله؟[٥]، والبحث في كون كل المخلوقات مخلوقة من زوجين[٦]، وغيرها من المسائل، وهي تحتاج إلى توضيحات مطولة لكشف ما فيها من الخلل، وقد قام عدد من الباحثين الإسلاميين بهذه المهمة.

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٢٤/ ٢٦٣).

(٢) انظر: بحث: سبق وعلو ماء المرأة والعلم الحديث، منتدى التوحيد، وبحث: ماء المرأة شبهة أم إعجاز، منتدى التوحيد.

(٣) انظر: موسوعة بيان الإسلام، مجموعة من الباحثين (٥/ ٨٥).

(٤) انظر: تنزيه القرآن عن مطاعن المبطلين، منقذ السقار (٢٠٢).

(٥) انظر: الإيمان بالقضاء والقدر، محمد بن إبراهيم الحمد (١٢٩).

(٦) انظر: هل حقًّا كل المخلوقات تتكون من ذكر وأنثى؟ منتدى التوحيد.

الاعتراض الرابع

الادعاء بأن الأديان متحيزة ضد المرأة «ذكورية الأديان»

من أكثر الاعتراضات التي لا يملّ المنتقدون للأديان من تكرارها: الادعاء بأن الأديان جميعها تظلم المرأة وتحتقرها وتقلل من شأنها وتهضم حقوقها، وأنها في المقابل تقدس الرجل وتعلي من شأنه وتنزع إلى تقديسه، وتتعامل معه على أنه الأكمل والأفضل من المرأة في كل شيء، وتتحيز له ضد المرأة.

وقد ظهرت هذه الدعوى في الفكر الغربي كردة فعل على ظلم المرأة في نهاية القرن التاسع عشر وانتشرت فيه في بداية القرن العشرين[١].

وتشكلت جرّاء ذلك حركة فكرية أضحت تسمى «النزعة النسوية»، وهي الحركة الفلسفية التي تقوم على أن المرأة تعيش إجحافا وظلما وقهرا من الرجال، وتسعى إلى تحقيق المساواة الشاملة بين الجنسين ـ الرجل والمرأة ـ في كل مجالات الحياة[٢].

ثم وسع المعترضون على الأديان هذه الدعوى وصيروها واحدة من أهم الاعتراضات التي يشهرونها ضد الأديان، فأخذوا يتهمون الأديان بالذكورية، وطفقوا يدعون بأنها تتحيز للرجل في أحكامها وتشريعاتها ضد المرأة، وأنها تتمركز حول معاني الذكورية على حساب المعاني الأنثوية وحقوق المرأة، وانتهوا بذلك إلى أن الأديان ما هي إلا مشاريع ذكورية تهدف إلى الهيمنة على المرأة

---

(١) انظر: النسوية وما بعد النسوية، سارة جامبل (٢١ ـ ٢٨)، وحركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر، مثنى الكردستاني (٥٨ ـ ٧٧)، ودليل اكسفورد للفلسفة (٢/ ٩٢٥)، ومفاتيح اصطلاحية جديدة، مجموعة من الباحثين (٦٨٣).

(٢) انظر: حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر، مثنى الكردستاني (٤٦ ـ ٥٣)، ودليل اكسفورد للفلسفة (٢/ ٩٢٥ ـ ٩٢٧)، ومفاتيح اصطلاحية جديدة، مجموعة من الباحثين (٦٨٣).

واستغلالها، وإخضاعها للرجل[1].

وهذه التهمة المعممة على كل الأديان مجرد دعوى لا دليل عليها، واعتراض خالٍ من أي مستند يعضده، وهي قائمة على مقدمات خاطئة ومسلمات باطلة، وتعميمات متعسفة لا تقوم على حجة بينة ولا برهان صادق، ونحن في هذا المقام لا ندعي بأن كل الأديان والأنظمة الاجتماعية كانت معتدلة في تعاملها مع المرأة، وإنما ننكر تعميم تلك الدعوى على كل الأديان حتى الصحيحة منها، وبيان ما فيها من غلط يتبين **بالأمور التالية**:

١ ـ الاستناد إلى مسلمة الصراع الكوني:

وذلك أن الادعاء بأن المرأة تعيش إجحافًا وقهرًا من الرجل قائم على أن العلاقة بين الرجل والمرأة في الوجود تسير وفق حالة من الصراع والصدام الدائم، وهذه الرؤية مندرجة ضمن فكرة الصراع التي هيمنت على الفكر الغربي، فالاعتقاد بأن الحياة الإنسانية عبارة عن صراعات محتدمة متجذر في بنية العقل الغربي، ومتعمق في أرجائه، ومتربع في كل ساحاته، ومستحكم في جميع مفاصله.

وقد نشأت هذه الفكرة مع بدايات تشكل الفكر الغربي الحديث في القرن السابع عشر، ومن أقوى من أسس لها ودعا إليها الفيلسوف الإنجليزي المادي هوبر، فإنه يرى أن الإنسان يعيش حالة من الصراع الدائم في الحياة، واعتقد أن أصل الحياة عبارة عن جولات من العنف والتحارب والتصادم، وأن الكل يتصارع ضد الكل، وانتهى إلى أن الإنسان ذئب الإنسان[2].

ومن ذلك الحين أخذت فكرة الصراع تُلقي بظلالها على الفكر الغربي وتخيم على أرجائه، وتبنى عدد من الفلاسفة البارزين آراءً وأفكارا تصب في حقل هذه الفكرة وتزيد من تدعيمها، واشتركوا في أن الحياة كلها قائمة على

---

(١) انظر: النسوية وما بعد النسوية، سارة جامبل (٢٣٣ ـ ٢٤٣)، وحركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر، مثنى الكردستاني (٥٠ ـ ٥٥)، ومقال: ذكورية الأديان، إبراهيم الجندي، منتدى الحوار المتمدن:

www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid = 16622.

(٢) انظر: الصراع في الفكر الغربي، عطية الونسي (٩٧).

التصادم والصراع[1].

ومع انتشار النظام الرأسمالي في العالم الغربي تجذرت فكرة الصراع بقوة، وأضحت الأنانية والمنافسة والمساومة والملكية الخاصة ومحاولة الاستحواذ سمات عميقة التأثير في الطبيعة الإنسانية الغربية[2].

وبعد ظهور نظرية التطور الدارونية ازداد توغل فكرة الصراع في الحياة الغربية واستحكامها عليها، فإن من الأسس التي تقوم عليها تلك النظرية مبدأ البقاء للأقوى، وهذا المبدأ يرتكز على أن الحياة الطبيعية تعيش حالة صراع دائم لأجل البقاء، وأن الذي يحصل على البقاء هو الأقوى والأشد مناسبة للعيش في الحياة[3].

ثم ازداد توغل فكرة الصراع مع ظهور المادية الجدلية، وذلك أن جوهر هذه النزعة يقوم على أن الوجود كله يعيش حالة من الصراع بين الأضداد والمتناقضات، وأن كل الأحداث فيه إنما هي نتيجة تلك الصراعات.

وبهذه العوامل انتشرت فكرة الصراع في الأجواء الغربية، وأضحت الأساس الذي تبنى عليه التفسيرات الاجتماعية والأخلاقية والدينية وغيرها[4].

وكان لهيمنة فكرة الصراع على العقل الغربي آثار اجتماعية وسياسية واقتصادية عميقة الأغوار، ومن آثارها الاجتماعية الكبيرة: تشكل النزعة النسوية، وفي بيان ذلك يذكر المفكر الإسلامي المعاصر عبد الوهاب المسيري أن حركة التمركز حول الأنثى «تصدر عن مفهوم صراعيّ للعالم، حيث تتمركز الأنثى على ذاتها، ويصبح تاريخ الحضارة البشرية هو تاريخ الصراع بين الرجل والمرأة وهيمنة الذكر على الأنثى ومحاولتها التحرر من هذه الهيمنة!!... فالخطاب المتمركز حول الأنثى هو خطاب تفكيكي يعلن حتمية الصراع بين الذكر والأنثى، وضرورة وضع نهاية للتاريخ الذكوري الأبوي، وبداية التجريب بلا ذاكرة تاريخية، وهو خطاب يهدف إلى توليد القلق والضيق والملل وعدم الطمأنينة في

(١) انظر: المرجع السابق (٩٩).

(٢) انظر: المرجع السابق (١٠٠).

(٣) انظر: المرجع السابق (١١٣).

(٤) انظر: الصراع في الفكر الغربي، عطية الونسي (١١٦).

نفس المرأة عن طريق إعادة تعريفها، بحيث لا يمكن أن تتحقق هويتها إلا خارج إطار الأسرة»[1].

فأصبحت المجتمعات الإنسانية جراء هذا التصور مكونة من معسكرين متحاربين على الدوام، معسكر الرجال ومعسكر النساء، كل منهما يظن في الآخر ظن السوء، ويرى أن حياته معارضة لحياة المعسكر الآخر وحقوقه تتناقض مع حقوقه.

وهذا التصور ـ أعني أن الوجود قائم على الصراع ـ تصور نفسي تشاؤمي ناقص، وهو ناتج عن تصورات خاطئة وتوهمات باطلة عن طبيعة الوجود، ونحن لا ننكر أن الصراع له وجود في الحياة، ولكننا ننكر تعميمه على كل مظاهر الحياة، والحكم به على العلاقة بين الرجل والمرأة بالخصوص، فليس صحيحا أن مظاهر الحياة كلها تعيش حالة من الصراع الدائم، إن مظاهر الوجود متنوعة كثيرًا، منها ما يعيش مع غيره بعلاقة التكامل والتعاضد، ومنها ما يعيش مع غيره بعلاقة التدافع والتصارع.

وإذا انتقلنا إلى العلاقة بين الرجل والمرأة، فإن العلاقة بينهما ليست من قبيل علاقة الاحتراب والصراع، وإنما هي علاقة تكامل وتعاضد في تكوين الحياة الرشيدة، وذلك أن طبيعة الحياة الإنسانية تستوجب أن يكون الرجل مكملًا للمرأة، والمرأة مكملة للرجل، فلا حياة صالحة للرجل دون تكامله مع المرأة وفي حياته نقص لا يكتمل إلا بالتعاون معها، ولا حياة صالحة للمرأة دون تكاملها مع الرجل، وفي حياتها نقص لا يكتمل إلا به.

فالحياة الإنسانية مختلفة في طبيعتها ونسيجها عن الحياة الحيوانية الأخرى، وذلك أن حياة الإنسان عبارة عن منظومة متكاملة من القيم والأخلاق والمبادئ والعلاقات والروابط، ومقننة بجملة من الأهداف والغايات، ومتداخلة مع شبكة من الأحاسيس والعواطف، وتحقيق هذه المكونات كلها في حياة الإنسان تتطلب جهدًا وتربية طويلة، ولهذا كانت طفولة الإنسان من أطول الطفولات الحيوانية، والوصول إلى جميع تلك المكونات ليس في مقدور الرجل وحده ولا في مقدور

---

(١) العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة (١/ ٣٢٧ ـ ٣٢٨)، وانظر: حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر، مثنى الكردستاني (١٣٧ ـ ١٤٠).

المرأة وحدها، وإنما لا بد من تكامل جهود الجنسين معًا في تحقيقها.

ولأجل هذا كانت الحياة الإنسانية على مر التاريخ البشري تعيش حالة من الترابط والتكامل الوثيق بين الرجل والمرأة في تكميل العيش في الأرض، فلا يكاد يوجد رجل مجرد من أي علاقة ما بالأنثى، فكل رجل لا بد أن يكون ابنًا لامرأة أو أخًا لها أو عمًّا لها أو خالًا أو زوجًا، وكل امرأة لا بد أن تكون ابنة لرجل أو أختًا له أو عمة أو خالة أو زوجة له.

وكذلك الرجل في أثناء حياته يفتقر في تحقيق الاستقرار والاطمئنان إلى أنواع من المشاعر والأحاسيس والعواطف التي لا يجدها إلا مع المرأة، وكذلك المرأة في أثناء حياتها تفتقر إلى أنواع من المشاعر والأحاسيس العواطف التي لا تجدها إلا مع الرجل، وقد أشار القرآن إلى هذا المعنى في قول الله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾ [الأعراف: ١٨٩]؛ أي: «ليطمئن ويأنس بها، ويأوي إليها عند وحشته»[1].

بل إن الله جعل علاقة التكامل بين الرجل والمرأة من آياته الدالة على وجوده وكماله، كما في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾﴾ [الروم: ٢١]، وفي التعليق على هذا المعنى يقول سيد قطب: «الأصل في التقاء الزوجين هو السكن والاطمئنان والأنس والاستقرار؛ ليظلل السكون والأمن جو المحضن الذي تنمو فيه الفراخ الزغب، وينتج فيه المحصول البشري الثمين، ويؤهل فيه الجيل الناشئ لحمل تراث التمدن البشري والإضافة إليه. ولم يجعل هذا الالتقاء لمجرد اللذة العابرة والنزوة العارضة. كما أنه لم يجعله شقاقًا ونزاعًا، وتعارضًا بين الاختصاصات والوظائف، أو تكرارًا للاختصاصات والوظائف؛ كما تخبط الجاهليات في القديم والحديث سواء!»[2].

وأخبر الله أن المرأة والرجل خُلقا من شيء واحد في أربعة مواضع من القرآن، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ [الزُّمَر: ٦]، وهذا يدل على أنه لا تصادم ولا تحارب بين الجنسين، وإنما هو

---

(١) انظر: معالم التنزيل، البغوي (٣/ ٣١١).

(٢) في ظلال القرآن (٣/ ٣٣٧).

الائتلاف والتكامل، يقول السعدي: «وفي الإخبار بأنه خلقهم من نفس واحدة، وأنه بثهم في أقطار الأرض، مع رجوعهم إلى أصل واحد؛ ليعطف بعضهم على بعض، ويرقق بعضهم على بعض»[1].

ويكشف سيد قطب عن المعاني الإنسانية العميقة في هذه الإشارة القرآنية فيقول: «والحقيقة الأخرى التي تتضمنها الإشارة إلى أنه من النفس الواحدة ﴿وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾.. كانت كفيلة ـ لو أدركتها البشرية ـ أن توفر عليها تلك الأخطاء الأليمة، التي ترددت فيها، وهي تتصور في المرأة شتى التصورات السخيفة، وتراها منبع الرجس والنجاسة، وأصل الشر والبلاء.

وهي من النفس الأولى فطرة وطبعًا، خلقها الله لتكون لها زوجًا، وليبث منهما رجالًا كثيرًا ونساء، فلا فارق في الأصل والفطرة، إنما الفارق في الاستعداد والوظيفة.

ولقد خبطت البشرية في هذا التيه طويلًا. جردت المرأة من كل خصائص الإنسانية وحقوقها، فترة من الزمان. تحت تأثير تصور سخيف لا أصل له. فلما أن أرادت معالجة هذا الخطأ الشنيع اشتطت في الضفة الأخرى، وأطلقت للمرأة العنان، ونسيت أنها إنسان خلقت لإنسان، ونفس خلقت لنفس، وشطر مكمل لشطر، وأنهما ليسا فردين متماثلين، إنما هما زوجان متكاملان، والمنهج الرباني القويم يرد البشرية إلى هذه الحقيقة البسيطة بعد ذلك الضلال البعيد»[2].

فالعلاقة بين المرأة والرجل في المنظور الإسلامي ليست علاقة تصارع واحتراب، ولا علاقة جنس ولذة ومتعة فقط، وإنما هي علاقة تكامل في تحقيق الاستقرار الروحي، وتعاضد في تكوين الحياة الرشيدة، وتعاون في إجراء الحياة الإنسانية على الأرض.

٢ ـ الاعتماد على المعيار الخاطئ «معيار المساواة»:

حين انطلق دعاة محاربة الذكورية من مسلَّمة أن المرأة تعيش إجحافًا واضطهادًا من قبل الرجل، اعتقدوا أن المعيار العادل الذي يرفع عنها الظلم

---

(١) تيسير الكريم المنان في تفسير كلام المنان (١/ ١٦٣).
(٢) في ظلال القرآن (٢/ ٣٩).

والقهر يرجع إلى تحقيق المساواة الشاملة بينها وبين الرجل، فقامت دعواهم على وجوب التساوي بين الرجل والمرأة في كل الحقوق والواجبات والتصرفات الحياتية كلها.

فالدعوة إلى مساواة المرأة بالرجل هي الأساس الذي تقوم عليه رؤيتهم، وهي القاعدة التي تستند إليها أقوالهم وهي المعيار الذي يحاكمون إليه تصرفاتهم وتصرفات غيرهم.

والاعتماد في ضبط العلاقة بين الرجل والمرأة على هذا المبدأ خطأ محض، وتصور باطل، وانحراف عن الجادة، وتنكب في متاهات الظلام، وذلك أن تحقيق المساواة لا يكون كمالًا وميزانًا عادلًا إلا إذا كان بين الأمور المتماثلة في الحقائق والطبائع والخواص، وأما فيما عدا ذلك، فالمساواة ليست كمالًا ولا عدلًا، وإنما هي نقص وظلم ووبال وانحراف عن الحقيقة.

والرجل والمرأة ليسا متماثلين في الخلقة ولا في الطبائع والخواص، فللرجل طبائع وخواص مختلفة عن المرأة، وللمرأة طبائع وخواص مختلفة عن الرجل، وقد اجتهد عدد من الدارسين ـ اعتمادا منهم على دراسات علمية متعددة ـ في جمع الفروق المؤثرة بين الرجل والمرأة فذكروا منها: الاختلاف في التكوين الجسدي والتكوين العضوي والعقلي والنفسي والعاطفي[١].

فهذه الفروق وغيرها تؤكد على أن تحقق المساواة المطلقة العادلة بين الرجل والمرأة أمر متعذر، وتدل على أن الدعوة إلى ذلك إنما هي دعوة إلى مخالفة الطبائع البيولوجية والنفسية المستقرة للجنسين.

وهذا لا يعني أن المساواة بين الرجل والمرأة لا تكون عدلًا في كل الصور، وإنما معناه أن المساواة المطلقة الشاملة لا تكون محققة للعدل.

وقد أشار عدد من الباحثين إلى تعذر المساواة الشاملة بين الرجل والمرأة، ونبهوا على خطورة ذلك على الحياة الإنسانية، تقول رينيه ماري لوناحيه ـ رئيسة

---

(١) انظر: الرجال من المريخ والنساء من الزهرة، جون غراي، وجنس العقل: الفارق الحقيقي بين الرجال والنساء، أن موير وديفيد جيسيل، والمخ ذكر أم أنثى، عمرو شريف ونبيل كامل، والمرأة المسلمة، محمد فريد وجدي (١٦ ـ ١٨)، ووظيفة المرأة المسلمة في المجتمع الإنساني، علي القاضي (١١ ـ ٤٥).

الجمعية النسائية الفرنسية ـ: «إن المطالبة بالمساواة بين الرجل والمرأة تصل بهما إلى مرحلة الضياع، حيث لا يحصل أحد الطرفين على حقوقه»[1]، وتقول هيلين إندلين ـ خبيرة في شؤون الأسرة الأمريكية ـ مؤكدة الكلام السابق: «إن فكرة المساواة بين الرجل والمرأة غير عملية أو منطقية، وقد ألحقت أضرارًا جسيمة بالمرأة والأسرة والمجتمع»[2].

ومن كمال الشريعة الإسلامية وعمق تعاملها مع الحياة الإنسانية أنها لم تبنِ العلاقة بين الرجل والمرأة على المساواة، وإنما جعلت العلاقة بينهما قائمة على معنى العدل، الذي هو إعطاء كل ذي حق حقه وما يستحقه ويتناسب مع طبعه وخواصه، وهذا الإعطاء قد يكون بالمساواة وقد يكون بالتفاضل بين الجنسين، فالمعنى الذي تعتبره شريعة الإسلام وتعتمده في بناء أحكامها هو الوصول إلى الحق المناسب لطبيعة كل من الرجل والمرأة، ولأجل هذا اختلفت أحكامها وتشريعاتها المتعلقة بالرجل والمرأة، فأوجبت على الرجل أشياء لم توجبها على المرأة، ومنعته من أشياء لا تمنع المرأة منها، وكذلك أوجبت على المرأة أشياء لا توجبها على الرجل، وتمنع المرأة من أمور لا تمنع الرجل منها.

ولأجل ذلك كانت الأحوال التي تتفرع عليها العلاقة بين الرجل والمرأة في الإسلام أوسع وأرحب وأعمق من الأحوال التي تكون عليها العلاقة بينهما في الأنظمة الأخرى، فالعلاقة بينهما في الإسلام تتفرع إلى ثلاثة أحوال أساسية: تارة تقدم المرأة على الرجل وتفضل عليه، وتارة يقدم الرجل على المرأة ويفضل عليها، وتارة لا يفضل أحدهما على الآخر.

والاختلاف بين هذه الأحوال ليس راجعًا إلى وصف الأنوثة ولا الذكورة فقط، فإن الشريعة الإسلامية لم ترتب على هذه الأوصاف في حد ذاتها شيئًا من الأحكام، وإنما هو راجع إلى الخواص النفسية والعاطفية التي ترتبط بتلك الأوصاف[3]، فالأحوال التي قدمت فيها المرأة على الرجل لم تقدم فيها لأنها امرأة فقط، وإنما لأنه قامت بها أوصاف تجعلها أهلًا للتقديم، فجعل الشريعة

---

(١) وظيفة المرأة المسلمة في المجتمع الإنساني، علي القاضي (١٦٣).

(٢) قضايا المرأة في المؤتمرات الدولية، فؤاد العبد الكريم (١/ ٣٤٧ ـ ٣٤٨).

(٣) انظر: المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الإسلامي، محمد سعيد البوطي (٢٢ ـ ٢٥).

الإسلامية حضانة الأبناء إلى المرأة إنما كان لأنها متصفة بأوصاف تؤهلها للقيام بهذه المهمة، وكذلك تقديم شهادتها في الأحوال المتعلقة بأحوال النساء؛ لأنها أخبر بها من الرجل وأكثر التصاقا بها، وكذلك تقديم الشريعة للرجل ليس راجعًا إلى وصف الذكورية فقط، وإنما لأنه قامت به أوصاف تجعله أهلًا للتقديم وأنفع في القيام بالمهمة من المرأة.

وأما إذا لم يكن هناك اختصاص للرجل والمرأة بالأمر، وليس لطبيعتهما أثر فيه فإن الشريعة تحكم بالتساوي بينهما، كما حكمت بالتساوي بين الرجل والمرأة في أصل الخلقة، وفي الأوصاف الإنسانية وفي المطالبة بالإيمان، وفي العقوبات والحدود، وفي الجزاء والحساب وغيرها[١].

ومع ذلك فقد اختلف العلماء في الفكر الإسلامي في جنس الرجال والنساء أيهما أفضل؟ فمنهم من ذهب إلى أنه لا تفاضل بين الجنسين، وأنهما متساويان في الميزان الإلٰهي، وأن التفاضل بينهما اعتباري نسبي، فجنس الرجال أفضل من جهة القيام بالمهام المنوطة به في الحياة، وجنس النساء أفضل من جهة القيام بالمهام المنوطة به في الحياة، وعمل كلٍّ منهما لا يقل أهمية عن الآخر، ومنهم من ذهب إلى أن جنس الرجال أفضل في الشريعة من جنس النساء، وأن الذكورة أفضل من الأنوثة وأكمل منها وأشرف[٢].

وعلى القول بأن جنس الرجال أفضل من جنس النساء، فإنه ليس في هذا أي معارضة للعدل الإلٰهي، **وذلك لأمرين**:

الأول: أن المفاضلة إنما هي باعتبار الجنس لا باعتبار الأفراد، بمعنى أنها مقتصرة فقط على تفضيل جنس الذكورة على الأنوثة، ولا تعني تفضيل كل ذكر على كل أنثى، بل قد تكون بعض النساء أفضل من بعض الرجال.

والثاني: أن الحساب والجزاء والعطاء والتفاضل عند الله لا يتأثر بوصف الذكورة ولا الأنوثة، وإنما هو مرتبط فقط بوصف التقوى، كما قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ

---

(١) انظر: التمايز العادل بين الرجل والمرأة، محمود الدوسري (٥٢ ـ ١٢٤).

(٢) انظر: رسالة في المفاضلة بين الصحابة، ابن حزم (٢١٦ ـ ٢٢٦)، وأضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، الشنقيطي (١/١٠٣).

ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾﴾ [الحُجُرات: ١٣]، فمن كان في التقوى والإيمان أقوى؛ فهو في المنزلة أعلى، سواء كان ذكرا أو أنثى.

٣ ـ الاعتماد على النظرة المادية الإنتاجية:

خضعت الرؤية التي قدمها دعاة محاربة الذكورية للنظرة المادية الطاغية على الفكر الغربي، تلكم النظرة التي تجعل المقياس الذي توزن به المصالح والمفاسد في المجتمعات راجعًا إلى أمور مادية بحتة، ويتحول الإنسان فيها إلى آلة إنتاجية استهلاكية، وتصير قيمته في الحياة مقاسة بحسب الإنتاج المادي الذي يستطيع فعله واستهلاكه، وأمست المجتمعات الإنسانية جرّاء ذلك يُحكم عليها بالتقدم والتخلف بحسب كمية المخرجات المادية التي تنتجها الآلات الإنسانية.

ونتيجة للخضوع لهذه الروح المادية أضحى المحاربون للذكورية ـ كما يدعون ـ لا يرون في الأعمال التي تقوم بها المرأة في بيتها من تربية الأبناء واحتضانهم وتبادل المعاني الروحية معهم، وغرس المبادئ الأخلاقية والقيمية فيهم والعلاقة الحميمة مع زوجها، وخدمتها لأسرتها في البيت والتعاون مع زوجها في تكوين الأسرة الإنسانية الصالحة = أصبحوا لا يعدون هذه الأمور وغيرها داخلة في وظائف المرأة الجوهرية التي لا بد من تحقيقها والحرص عليها، بل يعدون ذلك كله عيبا ونقصًا وخللًا دخل عليها نتيجة التطور التاريخي، وفي المقابل أضحوا يرون في رعاية الرجل لبيته وعنايته بأسرته وإنفاقه على أبنائه وزوجته ما هو إلا نوع من التسلط الذكوري الظالم.

وهذه النتيجة لها آثار مدمرة على الحياة الإنسانية، وأضرار خطيرة على المجتمعات البشرية، فهي تؤدي إلى تفكك نظام الأسرة ـ المحضن الأول الذي تتشكل فيه المجتمعات السوية ـ، وتصبح في حالة من الترهل والضعف، وفقدان التوازن وضياع المهام ووضع الأمور في غير موضعها، وتؤدي إلى انتهاك مفهوم الأمومة والأبوة، وتصبح الأعمال التي يقوم بها الأبوان مجرد أعمال وظيفية قائمة على المشاحنة والتصارع، وليس على التكامل والتعاون[١].

---

(١) انظر: المرأة المسلمة، محمد فريد وجدي (٢٣ ـ ٢٨)، والأسرة في الغرب: أسباب تغيير مفاهيمها ووظيفتها، خديجة كرار (٢٥٦ ـ ٣٩٨).

وقد دعت رائدة الحركة النسوية في الغرب في النصف الأول من القرن العشرين «سيمون دي بوفوار» المرأة إلى أن تتخلى عن فكرة الأمومة والزواج فقالت: «إن على المرأة أن تتخلى عن الأساطير والخرافات والعقائد التي تتخذ شكل المقدس. . . إن المرأة إذا أرادت أن يكون لها وجود حقيقي كامرأة عليها أن تتخلى عن الأنوثة؛ لأنها مصدر ضعف المرأة، والزواج؛ لأنه يمثل أكبر قيد للمرأة، وأيضا التخلي عن الأمومة»[1].

ويكشف الدكتور عبد الوهاب المسيري الآثار التي ترتبت على طغيان المادية في نظرة حركة التمركز حول الأنثى، فيقول بعد أن ذكر تعريف التمركز حول المرأة: «وهذا التعريف يستبعد بطبيعة الحال الأمومة وتنشئة الأطفال وغيرها من الأعمال المنزلية. . فمثل هذه الأعمال لا يمكن حسابها بدقة، ولا يمكن أن تنال عليها الأنثى أجرًا نقديًّا، ولا يمكن لأحد مراقبتها أثناء أدائها، فهي تؤديها في رقعة الحياة الخاصة، رغم أنها تستوعب جُل أو كلّ حياتها واهتمامها إن أرادت أن تؤديها بأمانة.

وكان من تطرّف المادية محاولة تقويم هذا العمل والمطالبة له بأجر مادي بدلًا من سحب قيم العطاء والأمومة والرعاية على العام وجعله أكثر إنسانية، وهكذا تغلغلت المرجعية المادية (بتركيزها على الكمي والبراني).

وتراجعت المرجعية الإنسانية (بتركيزها على الكيفي والجواني)، وتراجع البُعد الإنساني الاجتماعيّ. . أي: أنه تم تفكيك الإنسان تمامًا، وتحويله من الإنسان المنفصل عن الطبيعة إلى الإنسان الطبيعي المادي، الذي يتّحد بها ويذوب فيها ويستمد معياريته منها، فيفقد الدالّ ـ الإنسان ـ مدلوله الحقيقي، ويحل الكم محل الكيف والثمن محل القيمة»[2].

والحقيقة أن مصالح المجتمعات الإنسانية ومفاسدها لا تقاس بالمقياس المادي فقط، وإنما لا بد من أن تتضافر في قياسها أنواع من الأقيسة، بعضها

---

(١) الحركة النسوية وخلخلة المجتمعات الإسلامية ـ المجتمع المصري أنموذجًا ـ، تحرير الهيثم زعفان (٣٤).

(٢) العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة (١/ ٣٢٥)، وانظر: حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر، مثنى الكردستاني (١٥٢ ـ ١٥٩).

مادي وبعضها معنوي أخلاقي قيمي، والكمال المجتمعي إنما يتحقق بالاتزان والتناسق بين تلك المقاييس، والنقص والخلل يقع فيها إذا طغى مقياس على مقياس، فكما أن الأمور المادية مهمة وضرورية في تسيير الحياة الإنسانية فكذلك الأمور المعنوية والأخلاقية والقيمية لا تقل أهمية، بل هي أهم.

فالأعمال التي تؤدي إلى تحقيق الاستقرار الروحي والاكتمال النفسي وتهذيب الجوانب الأخلاقية في الأسرة لا تقل أهمية وضرورة عن غيرها من الأعمال التي تؤدي إلى الاستقرار المادي، وتقدم المجتمعات الإنسانية وتأخرها إنما يقاس بما تقدمه من منتجات في كِلا الجانبين، وليس بما تقدمه في الجانب المادي فقط.

وبناءً عليه فمن يقوم بالوظائف التي تعزز الأخلاق والإيمان بالقيم العليا في المجتمعات الإنسانية هو في الحقيقة يقوم بأمر عظيم وعمل جليل للمجتمعات الإنسانية، واحتقار تلك الوظائف أو التقليل من شأنها يؤدي حتما إلى الهلاك الأسري والتفتت المجتمعي، الذي يؤول بالضرورة إلى انهيار الإنسانية ذاتها.

٤ ـ الخلط بين النماذج المختلفة:

تشكلت الدعوة إلى محاربة الذكورية في العالم الغربي مع تحرك المجتمعات الغربية ضد الكنيسة، وثورتها ضد مظالمها المنتشرة وتراكمات العصور الوسطى، وتزامنت مع تشكل ظاهرة نقد الدين، والثورة على القوانين الكنسية؛ وذلك أن المرأة في العالم الغربي ومنذ عصر اليونان كانت تعيش إجحافًا كبيرًا وظلمًا شديدًا في التشريعات والأنظمة والأحكام.

ففي العصور الوسطى كانت المرأة تحتقر ويقلل من شأنها، ولا تعطى حقوقها وتهضم إنسانيتها، حتى جعلها بعض القديسين مدخل الشيطان إلى نفس الإنسان، وأنها مشوهة لصورة الرجل، وادعى بعضهم أن المرأة شر لا بد منه بالنسبة للرجل، بل كان لوثر يعد المرأة أقل منزلة من الرجل في الإنسانية، وأنها لم تخلق إلا للحمل والطهارة والصلاة[(١)].

---

(١) انظر: قصة الحضارة، ول ديورانت (٢٤/ ١٣١ ـ ١٣٥)، والمرأة بين الفقه والقانون، مصطفى السباعي (٢٠ ـ ٢٣)، والمرأة في القرآن، عباس محمود العقاد (٥٤)، والمرأة المسلمة، وهبي سليمان غاوجي (٣٢)، وتعدد نساء الأنبياء، ومكانة المرأة في اليهودية والمسيحية والإسلام، =

ولم تنل المرأة حقوقها وإنسانيتها بعد ذلك القهر والظلم إلا بعد ثورات وحروب وصدامات عنيفة مع واضعي تلك القوانين الجائرة من الرجال.

ولكن دعاة الثورة على الذكورية لم يقتصروا على إصلاح الفساد في الواقع الغربي، وإنما عمموا حكمهم على كل الثقافات والأنظمة الدينية والاجتماعية الأخرى، وادعوا أن المرأة في كل الأديان والمجتمعات تعيش ظلما وقهرًا كما تعيش المرأة في واقعهم، وجعلوا التصورات التي انتهوا إليها في أجواء الصراع والعنف المقياسَ الوحيد لضبط العلاقة الصحيحة بين المرأة والرجل في كل الشعوب والأديان، وحكموا على كل ما يخالفها من أنظمة وتشريعات بالبطلان والفساد.

اتهام دين الإسلام بالذكورية:

كما هي العادة عند المعترضين على الأديان في تسويتهم بين كل النماذج الدينية الموجودة في الواقع لم يسلم دين الإسلام من إلصاق تهمة الذكورية به، فطفق عدد منهم يتهم الإسلام بأنه دين ذكوري يقدس الرجل ويظلم المرأة ويحتقرها ويهضم حقوقها، وأنه يتبنى نموذجًا أسريًّا يندرج ضمن النمط الذكوري، الذي يحتقر المرأة ويقلل من منزلتها ومكانتها، وينطلقون من ذلك إلى تأكيد دعواهم بأنه دين أرضي وضعه النبي محمد ﷺ، وليس نازلًا من عند الله.

وتبني هذه التهمة ومحاولة إلصاقها بالإسلام ليس مقتصرا بالمعترضين على جملة الأديان، وإنما اشترك معهم فيها بعض أتباع الأديان من المسيحيين وغيرهم من أهل الأديان المعارضة للإسلام[1].

وتتفرع أصول الدعاوى التي أقاموا عليها اتهامهم للإسلام بالذكورية إلى أربعة مستويات أساسية:

الأول: مستوى لغة الخطاب.

الثاني: مستوى التصور عن الإلٰه المعبود.

= أحمد عبد الوهاب (٢٣٣ ـ ٢٤٧)، وحركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر، مثنى الكردستاني (١١٦).

(١) انظر: الحركة النسوية اليسارية بالمغرب، عبد الرحمٰن العمراني (٨٩ ـ ٩٠)، والحركة النسوية وخلخلة المجتمعات الإسلامية ـ المجتمع المصري أنموذجًا ـ تحرير الهيثم زعفان (٢٥).

الثالث: مستوى التشريعات والأحكام.

الرابع: مستوى نعيم الجنة.

أما المستوى الأول: وهو لغة الخطاب:

فإنهم ادعوا أن لغة الإسلام يغلب عليها الخطاب الذكوري، فبيانه لأحكامه وخطابه للناس عادة ما يكون باللغة الذكورية، والخطاب المؤنث فيه قليل جدًّا، وذلك أن الإسلام اعتمد على اللغة العربية، وهي لغة ذكورية شديدة التحيز ضد المرأة، فالمذكر يقدم فيها دائما على المؤنث، وعند اجتماع الجنسين ـ الذكر والأنثى ـ يغلب الأسلوب المذكر في التعبير عنهما، وقد تأثر الإسلام بطبيعة اللغة الذكورية الصحراوية، وكرس معاني الذكورية المتضمنة فيها، فكانت ألفاظه وأساليبه في بيان الأحكام معتمدة على الأسلوب الذكوري.

فالقرآن ـ كما يقولون ـ لا يعبر إلا باللفظ المذكر في السياق الذي يجتمع فيه الجنسان، بل إنه يعبر عن حالات المؤنث باللفظ المذكر، كما في قوله عن مريم: ﴿وَمَرْيَمَ ٱبْنَتَ عِمْرَٰنَ ٱلَّتِىٓ أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَٰتِ رَبِّهَا وَكُتُبِهِۦ وَكَانَتْ مِنَ ٱلْقَٰنِتِينَ ﴿١٢﴾﴾ [التحريم: ١٢]، والقرآن دائمًا يقدم المذكر على المؤنث، ولم يقدم الأنثى إلا في حالة الزنى، كما في قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢]، وتقديمها هنا لاحتقارها وتحميلها المسؤولية[1].

وهذه الدعوى اتهام مركب من أمرين: اتهام اللغة العربية بالذكورية وكذلك اتهام الخطاب القرآني المعتمد عليها، وهي دعوى باطلة لا تقوم على أساس صحيح ولا تعتمد على أدلة صادقة، وإنما هي قائمة على خيالات مجردة وأفهام واستنتاجات خاطئة، وبيان ما فيها من خلل يتحقق **بالأمور التالية**:

- **الأمر الأول**: أن هذه الدعوى مبنية على جهل عريض بطبيعة اللغة العربية وسعتها وغزارة تنوع أساليبها وطرائقها في البيان، فاتهامها بالذكورية مبني على اختزال شديد لتلك السعة العريضة، فإن من يتعمق في دراسة اللغة العربية، وفي

---

(١) انظر: حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر، مثنى الكردستاني (٢١٦)، ومقال: إن الدين عند البدو الإسلام، المركزية الذكورية المحمدية، القرآن أنموذجا، محمد ميرغني:
http://thevoiceofreason.de/ar/article/5667

جانب التذكير والتأنيث فيها يدرك أنه باب واسع جدًّا، وله تفاصيل مختلفة وفروع استعمالية متشعبة، وأصناف متداخلة في الاستعمال والتداول.

وقد أُلفت في هذا الباب بخصوصه مؤلفات كثيرة، بلغت أكثر من ثلاثين مصنفًا مفردًا، لضبط أصنافه، ورصد استعمالاته وأساليبه وقوانينه[١].

ومع أن علماء العربية ذكروا علامات لفظية للتأنيث، وهي التاء المربوطة والألف المقصورة والألف الممدودة[٢]، إلا أنهم ذكروا أن التأنيث ليس مقتصرًا على تلك العلامات، وإنما هناك نوع من التأنيث يمكن أن يسمى «التأنيث الأسلوبي»، وهو التأنيث الذي يظهر من خلال تركيب الألفاظ مع بعضها وليس من اللفظ وحده، وقد سماه بعض علماء العربية التأنيث المقدر، يقول ابن الأنباري: «المؤنث ما كانت فيه علامة تأنيث لفظًا أو تقديرًا»[٣]، ومراده بالتأنيث المقدر؛ أي: التأنيث الذي يظهر من خلال تركيب الكلام.

وأكثر التأنيث في العربية ليس راجعًا إلى العلامات اللفظية ـ كما يتوهم دعاة محاربة الذكورية ـ، وإنما يرجع إلى التأنيث التركيبي/التقديري، وذلك أن اللغة ليست مجرد ألفاظ مبعثرة، وإنما هي في الأصل أداة لتوصيل المعاني، وتوصيل المعاني لا يكون إلا بالكلام المفيد، والكلام المفيد لا يكون إلا بالتركيب.

وبناء عليه، فالحكم بالتأنيث والتذكير لا يصح أن يقتصر فيه على العلامة اللفظية فقط، فإن في ذلك اختزالا شديدا لطبيعة اللغة ذاتها، وإنما لا بد فيه من اعتبار حالة التركيب، فهي الحالة الأساسية في اللغة.

فاللفظ قد لا يكون متصفًا بشيء من علامات التأنيث الظاهرة، ولكنه إذا ركب مع غيره في كلام مفيد يظهر أنه مؤنث، فلفظ اليد ـ مثلًا ـ ليس فيه شيء من علامات التأنيث، ولكنه إذا رُكب مع غيره يظهر تأنيثه، فيقال مثلا: هذه يدي، وقُطِعت يد فلان، ونحو ذلك.

---

(١) انظر: التذكير والتأنيث في اللغة، رمضان عبد التواب (١٥ ـ ١٩)، والمذكر والمؤنث، ابن التستري ـ مقدمة المحقق ـ (٣٢).

(٢) انظر: المذكر والمؤنث، ابن التستري (٤٧).

(٣) البلغة في الفرق بين المؤنث والمذكر (٦٣).

والتأنيث التركيبي في اللغة العربية كثير جدًّا، حتى يكاد يطغى على أهمية العلاقة اللفظية، وفي بيان ذلك يقول ابن التستري: «ليس يجري أمر التذكير والتأنيث على قياس مطرد، ولا لهما باب يحصرهما، كما يدَّعي بعض الناس؛ لأنهم قالوا: إن علامات المؤنث ثلاث: الهاء في قائمة وراكبة، والألف الممدودة في حمراء وخنفساء، والألف المقصورة في مثل حبلى وسكرى، وهذه العلامات بعينها موجودة في المذكر»[1]، ثم ذكر الأمثلة على ذلك، فقال: «ووصفوا أن المذكر هو الذي ليس فيه شيء من هذه العلامات، مثل زيد وسعد، وقد يوجد على هذه الصورة كثير من المؤنث، مثل هند ودعد وأتان ورخل وعنز وكتف ويد ورجل وساق وعناق»[2].

ومما يدل على أهمية التأنيث التركيبي وعمق حضوره في اللغة العربية: أن هناك ألفاظا كثيرة اختلفت العرب فيها، فمنهم من يذكرها ومنهم من يؤنثها، مع أن لفظها باق على صورة واحدة لم يتغير، كلفظ: الصاع والتمر والشعير والهدي والإبهام وغيرها[3]، وليس هناك من طريق لمعرفة ذلك إلا الأسلوب التركيبي.

وذكر علماء العربية أن هناك ألفاظا يصح فيها التذكير والتأنيث، كلفظ: النخل والنوى والسبيل والأنعام والإبط والمتن والعجز وغيرها[4]، وليس من طرق لمعرفة تلك الأحوال المختلفة إلا الأسلوب التركيبي فقط.

ولكنّ متهمي اللغة العربية بالذكورية أعرضوا عن ذلك كله واقتصروا في النظر على العلامات اللفظية للتأنيث فقط، فكان حكمهم قاصرا ومعرفتهم منحرفة عن الحقيقة.

● **الأمر الثاني**: أنا لا ننكر أن العربية يجيء فيها كثيرًا التعبير عن المؤنث باللفظ المذكر ويعبر عن الجماعة المختلفة من الرجال والنساء باللفظ المذكر، ولكن ذلك ليس راجعًا إلى كونهم يُغْلون من معنى الذكورية ويحتقرون معنى الأنوثة، ويقللون من شأنها ومكانتها، وإنما هو راجع إلى معنى بلاغي مشهور

---

(١) المذكر والمؤنث (٤٧).

(٢) المرجع السابق (٤٩).

(٣) انظر: المذكر والمؤنث، ابن التستري (٥٧، ٦٤، ٦٥، ٨٦، ٨٨، ١٠٩).

(٤) انظر: المذكر والمؤنث، ابن التستري (١٠٦ ـ ١٠٨)، والبلغة في الفرق بين المذكر والمؤنث، ابن الأنباري (٦٧ ـ ٦٨).

عند علماء العربية، وهو «أسلوب التغليب»، وهو قائم على مبدأ الاختصار، ويسمى في اللغويات الحديثة الاقتصاد اللغوي، والمراد بالتغليب: تقديم أمر على أمر في الكلام، وجعله داخلا في حكمه في التعبير عنه[1]، وهو أسلوب واسع الانتشار في اللغة العربية، وله صور وأشكال كثيرة جدًّا[2].

وأسلوب التغليب ليس راجعًا إلى تكريم المغلب وتفضيله على المغلب عليه، ولا إلى احتقار المغلب عليه واعتقاد أنه أدنى منزلة من المغلَّب، وإنما راجع إلى طلب الاختصار في الكلام والتخفيف والاستغناء بما يكفي عن غيره، ونحو ذلك من المعاني البلاغية، فإن العرب تعبر عن أبي بكر وعمر بـ«العمرين»، وتغلب اسم عمر لكونه الأخف نطقًا، لا لكون عمر أفضل من أبي بكر، وكذلك تقول في التعبير عن جهة المشرق والمغرب: المشرقان والمغربان، طلبًا للاختصار، وتقول: البصرتان، في التعبير عن البصرة والكوفة، طلبًا للاختصار، لا لكون البصرة أفضل من الكوفة[3].

ومن أشهر أمثلة التغليب: التعبير عن الشمس والقمر بـ«القمرين»، وقد ذكر بعض العلماء أن تقديم العرب للفظ القمر لكونه مذكرًا، ولكن فسر بعض العلماء علة ذلك فذكر أن تقديم المذكر لكونه أخف نطقًا لا لكونه أشرف جنسًا، يقول المحبي: «غلب القمر لخفته بالتذكير»[4].

وقد استعمل القرآن الكريم أسلوب التغليب كثيرًا، ورصد الزركشي أنواعه في القرآن الكريم فأوصلها إلى عشرة أنواع[5]، وهي ليست متمحضة في الدلالة على التفضيل، وإنما هي في الأصل راجعة إلى معانٍ بلاغية متعددة كقوة التأثير والتخفيف وطلب الاختصار والخفة.

فالقرآن الكريم يغلّب المتكلم على المخاطب والمخاطب على الغائب، ويغلب الأكثر على الأقل، ويغلب الأشهر على غيره[6]، وهذه الأنواع من

(١) انظر: ظاهرة التغليب في اللغة العربية، كاظم عودة البديري ـ نسخة إلكترونية ـ (٩).
(٢) انظر: المرجع السابق، في فصوله المتعددة.
(٣) انظر: جنى الجنتين في تمييز المثنيين، محمد الأمين المحبي (١١٧).
(٤) جنى الجنتين في تمييز المثنيين (١٢٦).
(٥) انظر: البرهان في علوم القرآن (٣/ ٣٠٢).
(٦) انظر: المرجع السابق (٣/ ٣٠٣ ـ ٣١٠).

التغليب ليس فيها ما يدل على تفضيل المغلب على غيره، فكذلك تغليب القرآن المذكر على المؤنث ليس فيه ما يدل في حد ذاته على تفضيله للتذكير على التأنيث.

ومما يدل على أن العرب لا تحتقر التأنيث، ولا تنفر منه في كلامها: أنها اعتمدت ألفاظًا مؤنثة كثيرة في إظهار المبالغة في مدح الرجال، كلفظ: علامة، وفهامة، وبحاثة، وداهية، وباقعة، ونسابة، وراوية، وغيرها[1]، فلو كانت اللغة العربية تحتقر التأنيث ـ كما يدعي المنتقدون ـ، لما جاء استعمال تلك الألفاظ المؤنثة في التعبير عن مدح المذكر.

ومما يدل على ذلك أيضًا: أن العرب سمت أشياء كثيرة من أجزاء الإنسان ومن غيرها بالألفاظ المؤنثة، فمما في بدن الإنسان من المؤنث: الكتف والعضد والذراع والكف واليد والشمال واليمين والورك والفخذ والساق والعقب والرجل والقدم والأصابع، والروح والنفس، وهما أشرف ما في الإنسان[2].

وكذلك جميع أسماء البلدان مؤنثة وجميع أنواع الريح مؤنثة، والأرض والسماء مؤنثان، وكثير من الدواب والبيوت والصخور والمصنوعات مؤنثة[3].

بل في الأسماء المبهمة كأسماء الإشارة وأسماء الموصول نجد أنّ الأسماء الدالة على المؤنث أكثر من الدالة على المذكر، ففي أسماء الإشارة: ذا للمفرد المذكر، وللمفرد المؤنث ذي وتي وذهِ وتهِ بإشباع حركة الهاء، وكذلك باختلاسها وذهْ وتهْ وذات وتا. أما في الأسماء الموصولة فلجمع المذكر: الذين، اللذون، الأُلى، ولجمع المؤنث: اللاتي، اللائي، اللات، اللاء، اللواتي، اللوائي، اللوات، اللواء.

فلو كانت العرب تحتقر التأنيث، أو تقلل من شأنه لما سمت تلك الأشياء المشهورة والمتداولة بينهم بكثرةٍ بالأسماء المؤنثة.

بل سمى العرب أبغض الأشياء إليهم بالمذكر، فإبليس والشيطان لفظان مذكران.

---

(١) انظر: المذكر والمؤنث، الفراء (٦٠)، والمذكر والمؤنث، المبرد (٨٠ ـ ٩٣).
(٢) المذكر والمؤنث، الفراء (٦٤، ٧٥، ٧٦)، والمذكر والمؤنث، ابن التستري (٥٠).
(٣) انظر: المذكر والمؤنث، الفراء (٧٦ ـ ٧٨)، والمذكر والمؤنث، المبرد (٨٦، ٨٨، ٩١، ١٠٦).

• **الأمر الثالث**: مع كثرة استعمال العرب للمؤنث، وإكثارهم من استعمال الأسلوب التأنيثي في كلامهم وتسميتهم كثيرًا من الأشياء المهمة والمستعملة عندهم بكثرة بالأسماء المؤنثة، إلا أن بعض علماء العربية ذكر أن التذكير أصل التأنيث، وأنه مقدم عليه في الاستعمال، ولكن هذا الحكم ليس راجعًا إلى أنهم يعتقدون أن الذكورية أشرف وأعلى منزلة، وليس راجعًا إلى احتقارهم للتأنيث وتقليلهم من شأنه، وإنما راجع إلى اعتبارات استعمالية لسانية ومعانٍ بلاغية محضة، وفي بيان هذا المعنى يقول سيبويه: «اعلم أن المذكر أخفّ عليهم من المؤنث؛ لأن المذكر أول، وهو أشد تمكنًا، وإنما يخرج التأنيث من التذكير، ألا ترى أن الشيء يقع على كل ما أُخبر عنه من قبل أن يُعلم أذكر هو أو أنثى، والشيء ذكر، فالتنوين علامة للأمكن عندهم والأخف عليهم، وتركه علامة لما يستثقلون»[(١)]، ويقول مؤكدًا المعنى السابق: «وإنَّما كان المؤنث بهذه المنزلة، ولم يكن كالمذكر لأنّ الأشياء كلَّها أصلها التذكير ثم تختص بعد، فكل مؤنث شيء، والشيء يذكَّر، فالتذكير أوّل، وهو أشدّ تمكُّنًا، كما أنَّ النكرة هي أشدّ تمكُّنًا من المعرفة؛ لأنَّ الأشياء إنَّما تكون نكرةً، ثم تعرف، فالتذكير قبل، وهو أشد تمكُّنًا عندهم. فالأول هو أشد تمكُّنًا عندهم»[(٢)].

وهذا النص يدل على أن حديث علماء اللغة عن العلاقة بين التذكير والتأنيث ليس راجعًا إلى إعلائهم لمعنى الذكورية واحتقارهم لمعنى الأنوثة، وإنما هو راجع إلى طبيعة الأسلوب اللفظي خفة وثقلًا، وطبيعة التركيب الكلامي اختصارًا وطولًا، ولهذا ذكروا أن النكرة مقدمة على المعرفة لكونها أصلًا لها، وهذا التقديم لا يدل على أنهم يفضلون النكرة ويحتقرون من شأن المعرفة، فالقول بالأصل والفرع في اللغة له أسباب متعددة، منها: خلو الأصل من العلامة، وحاجة الفرع إليها[(٣)].

• **الأمر الرابع**: أما وصف الخطاب القرآني بالذكورية بحجة أنه يقدم المذكر على المؤنث، فهذا الانتقاد غير صحيح، ولا يقوم على حجة مستقيمة،

---

(١) الكتاب (١/ ٢٢).

(٢) المرجع السابق (٣/ ٢٤١)، وانظر: شرح المفصل، ابن يعيش (٥/ ٨٨).

(٣) انظر: نظرية الأصل والفرع في النحو العربي، حسن الملخ (٨٦).

ونحن لا ننكر أن التقديم في القرآن وفي لغة العرب قد يأتي للتشريف والتفضيل[1]، ولكن ذلك ليس مطردًا، فليس كل تقديم في القرآن يكون كذلك، فالقرآن يقدم الظلمات على النور دائمًا، كما في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَۖ ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمۡ يَعۡدِلُونَ﴾ [الأنعام: ١]، ويقدم الثيب على البكر، كما في قوله: ﴿عَسَىٰ رَبُّهُۥٓ إِن طَلَّقَكُنَّ أَن يُبۡدِلَهُۥٓ أَزۡوَٰجًا خَيۡرًا مِّنكُنَّ مُسۡلِمَٰتٖ مُّؤۡمِنَٰتٖ قَٰنِتَٰتٖ تَٰٓئِبَٰتٍ عَٰبِدَٰتٖ سَٰٓئِحَٰتٖ ثَيِّبَٰتٖ وَأَبۡكَارٗا ۝٥﴾ [التحريم: ٥]، ويقدم الأموال على الأولاد، كما في قوله تعالى: ﴿فَلَا تُعۡجِبۡكَ أَمۡوَٰلُهُمۡ وَلَآ أَوۡلَٰدُهُمۡۚ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُعَذِّبَهُم بِهَا فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَتَزۡهَقَ أَنفُسُهُمۡ وَهُمۡ كَٰفِرُونَ ۝٥٥﴾ [التوبة: ٥٥]، وكذلك أكثر القرآن من تقديم الدنيا على الآخرة، وكل ذلك لا يعني أن ما قدم مفضل على ما أُخِر.

وفي خصوص تقديم المذكر على المؤنث فإنا نسلم أن غالب أسلوب القرآن أن المذكر هو الذي يقدم، ولا ننكر أن بعض العلماء ذكر أن ذلك راجع إلى شرف المذكر على المؤنث[2]، ولكن الصحيح أنه لا أثر لقضية التفضيل بين الجنسين في التقديم والتأخير، فإن مقام الإيمان والإسلام والذكر وسائر العبادات العملية المشتركة ليس فيه تفاضل بين الجنسين، بل إن آية سورة الأحزاب وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلۡمُسۡلِمِينَ وَٱلۡمُسۡلِمَٰتِ وَٱلۡمُؤۡمِنِينَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ وَٱلۡقَٰنِتِينَ وَٱلۡقَٰنِتَٰتِ وَٱلصَّٰدِقِينَ وَٱلصَّٰدِقَٰتِ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَٱلصَّٰبِرَٰتِ وَٱلۡخَٰشِعِينَ وَٱلۡخَٰشِعَٰتِ وَٱلۡمُتَصَدِّقِينَ وَٱلۡمُتَصَدِّقَٰتِ وَٱلصَّٰٓئِمِينَ وَٱلصَّٰٓئِمَٰتِ وَٱلۡحَٰفِظِينَ فُرُوجَهُمۡ وَٱلۡحَٰفِظَٰتِ وَٱلذَّٰكِرِينَ ٱللَّهَ كَثِيرٗا وَٱلذَّٰكِرَٰتِ أَعَدَّ ٱللَّهُ لَهُم مَّغۡفِرَةٗ وَأَجۡرًا عَظِيمٗا ۝٣٥﴾ [الأحزاب: ٣٥] وهي أشهر آية يقدم فيها المذكر على المؤنث إنما جاءت لتقرير المساواة بين الرجل والمرأة.

فتقديم المذكر في القرآن راجع إلى أسلوب بياني لساني، وهو أنه حين كان المذكر أصل المؤنث وأخف منه ويغلب عليه في سائر الكلام، كان من الأولى أن يقدم على المؤنث.

ومما يدل على أن تقديم القرآن للمذكر ليس دليلًا على تفضيل معنى الذكورية أنه يقدم المذكر حتى في المعاني القبيحة والسيئة، كما في قوله تعالى:

---

(١) انظر: البرهان في علوم القرآن، الزركشي (٣/ ٣٥).

(٢) انظر: البرهان في علوم القرآن، الزركشي (٣/ ٣٦).

﴿لِّيُعَذِّبَ ٱللَّهُ ٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱلْمُنَٰفِقَٰتِ وَٱلْمُشْرِكِينَ وَٱلْمُشْرِكَٰتِ وَيَتُوبَ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿٧٣﴾﴾ [الأحزاب: ٧٣]، وكما في قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٣٨﴾﴾ [المائدة: ٣٨].

وقدم القرآن المؤنث في جريمة الزنى، كما في قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ ۖ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِى دِينِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۖ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٢﴾﴾ [النور: ٢]، وقد اختلف العلماء في تحديد الحكمة من هذا التقديم، فقيل: إن تقديم الأنثى راجع إلى أنها لو لم تمكن نفسها من الرجل لما وقع الزنى، وقيل: هو مزيد تحذير للمرأة، لكون شهوة الوقاع أقوى عندها وأكثر تأثيرًا، وقيل غير ذلك[(١)]، وليس في شيء منها ما يشعر باحتقار المرأة وتفضيل الرجل عليها.

بل إن نصوص الشريعة الإسلامية تقدم الأنثى على الذكر في عدد من الموارد، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿لِّلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ ۚ يَهَبُ لِمَن يَشَآءُ إِنَٰثًا وَيَهَبُ لِمَن يَشَآءُ ٱلذُّكُورَ ﴿٤٩﴾﴾ [الشورى: ٤٩]، وكما في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَفِرُّ ٱلْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ ﴿٣٤﴾ وَأُمِّهِۦ وَأَبِيهِ ﴿٣٥﴾﴾ [عبس: ٣٤ ـ ٣٥]، وقدم النبي ﷺ الأم على الأب، فعن أبي هريرة قال: «قال رجل: يا رسول الله من أحق بحسن الصحبة؟ قال: **أمك، ثم أمك، ثم أمك، ثم أبوك، ثم أدناك أدناك**»[(٢)].

وهذه الاستعمالات تدل على أن التقديم والتأخير بين المذكر والمؤنث في القرآن ليس راجعًا إلى تفضيل جنس على جنس، وإنما راجع إلى اعتبارات خارجة عن ذلك.

ثم على القول بأن تقديم المذكر في القرآن على المؤنث لكونه الأفضل، فذلك لا ينافي العدالة الإلٰهية، لكون ذلك تقديم جنس لا تقديم أفراد، ولكون ذلك لا يؤثر في علو المنزلة عند الله ولا دنوها كما سبق بيانه.

---

(١) انظر: النكت والعيون، الماوردي (٢/ ٣٥)، وبحر العلوم، السمرقندي (١/ ٤١٢)، وإرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، أبو السعود (٦/ ١٥٥).

(٢) أخرجه مسلم، رقم (٢٥٤٨).

وأما المستوى الثاني: وهو التصور عن الإلٰه المعبود:

فإن المعترضين زعموا أن الإسلام يصور الإلٰه الخالق بصورة الرجل، فالأسماء الحسنى كلها جاءت بصيغة المذكر، ولا يجوز فيها بحال استعمال صيغة المؤنث، وفي التعبير عن الله لا يذكر إلا صيغة المذكر، كما في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

بل جاء في النصوص ما يدل على أنه ذكر كما في قوله تعالى: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۖ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٌۖ وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿١٠١﴾﴾ [الأنعام: ١٠١].

وهذه الأمور تدل على تحيز الإسلام ضد المرأة واحتقاره لها إلى درجة أنه جعل الإلٰه الذي خلق كِلا الجنسين رجلًا[1].

ولكن هذا الاعتراض غير صحيح، وهو متلبس بأغلاط لغوية وعقلية كثيرة، فضلا عن أنه لا يقوم على أساس صحيح ولا يعتمد على برهان صادق، وكشف ما فيه من الغلط ينجلي **بالأمور التالية**:

• **الأمر الأول**: أن هذا الاعتراض مبني على مسلمة باطلة، وهي التعامل مع الخالق ﷻ بمقاييس المخلوقات، فإن المخلوقات إذا مال أحدها إلى صنف دون غيره ربما يصح أن يقال إنه متحيز له ويقدمه على غيره بذلك الميل، ولكن هذا المقياس لا يصح أن يقال في حق الله تعالى، فالله ﷻ هو خالق الكون كله وجميع ما فيه إنما هو من خلقه سبحانه، فلو جاز أن نصف الله بالتحيز لشيء لمجرد أنه اتصف بصفات ذلك الشيء، لجاز لنا أن نقول: إن الله متحيز للأغنياء ضد الفقراء؛ لكونه متصفًا بالغنى، وإنه متحيز للأقوياء ضد الضعفاء؛ لكونه متصفًا بالقوة، ومتحيز لمن يملك سمعًا وبصرًا ضد من لم يملكهما، لكونه سبحانه متصفا بالسمع والبصر، بل يجوز لنا أن نقول: إن الله متحيز للموجودات ضد المعدومات، لكونه متصفًا بالوجود.

فهذه الصورة ساذجة لا يتصور أن عاقلًا يقول بها، وهي تكشف لنا سخف

---

(١) انظر: هل الله ذكر؟، مجلة أنا أفكر (١٠/١٩)، والدين الأسس، مالوري ناي (١٣٨، ١٦٤)، ووهم الإلٰه، ديتشارد داوكنز (٣٩)، وحركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر، مثنى الكردستاني (٢١٦).

الاعتراض على الأديان بالذكورية بحجة كونها تستعمل الأسلوب المذكر في التعبير عن الله.

• **الأمر الثاني**: أن هذا الاعتراض يقوم على الخلط بين الذكر والأنثى وبين التذكير والتأنيث، فالله تعالى في الأديان/الإسلام لا يصح أن يوصف بوصف الذكورة ولا الأنوثة؛ لكون هذه الصفات من خصائص المخلوقات، والله تعالى منزه عنها، وقد نفى الله عن نفسه كل هذه المعاني في قوله: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣﴾ [الإخلاص: ٣]، فلا يمكن أن يكون موصوفًا بالذكورة والأنوثة؛ لأن ذلك من خصائص من يلد ويولد.

وأما الاعتماد على قوله تعالى: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٌ ۖ وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ۝١٠١﴾ [الأنعام: ١٠١]، في إثبات الذكورية للخالق، بحجة أنه ذكر أن عدم وجود الولد له سبحانه بكونه لم تكن له زوجة.

فهو اعتماد غير صحيح؛ وذلك لأنه مبني على فهم خاطئ للآية، فإنها جاءت في سياق إبطال قول الكفار، حيث كانوا يعتقدون أن الله أب للملائكة مع أنهم يدعون أن لا صاحبة له، فأراد الله أن يبطل قولهم بأنكم تعتقدون بأنه لم تكن له زوجة فكيف يكون له أولاد؟! فيكون معنى الآية؛ أي: «من أين أو كيف يكون له ولد كما زعموا والحال أنه ليس له ـ على زعمهم أيضًا ـ صاحبة يكون الولد منها؟!»[1]، فالخطاب جاء بناء على التسليم بصحة ما يفترضه الكفار في حق الله، وليس لتقرير حقيقة الأمر.

وإذا كان الله تعالى لا يوصف بكونه ذكرًا ولا أنثى فإنه مع ذلك لا بد أن يعبر عن نفسه بكلمات حتى يفهمها البشر عنه، والقسمة العقلية تقتضي أن تكون الأحوال الممكنة **أربعًا**:

ـ **الحال الأولى**: أن يعبر عن نفسه بلفظ محايد، ليس مذكرًا ولا مؤنث،

---

(١) إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، أبو السعود (٣/ ١٦٩)، وانظر: محاسن التأويل، جمال الدين القاسمي (٣/ ٣٩٢)، وعقيدة العرب في وثنيتهم، عبد الرحمٰن المعلمي ـ ضمن مجموع آثار المعلمي ـ (٦/ ١٦٥).

ولكن هذا اللفظ غير موجود في اللغة العربية، ولا في كثير من اللغات السامية، وإنما يوجد في بعض اللغات الميتة التي لا أثر لها، وفي مجالات محدودة جدا[1].

ـ **الحال الثانية**: أن يعبر عن نفسه بالتذكير، وهذا الحال هو الصحيح، وذلك لأمرين:

الأول: أن الشيء إذا دار بين أن يعبر عنه بالتذكير أو بالتأنيث، فإن أهل اللغة يختارون التذكير؛ لأنه الأخف والأسهل، ولأنه الأصل لكونه لا يحتاج إلى علامة، كما سبق بيانه.

الثاني: أن التعبير بالمذكر عن الله هو المناسب لكماله وجلاله، فالله خالق الكون لا حدود لقدرته ولا لعلمه ولا لجبروته ولا لجلاله، ومن المعلوم أن جنس الرجال أقوى من جنس النساء في القوة والشكيمة، فناسب في العقل والمنطق والذوق أن يعبر الله عن نفسه بأقوى الألفاظ والأساليب التي يمكن أن تكشف للناس عن شيء من صفاته.

فاختيار أسلوب التذكير في التعبير عن الله لم يكن للتحيز ضد المرأة، وإنما لعلة أسلوبية بيانية، وهي كونه أقوى في الدلالة على كمال ربوبية الله وصفاته وجلاله.

وقد أشار القرآن إلى هذا المعنى، فقد ذم الله المشركين بأنهم إنما يعبدون إناثا، كما قال تعالى: ﴿إِن يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ إِنَٰثًا وَإِن يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَٰنًا مَّرِيدًا ﴿١١٧﴾﴾ [النساء: ١١٧]، وقد اختلف المفسرون في تحديد الجهة التي تعلق بها الذم، والصحيح فيها أن الله أراد أن ينبه الكفار على أن أصنامهم عاجزة لا تملك شيئًا من معاني الربوبية التي تستحق بها العبادة، فعبر بلفظ التأنيث للدلالة على ذلك، لكون جنس النساء ضعيفا في البنية والقوة والشكيمة[2].

ـ **الحال الثالثة**: أن يعبر عن نفسه بالتأنيث، وهذا مناف للكمال الإلٰهي، فإن كماله وجلاله لا حدود لهما، فلا بد من اختيار أقوى الألفاظ وأعلاها في الدلالة على ذلك الكمال، وجنس التذكير أقوى في الدلالة على ذلك.

---

(١) انظر: البلغة في الفرق بين المذكر والمؤنث ـ مقدمة المحقق رمضان عبد التواب ـ (٣٧ ـ ٣٩).

(٢) انظر: معالم التنزيل، البغوي (٢/ ٢٨٨)، تفسير البيضاوي (١/ ٢٥٣)، وغريب القرآن، الأصفهاني (١/ ٢٧)، وتفسير السعدي (١/ ٢٠٣).

ثم إن التعبير باللفظ المؤنث لا يلغي المشكلة التي يفترضها دعاة محاربة الذكورية؛ لأن السؤال سيبقى قائما: لماذا يعبر الله عن نفسه بالتأنيث دون التذكير؟ وسيكون ذلك ـ في منطقهم ـ دليلا على التحيز للتأنيث.

ـ **الحال الرابعة**: أن يعبر تارة بالتذكير وتارة بالتأنيث، ولكن هذا الحال يوقع في التناقض؛ لأن تعبيره عن نفسه بالتذكير يدل على القوة والكمال في القدرة، وتعبيره بالتأنيث يدل على نقيض ذلك، فالجمع بينهما جمع بين ما يؤدي إلى التناقض.

● **الأمر الثالث**: أنه على سبيل التنزل والافتراض بأن الله تعالى ذكر ـ مع أن الله تبارك وتعالى لا يليق أن تذكر له هذه الافتراضات ـ، فإن كونه كذلك لا يسوغ الاعتراض عليه بالتحيز للذكور من بني آدم ضد النساء، فهذا الاعتراض في حقيقته اعتراض على ربوبيته وخلقه للكون وحكمته وتدبيره له.

والمعترض بهذا الاعتراض لا يختلف عمن يعترض على الله تعالى بأنه متحيز للأقوياء ضد الضعفاء لكونه متصفًا بالقوة وأنه متحيز للأغنياء ضد الفقراء لكونه متصفًا بالغنى، وأنه متحيز للأصحاء ضد المرضى، وأنه متحيز للعلماء ضد الجهال لكونه متصفا بالعلم.

ومثل هذه الاعتراضات متعلقة بالاعتراض على ربوبية الله وحكمته في الكون، قد سبق في أثناء البحث إثبات أن الإنسان لا يمكنه أن يدرك تفاصيل علم الله بالكون ولا تفاصيل حكمته وتدبيره له، وأنه يجب عليه في العقل والمنطق أن يخضع لله في كل ما يفعله في الكون(١).

وأما المستوى الثالث: وهو التشريعات والأحكام المتعلقة بالمرأة:

فقد ادَّعى المعارضون بأن تشريعات الإسلام ظلم فيها المرأة، وهضم حقوقها، واحتقر شأنها ومنزلتها، وأبان فيها عن أنها عنصر غير مكتمل وغير مؤهل للحياة المساوية للرجل.

وقاموا برصد أمور كثيرة جاءت في النصوص الشرعية زعموا أنها تدل على نظرتهم، وقد انقسمت الأمور التي رصدوها إلى **صنفين**:

---

(١) انظر: تهميد الفصل الأول من الباب الثالث.

الأول: الأمور المتعلقة بمكانة المرأة الإنسانية، كالحكم على المرأة بالشؤم، ومساواة المرأة بالحيوانات المحتقرة، والحكم عليها بالشيطنة والقدح في كمال خلقتها، ونحو ذلك.

والثاني: الأمور المتعلقة بأعمال المرأة الحياتية وحقوقها وواجباتها، كجعل القوامة والطلاق في يد الرجل، وإباحة تعدد الزوجات، ونصيبها في الميراث، ووجوب الحجاب عليها، وتفضيل الرجل عليها في بعض صور الشهادة، وغيرها من الأحكام والتشريعات[(١)].

ويعد هذا المستوى من أكثر الأمور التي دار حولها الجدل والخصام، وقد اهتم عدد من العلماء والباحثين المعاصرين بدارسة ما أثاره المعارضون للإسلام ضده، وتوسعوا في مناقشتها والرد عليها، والكشف عما في تلك الاعتراضات من خلل وفساد، وإبراز عدالة الإسلام وصحته في بناء أحكامه وتشريعاته المتعلقة بالمرأة.

وتتبع جميع التفاصيل المتعلقة بهذا الشأن يطول جدًّا، وقد أفردت فيه بحوث خاصة، استوعبت الحديث فيه من كل جهاته[(٢)]، ومع ذلك فلن نخلي البحث من التعريج على شيء منها لندلل على خطأ الاعتراض على الإسلام في هذه القضايا، ونكشف عن حجم الخلل التصوري والمنهجي الذي وقع فيه المعترضون، وسيتركز الحديث هنا على الأمثلة والصور المتعلقة بالنوع الأول، وهو الاعتراضات المتعلقة بمكانة المرأة الإنسانية، وأهمها:

١ ـ جعل الشؤم في المرأة:

زعم بعض دعاة محاربة الذكورية أن من صور احتقار الإسلام للمرأة أنه جعلها سببًا للشؤم والضرر للإنسان[(٣)]، كما في قول النبي ﷺ: «**إنما الشؤم في**

---

(١) انظر: تحقير الأنثى في الإسلام، مجلة أنا أفكر (٢/ ٩ ـ ١٣)، وهي ليست عورة بل الثقافة الدونية العنصرية هي العورة، مجلة أنا أفكر (٣/ ٣٣)، وهن أبدا لسن ناقصات عقل، مجلة أنا أفكر (١٣/ ٢٩ ـ ٣١)، وانظر: حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر، مثنى الكردستاني (٢٤١ ـ ٢٤٥).

(٢) انظر: المرأة بين الفقه والقانون، مصطفى السباعي، المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الإسلامي، محمد سعيد البوطي، وتنزيه القرآن عن المطاعن، منقذ السقار (٢٦١ ـ ٢٩٠)، وموسوعة بيان الإسلام، إشراف محمود زقزوق، المجلد الثامن عشر كاملًا.

(٣) انظر: هن أبدا لسن ناقصات عقل، مجلة أنا أفكر (١٣/ ٢٩).

ثلاثة في الفرس والمرأة والدار»[1].

ونحن لا ننكر صحة هذا الحديث، ولكن المشكلة عند المعترضين جاءت من جهة الفهم الخاطئ لمعناه ومدلوله وتحديد المراد منه، وقد بحث علماء الإسلام كثيرًا في دلالة هذا الحديث منذ زمن مبكر جدًّا، واختلفوا في تحديد معناه والمراد منه، وطال الخلاف بينهم فيه جدا[2].

والحقيقة أن الحديث لم يأت لأجل ذم المرأة ولا الفرس ولا البيت، ولا لأجل التحقير من شأنها؛ وذلك أن الصحيح في معناه أنه يراد به أحد **معنيين**:

* **المعنى الأول**: الإخبار عن أن الشؤم يكثر حصوله في حياة الناس مصاحبًا لهذه الأمور الثلاثة، ولكونها من أكثر ما يعاشره الرجال ويخالطونه، فالحديث ليس فيه أن تلك الأمور الثلاثة مشؤومة في نفسها أو أنها مما يوجب الشؤم، وإنما فيه أن الشؤم يحصل مصاحبًا لها كثيرا.

فالبيت قد يسكنه أناس فيهلكون أو يمرضون، ثم يسكنه آخرون فيهلكون أو يمرضون وهكذا، وكذلك الدابة قد يشتريها شخص فيهلك أو يخسر، ثم يشتريها آخر فيقع له مثل ما وقع للذي قبله، وهكذا، وكذلك المرأة قد يتزوجها عدد من الرجال فيموتون تباعا عنها.

فالنبي ﷺ حين أطلق نفي الطيرة والشؤم، نبه على أن الشؤم يقع كثيرًا مع هذه الأمور الثلاثة تحذيرًا وتنبيهًا، وهذا ما يدل عليه بعض روايات الحديث، حيث يقول النبي ﷺ: **«لا عدوى ولا طيرة، والشؤم في ثلاث: في المرأة والدار والدابة»**[3].

وبناء عليه فإن هذا الحديث يكون مشابها لقول النبي ﷺ: **«سعادة ابن آدم في ثلاث، وشقوة ابن آدم في ثلاث، فمن سعادته: المرأة الصالحة والمسكن الواسع والمركب الصالح، ومن شقوته: المرأة السوء والمسكن السوء والمركب السوء»**[4].

---

(١) أخرجه البخاري، رقم (٢٨٥٧)، ومسلم، رقم (٢٢٢٥).

(٢) انظر: فتح الباري، ابن حجر (٦/ ٦٢ ـ ٦٧)، ومفتاح دار السعادة، ابن القيم (٣/ ٣٣٢ ـ ٣٤٢)، وأحاديث العقيدة التي يوهم ظاهرها التعارض، سليمان الدبيخي (١/ ١١١ ـ ١٣٧).

(٣) أخرجه البخاري، رقم (٥٤٢١)، ومسلم، رقم (٢٢٢٥).

(٤) أخرجه أحمد، رقم (١٤٤٥)، والحاكم في المستدرك، رقم (٢٦٨٤)، وحسنه الألباني في السلسلة الصحيحة، رقم (١٠٤٧).

وفهم حديث الشؤم على هذا المعنى هو الذي ذهب إليه الإمام مالك، فقد سئل مالك عن الشؤم في الفرس والدار فقال: «كم من دار سكنها قوم فهلكوا، ثم سكنها آخرون فهلكوا، فهذا تفسيره فيما أرى»[(١)].

وبناء على هذا المعنى فالشؤم ليس ملازمًا في كل الأحوال لهذه الأمور وليس خاصًّا بها أيضًا، فقد يكون في أمور أخرى يقع معها مثل ما يقع مع تلك الأمور فالرجل مثلًا قد يكون مشؤومًا، فإنه قد يتزوج امرأة فتموت معه، ثم يتزوج أخرى فتموت معه، وهكذا، فهذا الرجل مشؤوم بالنسبة للمرأة.

* **المعنى الثاني**: أن معنى الحديث إخبار النبي ﷺ عن الأسباب المثيرة للطيرة والتشاؤم، الكامنة في النفوس، وإخباره بذلك من باب التحذير والتنفير، وليس من باب إقراره الأمر وتأكيده[(٢)].

ومن خلال هذين المعنيين يتضح أن الحديث لم يأت في سياق ذم المرأة والدابة والبيت، ولا في سياق الاحتقار لها، وإنما جاء في سياق التحذير والإرشاد، وسد باب الوقوع في التشاؤم.

ومما يزيد من وضوح هذا المعنى ويكشف عن خطأ ذلك الاعتراض ووقوعه في الاختزال وسوء الفهم: أن هناك أحاديث أخرى عديدة جاء فيها الثناء على المرأة والإعلاء من شأنها، ومن أشهر تلك الأحاديث قول النبي ﷺ: «**حبب إلى من الدنيا النساء والطيب، وجعلت قرة عيني في الصلاة**»[(٣)]، ومن ذلك قول النبي ﷺ: «**إنما النساء شقائق الرجال**»[(٤)].

٢ ـ مساواة المرأة بالحيوانات المحتقرة:

من الأمثلة التي اعترض بها دعاة محاربة الذكورية على الإسلام: أنه ساوى بين المرأة والحمار والكلب الأسود في الحكم بقطع الصلاة[(٥)]، حيث يقول النبي ﷺ: «**يقطع صلاة الرجل إذا لم يكن بين يديه كآخرة الرحل المرأة والحمار**

(١) البيان والتحصيل، ابن رشد (١٧/ ٢٧٥).

(٢) انظر: مفتاح دار السعادة، ابن القيم (٣/ ٣٤١).

(٣) أخرجه أحمد، رقم (١١٨٤٥)، والنسائي، رقم (٣٧٨٧)، وصححه الألباني.

(٤) أخرجه أحمد، رقم (٢٤٩٩٩)، والترمذي، رقم (١٠٥)، وأبو داود، رقم (٢٠٤)، وهو حديث صحيح.

(٥) انظر: هن أبدا لسن ناقصات عقل، مجلة أنا أفكر (١٣/ ٢٩).

والكلب الأسود»[1].

ولكن هذا الاعتراض غير صحيح؛ لكونه مبنيًا على مقدمة خاطئة، وهي أن الجمع بين الأمور الثلاثة في سياق واحد يستلزم الحكم بالمساواة بينها من كل الجهات، وهذا تصور عار عن الصحة، فإن الجمع بين تلك الأمور إنما كان لأجل اشتراكها في شيء واحد فقط، وهو قطع الصلاة.

ومثل هذا الأسلوب لا يستلزم في العقل ولا في الشرع الحكم بالمساواة بينها فيما عدا ذلك الأمر، فإنك تقول: الذهب والحديد يتمددان بالحرارة، ولا يعني هذا أنك تساوي بينهما في القيمة والمكانة، وتقول: الإنسان والدجاج كلاهما يمشي على قدمين، ولا يعني ذلك أنك تساوي بينهما في المكانة والمنزلة.

فالحديث إذن لا يستلزم ألبتة التسوية بين المرأة والحمار والكلب في المنزلة والمكانة، ولا المشابهة بينها في القدر والاحترام، وإنما غاية ما يدل عليه أنها مشتركة معهما في حكم واحد، وهو قطع الصلاة.

وقد اختلف العلماء في تحديد العلة التي من أجلها حكم على المرأة بأنها تقطع الصلاة ـ سواء كان معنى الحديث الإبطال أو إنقاص الأجر ـ، وذكروا في ذلك عللًا اجتهادية ظنية، فمنهم من ذكر أن العلة راجعة إلى التشويش والانشغال بالمرأة عن الصلاة، ومنهم من ذكر أن العلة خوف النجاسة، ولهذا جعل الحكم بالقطع خاصا بالمرأة الحائض فقط، ومنهم من ذكر أن الشيطان يتصور بصورة المرأة ويسعى إلى قطع الصلاة[2].

وهذه التعليلات الظنية تدل على أن العلماء المسلمين لم يفهموا من هذا الحديث تحقير المرأة أو التقليل من شأنها، أو جعلها مساوية لمرتبة الحمار أو الكلب ـ كما يدعي المعترضون ـ وإنما أرجعوا العلة إلى أمور خارجة راجعة إلى المصلي وشأن الصلاة، لا إلى ذات المرأة ومكانتها.

وهذا ما يدل عليه اعتراض عائشة رضي الله عنها، فإنها قالت حين سمعت ذلك

---

(١) أخرجه أحمد، رقم (٢٠٣٦٠)، وأبو داود، رقم (٦٠٢).

(٢) انظر: شرح صحيح مسلم، النووي (٤/٢٢٧)، وفتح الباري، ابن حجر (١/٥٨٨)، وفتح الباري، ابن رجب (٢/٦٩٦ ـ ٧٠٠).

الحديث: «شبهتمونا بالحمير والكلاب، والله لقد رأيت رسول الله ﷺ يصلي وأنا على السرير بينه وبين القبلة، مضطجعة، فيبدو لي الحاجة، فأكره أن أجلس فأوذي رسول الله ﷺ، فأنسل من عند رجليه»[1].

فقد اعترضت على الحديث على أن فيه مشابهة بين المرأة وبين الحمار والكلب في قطع الصلاة وليس في المكانة والمنزلة، ولهذا ذكرت من الأدلة ما ترى فيه أن المرأة لا تقطع الصلاة، ولو فهمت أن الحديث فيه مساواة بين تلك الأمور الثلاثة لذكرت من الأدلة ما يفيد أن المرأة لا تساوي الحمار والكلب.

٣ ـ القدح في كمال خلقة المرأة:

من الأمثلة التي يدعي فيها المعترضون أن الإسلام احتقر المرأة وقلل من مكانتها: ما جاء من وصفها بأنها خلقت من ضلع أعوج، فعن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «**المرأة خُلِقت من ضلع أعوج، وإن أعوج شيء في الضلع أعلاه فإن ذهبتَ تقيمه كسرته وإن تركته لم يزل أعوج**»[2].

ولكن هذا الاعتراض مبني على سوء فهم للحديث، وعلى تحريف لمقصوده وغرضه وعلى قطع له من سياقه وسباقه ولحاقه، فإن الحديث جاء في سياق الوصاية بالمرأة والاهتمام بها والدعوة إلى الحفاظ على حقوقها وطلب الرحمة بها فإن النبي ﷺ ابتدأ الحديث وأنهاه بالوصاية بالنساء، حيث يقول: «**استوصوا بالنساء خيرًا، فإن المرأة خُلِقت من ضلع، وإن أعوج شيء في الضلع أعلاه، فإن ذهبتَ تقيمه كسرته، وإن تركته لم يزل أعوج، فاستوصوا بالنساء خيرًا**»، وهذا حث للرجال على التغاضي عما يرونه منها من غلبة العاطفة، ودعوة لهم إلى التسامح والصفح والصبر على ما يصدر من النساء من انفعالات عاطفية.

وأما الإشارة إلى أن المرأة خُلقت من ضلع أعوج فإن الصحيح أن هذا مثل ضربه النبي ﷺ لإيصال المعنى وتوضيحه، ويدل على ذلك الراوية الأخرى للحديث، وفيها: «**المرأة كالضلع، إن أقمتها كسرتها، وإن استمتعت بها استمتعت**

---

(١) أخرجه البخاري، رقم (٥١١)، وغيره.
(٢) أخرجه البخاري، رقم (٣٣٣١)، ومسلم، رقم (١٤٦٨).

بها وفيها عوج»[1]، ووجه التمثيل: أن الضلع عادة ما يكون الاعوجاج في أعلاه، وأعلى ما في المرأة رأسها، وفيه لسانها، الذي تعبر به عن عواطفها وانفعالاتها، فشبه النبي ﷺ عن ذلك باعوجاج أعلى الضلع، ونبه بهذا المثل على أن المرأة جبلت على الانفعال، وأنها ممن يغلب عليه العواطف، فربما تطلق ألفاظًا تغلب الرجل، وتخرجه عن اعتداله، فأمر النبي ﷺ بتفهم هذا الأمر، وأرشد إلى حسن التعامل معه.

فالمراد بذلك التمثيل إذن إيصال المعنى في أوضح صورة، وليس المراد منه التقليل من شأنها أو الاحتقار لها، أو إنزال مكانتها الإنسانية عن مكانة الرجل.

فلو أن هناك قبيلة مشهورة بسرعة الغضب والانفعال، ثم قال الأمير لواليه أوصيك بقبيلة بني فلان خيرًا، فإنهم مشهورون بالغضب وسرعة الانفعال فتعامل معهم بلطف، فإن أحدًا لا يفهم من وصية الأمير هذه أنه يقلل من شأن هذه القبيلة أو يحقر أمرها، وإنما المفهوم من كلامه أنه يسعى إلى تفهم حالهم ويدعو إلى حسن التعامل معهم.

وقد توارد كثير من علماء الإسلام على فهم ذلك الحديث بأن المقصود منه تقدير المرأة والحفاظ على حقوقها وقدرها، فقد بوب البخاري في صحيحه على هذا الحديث **بابين**:

الأول: «باب المداراة مع النساء وقول النبي ﷺ: «**إنما المرأة كالضلع**»».

والثاني: «باب الوصاية بالنساء»[2].

وبوَّب عليه الدارمي فقال: «باب مداراة الرجل أهله»[3]، وبوب عليه النسائي فقال: «باب مداراة الرجل زوجته»[4]، وبوب عليه البيهقي فقال: «باب حق المرأة على الرجل»[5]، وبوب عليه ابن الأثير فقال: «الفرع الثاني: في حق المرأة على الزوج»[6].

---

(١) أخرجه البخاري، رقم (٥١٨٤).

(٢) انظر: الجامع الصحيح، البخاري (٦/ ٤٢٢).

(٣) سنن الدارمي (٢/ ١٩٨).

(٤) سنن النسائي (٥/ ٣٦٤).

(٥) سنن البيهقي (٧/ ٢٩٥).

(٦) جامع الأصول (٦/ ٥٠٣).

فهذه التبويبات تدل على أن كثيرًا من علماء الإسلام لم يفهموا من الحديث التقليل من شأن المرأة، أو الدعوة إلى احتقارها وإنقاص منزلتها عن الرجل، وإنما فهموا منه الدعوة إلى احترامها وتقدير ما جبلت عليه، والحث على إعطائها حقها الذي يتناسب مع طبيعتها.

٤ ـ الحكم على المرأة بالشيطنة:

ومن الاعتراضات التي يعترض بها دعاة محاربة الذكورية على الإسلام: أنه حكم على المرأة بالشيطنة[١]؛ فقد قال النبي ﷺ: «**إن المرأة تقبل في صورة شيطان وتدبر في صورة شيطان، فإذا رأى أحدكم امرأة فأعجبته، فليأت أهله؛ فإن ذاك يرد مما في نفسه**»[٢].

ولكن هذا الاعتراض خطأ ظاهر؛ لكونه مبنيًّا على فهم خاطئ للحديث، فالنبي ﷺ لم يقل إن المرأة شيطان، وإنما غاية ما فيه الإخبار عن أن الشيطان يستغل صورة المرأة ومشيتها، ويثير الفتنة بها في نفوس الرجال؛ ليوقعهم في الزنى والخيانة الزوجية، وهذا ما يدل عليه الحديث الآخر، الذي يقول فيه النبي ﷺ: «**المرأة عورة، فإذا خرجت استشرفها الشيطان**»[٣]؛ أي: رفع بصره إليها ليستغلها ويزينها للرجال الأجانب ويغويها أو يغوي بها[٤].

وهذا المعنى هو المراد الذي فهمه منه علماء الإسلام من الحديث، يقول القرطبي: «وقوله: إن المرأة تقبل في صورة شيطان؛ أي: في صفته من الوسوسة، والتحريك للشهوة؛ بما يبدو منها من المحاسن المثيرة للشهوة النفسية، والميل الطبيعي، وبذلك تدعو إلى الفتنة التي هي أعظم من فتنة الشيطان، ولذلك قال ﷺ: «**ما تركت في أمتي فتنة أضر على الرجال من النساء**». فلمّا خاف ﷺ هذه المفسدة على أمته، أرشدهم إلى طريق بها تزول وتنحسم، فقال: «**إذا أبصر أحدكم المرأة فأعجبته فليأت أهله**»، ثم أخبر بفائدة

(١) انظر: تحقير المرأة في الإسلام، مجلة أنا أفكر (٢/ ٩ ـ ١٠).
(٢) أخرجه مسلم، رقم (٢٤٩١).
(٣) أخرجه الترمذي، رقم (١١٧٣)، وهو حديث صحيح.
(٤) انظر: تحفة الأحوذي، المباركفوري (٤/ ٢٨٢)، وفيض القدير في شرح الجامع الصغير، المناوي (٦/ ٣٤٦).

ذلك، وهو قوله: «**فإن ذلك يردّ ما في نفسه**»»[1].

ويقول ابن الجوزي: «وقوله: في صورة شيطان أي: إن الشيطان يزين أمرها، ويحث عليها، وإنما يقوى ميل الناظر إليها على قدر قوة شبقه، فإذا جامع أهله قل المحرك وحصل البدل»[2].

وسياق الحديث وتركيبه يدل على أنه جاء لقطع سبل الوقوع في جريمة الزنى والوقوع في الخيانة الزوجية، والغريب حقا أن المعترضين على الإسلام لم يعتبروا التوجيه النبوي في الدعوة إلى الترابط بين الزوج وزوجته وحثه للرجل الذي وجد فتنة بامرأة أجنبية عنه على المبادرة إلى زوجته وقضاء وطره منها حتى لا يتعلق قلبه بغيرها، وإنما نظروا إلى بيانه لاستغلال الشيطان لها فقط.

فالحديث إذن لم يأت فيه وصف المرأة بالشيطان، وإنما الذي جاء فيه أن الشيطان من حرصه على إغواء الناس وإيقاعهم في الحرام، وتخريب بيوتهم وعلاقاتهم الزوجية، يستغل المرأة ويزيّنها في أعين الرجال الأجانب، فالقول بأنها تقبل في صورة شيطان، أسلوب من أساليب اللغة العربية في التحذير من فتنة النساء الأجنبيات.

ثم على التسليم بأن المرأة وُصفت بالشيطنة في الحديث، فهذا الأمر ليس خاصا بالمرأة، فقد وصف الرجل أيضًا بذلك، فقد قال النبي ﷺ: «**إذا صلى أحدكم إلى شيء يستره من الناس، فأراد أحد أن يجتاز بين يديه فليدفعه، فإن أبى فليقاتله؛ فإنما هو شيطان**»[3].

أما المستوى الرابع: فهو نعيم الجنة وطيباتها:

فقد ادعى متهمو الإسلام بالذكورية أن القرآن إذا تطرق لنعيم الجنة يوجّه الخطاب في أكثر الأحوال وأغلبها إلى الرجال، ويعد الرجال بالنساء الجميلات والجواري والخدم، والعدد من الزوجات، بينما لا يعد المرأة بشيء من ذلك، فإذا كان تعدد الأزواج للمرأة في الدنيا محرمًا وممنوعًا لما يترتب عليه من

---

(١) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (٤/ ٩٠).

(٢) كشف المشكل من حديث الصحيحين (١/ ٧٤٦)، وانظر: شرح صحيح مسلم، النووي (٩/ ١٧٨).

(٣) أخرجه البخاري، رقم (٥٠٩)، ومسلم، رقم (٥٠٥).

المفاسد في الأنساب وغيرها، فإن هذه المفاسد منتفية في الجنة، فلماذا لا تعدد المرأة الأزواج أيضًا؟!

وكذلك فإن الإسلام يعد الرجال برؤية الله في الجنة كل يوم جمعة، ولكن النساء لا يرون الله في هذا اليوم، وإنما يُبقين في البيوت لاستقبال أزواجهن.

وهذا الاعتراض غير صحيح، وهو مبني على تصورات خاطئة، وتوهمات وظنون لا دليل عليها ولا أثارة من علم، وكشف ما فيه هذا الاعتراض من خلل يتبين **بالأمور التالية**:

• **الأمر الأول**: أن النصوص الشرعية في الإسلام لا تفرق بين الرجل والمرأة في الوعد بالجنة، والأصل فيها التساوي بين الرجل والمرأة في كل ما جاء من النعيم في الجنة، كالمآكل والمشارب والملابس والفرش وغيرها من أنواع النعيم، يقول الله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَىٰٓ إِلَّا مِثْلَهَا ۖ وَمَنْ عَمِلَ صَـٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَـٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ ۝٤٠﴾ [غافر: ٤٠]، ويقول تعالى: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَـٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا ۝١٢٤﴾ [النساء: ١٢٤]، ويقول تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَـٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً ۖ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ۝٩٧﴾ [النحل: ٩٧].

ومع ذلك فنحن لا ننكر أن بعض العلماء ذهب إلى أن النساء لا يرين الله في الجنة، وبعضهم ذهب إلى أنهن لا يرينه إلا في الأعياد فقط، ولكن الصحيح أنهن مثل الرجال، لا فرق بينهم في هذا النعيم الذي هو أعظم نعيم أهل الجنة[1].

• **الأمر الثاني**: نحن نقر أن النصوص الشرعية استعملت الأسلوب المذكر كثيرًا في الوعد بنعيم الجنة، ولكن ذلك لا يعني أن الإسلام يحتقر المرأة ويقلل من منزلتها، وإنما هو داخل ضمن ظاهرة التغليب في اللغة العربية التي سبق بيان حقيقتها، وإثبات أنها راجعة إلى معانٍ بلاغية وأسلوبية، وليس لها علاقة ضرورية بالتفاضل.

وفضلًا عن ذلك، فإن النصوص الشرعية لم تقتصر في وعودها بنعيم الجنة

---

(١) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (٦/ ٤٢٠ ـ ٤٣٠)، ولوامع الأنوار البهية، السفاريني (٢/ ٢٤٧).

على الأسلوب المذكر فقط، بل جاءت نصوص كثيرة جدًّا معتمدة في التعبير على الأسلوب المؤنث أيضًا، كما في النصوص القرآنية السابقة وغيرها.

بل إن النصوص تحدثت عن نعيم المرأة المسلمة في الجنة، وأخبرت عن عدد من التفاصيل المتعلقة بها، فأخبرت بأنها في الجنة تكون في غاية الجمال، يقول الله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنشَأْنَٰهُنَّ إِنشَآءً ۝٣٥ فَجَعَلْنَٰهُنَّ أَبْكَارًا ۝٣٦ عُرُبًا أَتْرَابًا ۝٣٧﴾ [الواقعة: ٣٥ ـ ٣٧]، وقد ذهب عدد من المفسرين إلى أن المراد بهذه الآيات النساء المؤمنات في الدنيا، وأن الله وعدهن بأنه يجعلهن في غاية الجمال والحسن، وأنهن لا يفقدن بكارتهن أبدًا، ولا يفقدن جمالهن أبدا[١].

وأخبر النبي ﷺ عن الصفة الجمالية للمرأة المسلمة في الجنة فقال: «**لو اطلعت امرأة من نساء أهل الجنة على أهل الأرض؛ لأضاءت ما بينهما، وملأت ما بينهما بريحها، ولنصيفها ـ يعني: الخمار ـ خير من الدنيا وما فيها**»[٢].

● **الأمر الثالث**: أننا لا نعرف كل ما في الجنة من نعيم، وإنما أُخبِرنا عن شيء يسير منه فقط، وقد أخبرنا الله بأن كل صالح سواء كان ذكرًا أو أنثى يعطى في الجنة من النعيم بغير حساب، وبما لا يخطر على بال أحد، يقول الله تعالى في الحديث القدسي: «**أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر**»[٣]، وأخبر الله أن الملائكة تبشر المؤمنين فتقول لهم: ﴿نَحْنُ أَوْلِيَآؤُكُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ ۖ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهِىٓ أَنفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدَّعُونَ ۝٣١﴾ [فُصِّلَت: ٣١].

فإذا كان الأمر كذلك، فقد يكون للنساء في الجنة من النعيم ما يكون مناسبًا لطبيعتهن مما لا نعلمه ويكون خاصًّا بهن دون الرجال، فإذا سلمنا بأنه جاء في النصوص اختصاص الرجال ببعض النعيم في الجنة، فإن هذا لا يعني أن النساء ليس لهن نعيم آخر يختصصن به دون الرجال، فما في الجنة لا يمكن الإحاطة به.

---

(١) انظر: تفسير الطبري (١١/ ٦٤٠)، والمحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ابن عطية (١٤/ ٢٤٨)، وتفسير القرآن، السمعاني (٣/ ٣٥٠).

(٢) أخرجه البخاري، رقم (٦٥٦٨).

(٣) أخرجه البخاري، رقم (٣٢٤٤).

• **الأمر الثالث**: أن ذلك الاعتراض مبني على أن البنية الإنسانية في الجنة تبقى كما كانت عليه في الدنيا، ولأجل هذا حكموا على أن التعدد للرجل فيه ظلم للمرأة وقهر لها وأنها تتألم بتعدد زوجات زوجها، ولكن هذا تصور خاطئ، فالبنية الإنسانية في الجنة تتغير كثيرًا، فكما أنه ليس في الجنة غائط ولا بول ولا مخاط ولا روائح كريهة ولا نوم ولا حيض في النساء، فكذلك ليس في الجنة تكدر ولا حقد ولا قهر ولا تضجر ولا حسد ولا تضرر ولا منافسة، فالمرأة تتنعم مع زوجها حتى ولو كان معه أزواج أخرى، ولا تشعر بأي ضرر كما يحصل في الدنيا، فالكل في نعيم دائم ورضوان من الله أكبر.

• **الأمر الرابع**: أن المنع من تعدد الأزواج بالنسبة للمرأة في الدنيا ليس راجعًا إلى ما يترتب عليه من الأضرار في الأنساب وفي الصحة فقط، وإنما هو راجع إلى كونه منافيًا لطبيعة المرأة ذاتها، وكونها مطلوبة لا طالبة، ومحلًّا للحرث وليست فاعلة، ولهذا فإنه لا يجوز للمرأة العقيم أن تعدد الأزواج في الدنيا.

فالمنع من تعدد الأزواج للمرأة في الدنيا إذن راجع إلى أنه مناف للفطرة وللطبيعة الإنسانية، والجنة ليس فيها شيء يخالف الفطرة والطبيعة الإنسانية، فلا يكون فيها شيء من الأمور التي تحكم الفطرة ببطلانه أو استقباحه في الدنيا، كما أنه لا يصح فيها التعدد في الأزواج للمرأة، فإنه لا يصح فيها المثلية: المرأة مع المرأة أو الرجل مع الرجل، لكون كل هذه الأمور منافية للفطرة ومخالفة للطبيعة الإنسانية ذاتها.

• **الأمر الخامس**: وهو يقال من باب الجدل وإفحام المعترض فقط: أن ذلك الاعتراض مبني على أن التفاضل في النعيم إنما يكون بالكثرة، ولأجل هذا حكموا على أن نعيم المرأة أقل من نعيم الرجل لكونها لم تعدد في الأزواج، وهذا تصور خاطئ، فالنعيم في الجنة لا يكون بمجرد الكثرة، وإنما يكون بنوعه وكيفيته، فإذا كانت البنية الإنسانية تتغير في كثير من خصائصها في الجنة، فما الذي يمنع أن المرأة لا يكون نعيمها في الجنة إلا بزوج واحد فقط؟ وأن تعدد الأزواج لها يكون عذابًا وجحيمًا؟.

الاعتراض الخامس

اتهام الأديان بإفساد الحياة الإنسانية وانتهاك كرامتها

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على الادعاء بأن الأديان تتضمن تشريعات وأحكامًا وأفكارًا مضرة بالحياة الإنسانية، وتتسبب في إفساد الطبيعة البشرية، وتؤدي إلى إحداث الإضرار بها وإعطابها وتكديرها وانتهاك كرامتها، وأن الإنسانية لم تستفد من الأديان إلا مزيدا من الشقاء والضرر، وأنه كلما تخلصت من الأديان وتخلت عنها؛ ازدادت تحسُّنًا ورشادًا، ووصولًا إلى الاستقرار.

وفي صياغة هذه الدعوى يقول ديفيد هيوم على لسان فيلون: «وإذا ذُكرت الروح الدينية في أية رواية تاريخية أيقنا أننا سنلقى فيما بعد تفاصيل عن الشقاء الذي يصحبها، وليس ثمة حقبة في الزمان يمكن أن تكون أسعد أو أكثر رفاهية من تلك الحقبة التي لم يكن فيها اعتبار ما لهذه الروح الدينية، أو لم يسمع عنها فيها»[(١)].

ولا يملّ المعترضون على الأديان من تكرار هذه الدعوى، وتراهم يتغنون بها في كل محفل ونادٍ، وتتفرع أصول هذه الدعوى إلى **ستة فروع أساسية**:

الفرع الأول: دعوى إفساد الطاقة الإنسانية، وتعطيل الحركة العملية.

الفرع الثاني: دعوى إفساد عقل الإنسان وتفكيره.

الفرع الثالث: دعوى إفساد العلاقات الإنسانية.

الفرع الرابع: دعوى انتهاك الحرية الإنسانية.

الفرع الخامس: دعوى إفساد الطبيعة الإنسانية.

---

(١) محاورات في الدين الطبيعي، ديفيد هيوم (١٤٩)، وفيلون هو الشخصية التي تمثل آراء هيوم في تلك المحاورات كما سبق بيانه.

الفرع السادس: دعوى إفساد نظرة الإنسان إلى الحياة.

أما الفرع الأول: وهو دعوى إفساد الطاقة الإنسانية، وتعطيل الحركة العملية:

فقد ادعى المعترضون على الأديان بأنها تدعو إلى الإيمان بالقدر، وتجعل كل شيء خاضعًا لقدرة الله ومشيئته، وهذا الاعتقاد يؤدي إلى أن الإنسان يبقى مستسلمًا للقدر المجهول الذي لا يعلم عنه شيئًا.

فدين الإسلام مثلًا يؤكد في كثير من نصوصه على أن كل شيء خاضع لمشيئة الله وقدرته وإرادته، ولا يمكن للإنسان أن يخرج عن هذا التقدير المجهول أبدا، فالمسلمون «تجعلهم ديانتهم كمن يهوي في الفضاء بحسب ناموس لا يتحول ولا يتبدل، ولا حيلة فيه سوى متابعة الصلوات والدعوات والاستغاثة بالله الأحد، الذي هو مستودع الآمال، ولفظة الإسلام معناها: الاستسلام المطلق لإرادة الله»[1].

وحكم ماركس على الدين بأنه يعطل القدرة الإنسانية على العمل فقال في مقالته الشهيرة إن الدين: «زفرة المخلوق المضطهد، روح عالم لا قلب له، كما أنه روح الظروف الاجتماعية التي طرد منها الروح، إنه أفيون الشعوب»[2]، وأكد على أن «الدين شمس وهمية تدور حول الإنسان»[3]؛ وذلك أنه يخدر الكادحين والمظلومين عن المطالبة بالحقوق والثورة ضد الطبقات الاقطاعية الظالمة.

والتسوية بين جميع الأديان في هذا الاعتراض غير صحيح، بل هو مجرد وهم لا حقيقة له، ولا يعدو أن يكون كلامًا فارغًا من المضمون الصحيح، وبيان ما في هذه الدعوى من اضطراب وخطأ يتحصل في **الأمور التالية**:

• **الأمر الأول**: أن هذه الدعوى مبنية على خلط فظيع بين أشكال الأديان المختلفة، وجعلها في حكم واحد، فحين رأى بعض المعترضين أن بعض صور

---

(١) انظر في هذا الاعتراض: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، محمد البهي (٤٥، ١١٨، ١٢٣)، ومن افتراءات المستشرقين على الأصول العقدية في الإسلام، عبد المنعم فؤاد (٢٥٢).

(٢) المرجع السابق (٣٤).

(٣) المرجع السابق (٣٤).

الأديان في بعض المراحل التاريخية تؤدي إلى إفساد الطاقات الإنسانية وتدعو إلى الخضوع والخنوع للإقطاعيين، بادروا إلى إطلاق تهمتهم، وحكموا على كل أشكال الدين بحكم واحد.

وهذا تجاوز في الحكم، واعتداء في الكلام، وتعسف في التعميم لا يقوم على برهان، ولا يستند إلى دليل، وقد انتقد الفيلسوف المعاصر روجيه جارودي ماركس بشدة في حكمه على كل الأديان بأنها أفيون للشعوب، وذكر أن «القول بأن الدين في كل زمن ومكان يصرف الإنسان عن العمل والكفاح، يتناقض تناقضًا صارخا مع الواقع التاريخي»، وذكر أن الدين أدى في بعض الحالات «دورًا إيجابيًّا وتقدميًّا كبيرًا»[(١)].

وكشف روجيه جارودي عن تناقضات دعاة الماركسية، ورصد اعترافاتهم التي أعلنوا فيها أن الدين كان محركًا أساسيًّا فعالًا في عدد من الحركات الثورية في الفكر الغربي[(٢)].

وإذا انتقلنا إلى الإسلام، فإنا نجد أحكامه وتوجيهاته تسير على نقيض هذه الدعوى، وتؤسس لروح إنسانية فاعلة في الوجود والحياة، فالإسلام يوقظ الضمير الإنساني ويشعل الوعي لديه، فالإنسان مسؤول عن أفعاله كلها، ومحاسب عليها، وعلى كل ما يصدر منه، وعليه مراقبون يقيدون كل ما يفعله أو يتحدث به، كما قال تعالى: ﴿مَّا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ ﴿١٨﴾﴾ [ق: ١٨]، وكما قال تعالى: ﴿وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ ﴿١٠﴾ كِرَامًا كَاتِبِينَ ﴿١١﴾ يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ ﴿١٢﴾﴾ [الانفطار: ١٠ ـ ١٢]، فهذه المعاني توجب على الإنسان أن يكون متيقظًا دائمًا، وفي مراقبة دائمة ووعي مشتعل.

والإسلام في الوقت نفسه يدعو إلى التأمل في الكون ويحث على البحث والتنقيب في أسراره وإعمال العقل والتفكير في مشاهده ومظاهره، ويذم كثيرًا الذين لا يعملون عقولهم.

وفوق ذلك فإن دين الإسلام يهدد الراضين بالظلم ويتوعد القاعدين عن

---

(١) روجيه جارودي والمشكلة الدينية، محسن الميلي (١٤٣)، وانظر: شبهات حول الإسلام، محمد قطب (١٨٤)، والإسلام في مواجهة الإيديولوجيا المعاصرة، عبد العظيم المطعني (٣٩٧).

(٢) روجيه جارودي والمشكلة الدينية، محسن الميلي (١٤٣ ـ ١٤٤).

مكافحة الظالمين بسوء المصير في الدنيا والآخرة، مع قدرتهم على إزالته، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ قَالُواْ فِيمَ كُنتُمْ قَالُواْ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِى ٱلْأَرْضِ قَالُوٓاْ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً فَتُهَاجِرُواْ فِيهَا فَأُوْلَٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴿٩٧﴾ إِلَّا ٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا ﴿٩٨﴾﴾ [النساء: ٩٨]، ويقول النبي ﷺ: **«إن الناس إذا رأوْا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمّهم الله بعقابه»**[1]، ويقول ﷺ: **«إذا رأيتم أُمتي تَهَابُ الظالم أن تقول له: إنك أنت ظالم، فقد تُوُدِّعَ منهم»**[2]، وجعل النبي ﷺ قول الحق أمام السلطان الجائر من أفضل الجهاد، فقال حين سأله رجل عن أفضل الجهاد: **«كلمة حق عند سلطان جائر»**[3].

وإذا اقتصر نظرنا على شريعة الجهاد فقط، فإنها كافية في نسف ذلك الاعتراض من أساسه، فالجهاد دعوة إلى التحرك وبذل النفس والمال، وتربية على الفداء والشجاعة والكرم، وتنفير من السكون والركون إلى الظلمة، ومع دعوة الإسلام إلى ذلك، فإنه يحذر من الفرار من القتال، ويعده ذنبا عظيما، كما قال تعالى: ﴿قُل لَّن يَنفَعَكُمُ ٱلْفِرَارُ إِن فَرَرْتُم مِّنَ ٱلْمَوْتِ أَوِ ٱلْقَتْلِ وَإِذًا لَّا تُمَتَّعُونَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿١٦﴾﴾ [الأحزاب: ١٦].

فهذه التشريعات والأحكام تدل على أن وصف الإسلام بأنه مخدر للشعوب ومعطل لطاقاتها، مجرد وهم وخيال لا حقيقة له[4].

• **الأمر الثاني**: فضلًا عن أن طبيعة الدين الإسلامي وتشريعاته مناقضة للادعاء بأنه معطل للطاقة الإنسانية، فإن تاريخ الحضارة الإسلامية مناقض له أيضًا، فليس يشك أحد في أن المسلمين أقاموا حضارة عظيمة واسعة الأرجاء، ومتعددة الجوانب والاتجاهات، تفوقت على كل الحضارات الموجودة في ذلك الزمن، وقد توسع عدد من الدارسين من المسلمين وغيرهم في شرح عظمة تلك الحضارة، والكشف عن معالمها ومجالاتها المختلفة[5].

---

(١) أخرجه أحمد، رقم (٣٠).

(٢) أخرجه أحمد، رقم (٦٥٢١)، والبراز في المسند، رقم (٣٢٧٤).

(٣) أخرجه أحمد، رقم (١٨٨٣٠)، وابن ماجه، رقم (٤٠١٢)، وصححه الألباني.

(٤) انظر: الدين في عصر العلم، يوسف القرضاوي (٩٨ ـ ١٠٨).

(٥) انظر: فضل الإسلام على الحضارة الغربية، مونتجومري، وغيره من البحوث..

ومناقضة ذلك الاعتراض ليست مقتصرة على التاريخ الماضي فقط، بل تشمل العصر الحديث، فإن جميع الحركات التي ظهرت في العالم الإسلام ضد الاستعمار كانت ذات طابع ديني ظاهر؛ «فجميع الحركات التحريرية في الشرق الإسلامي كانت من وحي الدين، حركة الشعب المصري ضد الاحتلال الفرنسي كانت حركة علماء الدين، والثورة على ظلم محمد علي كان رائدها السيد عمر مكرم الزعيم الديني، والثورة على الإنجليز في السودان كان زعيمها المهدي الكبير، وهو زعيم ديني، والثورة على الطليان في ليبيا، وعلى الفرنسيين في المغرب،كلها حركات دينية، وثورة الإندونيسيين على هولندا كانت ثورة باسم الدين وعلى أساس الدين، في كل مكان ثورة تشهد بأن هذا الدين قوة تحررية»[١].

ويؤكد المؤرخ برنارد لويس الحقيقة السابقة فيقول: «ومنذ التغلغل الغربي في العالم الإسلامي حتى يومنا هذا كانت أهم الحركات الفكرية المتميزة المهمة الأصيلة التي قامت في وجهه: حركات إسلامية... وأقوى الحركات التي قامت، والتي كسبت أقوى التأييد، وأثارت حماس أغلب الجماهير كانت دينية شعبية في أصولها، وفي شعارها، وفي الأسلوب التي عبرت به عن غايتها وسبيلها»[٢].

• **الأمر الثالث**: أن هذه الدعوى في الحقيقة مقلوبة على أتباع التيار الإلحادي، فإن ما يدعون إليه من الإلحاد والمذاهب الفلسفية المادية هي التي تؤدي إلى إفساد الكيان الإنساني وتعطيل طاقاته، وتتسبب في تخدير الشعوب وتضليلها، فإن النظريات المادية جعلت حركات الإنسان ومشاعره ما هي إلا عبارة عن نتيجة لتحركات الذات المادية الجامدة، فجميع تحركات الإنسان ما هي إلا استجابة قسرية جبرية لتلك التحركات، لا يملك معها صرفًا ولا عدلًا.

وهذه التصورات تؤسس في الإنسان الأنانية، والانقطاع الشعوري عن بني جنسه، وتغرس فيه الشعور بالسلبية والانطواء والبعد عن العمل؛ لأن كل أفعاله هو مجبور عليها، ولا يملك أن يخرج عنها بأي وسيلة كانت.

---

(١) شبهات حول الإسلام، محمد قطب (١٨٦).

(٢) الغرب والشرق الأوسط (١٤٨)، وانظر: الدين في عصر العلم، يوسف القرضاوي (١٠٩ ـ ١١٦).

وأما المذاهب الماركسية الاشتراكية فقد أحسن الأستاذ عباس محمود العقاد في وصفها حين قال: «إن المسكر حقًّا هو مذهب ماركس من جميع نواحيه؛ لأنه يرفع عن الضمير شعوره بالمسؤولية، ويغريه بالتطاول والبذاء على ذوي الأقدار العظماء، إنه يرفع من الضمير شعوره بالمسؤولية؛ لأنه يلقي بالمسؤوليات كلها على المجتمع»[1].

• **الأمر الرابع**: أما الاعتراض الإسلام بعقيدة الإيمان بالقضاء والقدر، فهو مشهد آخر من مشاهد الجهل وسوء الفهم، والتهور والطيش في إصدار الأحكام، فإن النصوص الشرعية التي أخبرت بالقدر السابق هي نفسها التي أخبرت بأن كل إنسان مسؤول عن أفعاله، وهي التي عززت المسؤولية الفردية في نفوس الناس، وهي التي دعت إلى وجوب الأخذ بالأسباب، والاستعداد للأمور، وبذل الجهد في التطور والارتقاء، وهي التي حكمت على من يترك الأسباب ويركن إلى الكسل بالذم والتقبيح.

ويكفي في الجواب على هذه الدعوى كشف الأحوال العملية التي كان يعيشها النبي ﷺ وأصحابه في حياتهم اليومية، فإن من المعروف من سيرته ﷺ أنه كان يبذل في دعوته كل جهد، ويتحمل فيها كل صعب، حتى يوصل رسالته للناس، فقد تحمل المشاق الكبيرة واحتمل الأذى من قومه، وقطع المسافات الشاسعة مسافرا إلى القبائل العربية، ليدعوهم إلى دينه، فلو كانت شريعة الله ونصوصها تدعو إلى الاستسلام والاتكال على القدر فكيف فعل رسول الله ذلك؟! هل يعقل أن يكون النبي ﷺ نفسه مخالفًا لشريعته التي جاء بها؟!

بل إن العقل السليم يدل على أن تصرفاته تلك هي التي تدل على حقيقة الروح التي تحملها رسالة الإسلام، وتظهر أثرها على النفس الإنسانية، فعدم الاعتماد عليها يعد قفزًا منهجيًّا كبيرًا في تصوير حقائق الأفكار والتصورات؛ لأن من المعلوم بداهة عند من يريد أن يدرس طبيعة أية دعوة أن أفضل طريق لمعرفة ذلك هو دراسة سلوك الداعي الأول إليها، فهو أحرى من يمتثل روح دعوته.

وإذا انتقلنا إلى أحوال الصحابة الكرام ـ وهم بالطبع أكثر الناس فهما للشريعة وأكثرهم تمسكا بروحها ـ، فإنا نجدهم تحملوا من المشاق والأتعاب في

---

(١) أفيون الشعوب (٩).

حياتهم الاجتماعية، وبذلوا جهودًا مضنية لأجل نشر الإسلام، ولم يتكلوا على القدر، وإنما استثمروا كل ما يمكنهم من الأسباب المادية، واستثمروا مع ذلك السنن الكونية لعمارة الأرض وإقامة الحضارة الرشيدة فيها، فهل من المعقول أن تكون الشريعة الإسلامية تدعو إلى الخمول والكسل، والاتكال على القدر ثم يكون أعلم الناس بها وأشدهم تمسُّكًا بها ليسوا متصفين بما تدعو إليه؟!!

وأما الفرع الثاني: وهو دعوى إفساد عقل الإنسان وتفكيره:

فقد ادعى المعارضون أن الأديان مضرة بالعقل الإنساني، وأنها تؤدي إلى تحطيمه، وإدخال الفساد عليه، وأنها تفتح الأبواب مشرعة أمام الخرافات لتلج إلى داخل العقل.

والأديان في نظرهم تعوق الإبداع والتقدم العقلي، وتسد كل منافذ الرقي في التفكير، ويدّعون أن الأديان تحارب العلم وتسعى إلى إغلاق كل طرقه وسبله ووسائله، وفي خصوص دين الإسلام ادعى رينان - وهو من أتباع التيار الربوبي - أن الإسلام يحارب العلم ويدعو إلى سحق العقل، وأن المسلمين يحتقرون العلم التجريبي والبحث والتأمل في الوجود، وادعى أن المسلمين سحقوا العقول المفكرة في البلاد التي سيطروا عليها[1].

وهذه الدعوى لا تختلف عن سواها من الدعاوى في التلبس بالأغلاط في الفهم والاستنتاج والبناء، وبيان ما فيها من خطأ وانحراف يتحصل في **الأمور التالية:**

• **الأمر الأول:** أن القول بأن الدين يحارب العلم والبحث، والتنقيب ويعوق التقدم يتناقض مع حقيقة الإسلام، ونصوصه الصريحة البينة، فنحن نسلم أن بعض الأديان الوضعية والمنحرفة اشتملت على قضايا كثيرة مناقضة للعقل والعلم، وقام كثير من أتباعها بمحاربة العلم والتقدم فيه.

ولكن دين الإسلام على النقيض من ذلك، فإنه أنزل العقل منزلة عالية، وبوأه مكانة رفيعة، فمن مزايا القرآن المشهودة الاهتمام بالعقل والإعلاء من

---

(١) انظر: الإسلام والعلم: مناظرة بين رينان والأفغاني (٣٤، ٣٥، ٤٣، ٤٤)، ومجلة أنا أفكر، عدد (١٦) (ص٥٨).

منزلته في التكليف، وقد جاءت دعوة القرآن إلى استعمال العقل وضرورة الأخذ به وأهمية إعماله في النظر والتدقيق في الكون في آيات كثيرة، بلغت أكثر من خمسين موضعًا، كما جاءت عشرات الآيات في إيقاظ الحواس ووجوب إعمال السمع والبصر وإيقاظ حاسة التفكر والتأمل عند الإنسان، وكرر الذم فيه لمن لا يعمل عقله ويعرض عن التفكر والتأمل في الوجود[1].

وأما دعوة الإسلام إلى العلم والتعلم فهي أشهر من أن نشتغل بذكرها، ولو لم يكن فيه إلا أن أول آية نزلت على النبي ﷺ كانت أمرا بالقراءة، كما قال تعالى: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ۝٣ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۝٥﴾ [العلق: ١ ـ ٥]، لكفى بذلك.

وكل النصوص فيه تدل على أن العلم ليس قسيمًا للدين، فضلًا عن أن يكون مناقضًا له، وإنما تدل دلالة قطعية على أن العلم جزء من الدين ومكون رئيس من مكوناته ومتداخل معه.

والعلم الذي دعا إليه الإسلام وحث عليه القرآن ليس خاصًّا بالعلوم الشرعية فقط، بل يشمل كل علم صحيح يستند إلى أدلة صحيحة مستقيمة، فالعلم المحمود في الإسلام يشمل أمورًا كثيرًا في مجالات الطب والفلك والجغرافيا والتاريخ وعلوم اللغة، وقد نص فقهاء الإسلام على أن تعلم هذه العلوم من فروض الكفاية التي يجب على أهل كل بلد أن يوجد فيهم من يكون عالمًا بها، فإن فرطوا فيها جميعا وقعوا في الإثم[2].

لا جرم أن النصوص الشرعية لم تأت بتفاصيل بيِّنة في تلك العلوم؛ لكون ذلك ليس من أهداف الإسلام وغاياته، ولكن تعاليم الإسلام وإرشاداته هيأت المناخ النفسي والعقلي لنشأة العلوم التجريبية وتطورها، ووجهت العقول والأذهان نحو الاهتمام بها.

ويتبين صدق ذلك **بالأمور التالية**:

١ ـ الدعوة إلى تكوين العقلية العلمية التي تهتم بالبرهان والبحث عن

---

(١) انظر: الدلالة العقلية في القرآن، عبد الكريم عبيدات (٨٦)، والتفكير فريضة إسلامية، عباس محمود العقاد (٧ ـ ٨).

(٢) انظر: إحياء علوم الدين، الغزالي (١/ ١٦).

الدليل، وتنفر من التقليد، ولا تقبل الاعتماد على العواطف والظنون.

٢ ـ الدعوة إلى محاربة الأمية والحث على التعلم ونشر العلم في العالمين.

٣ ـ الدعوة إلى تعلم اللغات المختلفة، والحث على الاستفادة مما عند الآخرين من علوم مفيدة.

٤ ـ التنبيه على ضرورة الاعتماد على البحث التجريبي في الأمور ذات الطبيعة التجريبية، وإقرار العمل بالتجربة فيها، ولزوم النزول عند رأي الخبراء وأهل المعرفة فيما يخصهم من علوم.

وهذه الدلائل عليها شواهد كثيرة في النصوص الشرعية، ولو أخذنا بسردها لطال بنا المقام جدًّا[١].

ولم يكتف القرآن بالإرشادات والتوجيهات النظرية في الدعوة إلى العلم، وإنما تضمن منهجية علمية تفكيرية متعددة الأركان، وهي مبثوثة في سور القرآن وآياته، فالدارس للقرآن يجد فيه إشارة إلى عمليات التفكير المختلفة، وإشارة إلى أنواع التفكير العلمي، وإشارة إلى أحوال التفكير العلمي، وتعريجًا على الميادين التي يعمل فيها التفكير العلمي، ولم يكتف القرآن بذلك، وإنما حدد الميادين التي لا يصح للعقل الإنساني الخوض فيها، ثم زاد على ذلك أن ذكر الضوابط التي يجب على التفكير العلمي أن يلتزم بها، سواء الضوابط الأخلاقية أو العلمية، وتضمن كذلك الإشارة إلى الأهداف التي يجب أن يسعى إليها التفكير العلمي، ومع كل ذلك يجد الدارس في القرآن إشارة إلى معوقات التفكير العلمي المختلفة[٢].

ونتيجة لإرشادات النصوص الإسلامية الواضحة وما تضمنته من مكونات المنهجية العلمية، توجه الباحثون المسلمون إلى المجالات التجريبية المختلفة بقوة، وأنشأوا منهجًا علميًّا تجريبيًّا كبيرًا، وخلفوا بعدهم تراثًا معرفيًّا ثريًّا، شمل

---

(١) انظر: الرسول والعلم، يوسف القرضاوي (٣٧ ـ ٥٧)، وموقف الإسلام من الفن والعلم والفلسفة، عبد الحليم محمود (٦٥ ـ ١٣٧)، والإسلام والعلم التجريبي، فاروق الدسوقي (١٤٨ ـ ١٦٨)، وموقف الإسلام والكنيسة من العلم، عبد الله المشوخي (١٢ ـ ٦٤).

(٢) انظر في توضيح ذلك كله: منهجية التفكير العلمي في القرآن الكريم، خليل الحدري.

علوم الرياضيات والطب والفلك والكيمياء والتاريخ والجغرافيا وغيرها[1].

وتفَوّقُ المسلمين في العلوم التجريبية بات من الحقائق التاريخية البينة التي لا يمكن التشكيك فيها، بل أضحى تأثيرها في الحضارة الغربية لا يقل ظهورًا وثبوتًا، وقد أقر بذلك عدد غير قليل من المؤرخين والمفكرين الأوروبيين، وفي ذلك يقول بريفولن في كتابه «بناء الإنسانية»: «لقد كان العلم أهم ما جادت به الحضارة العربية على العالم الحديث... ولم يكن العلم وحده هو الذي أعاد إلى أوروبا الحياة، بل هناك مؤثرات أخرى كثيرة من مؤثرات الحضارة الإسلامية بعثت باكورة أشعتها إلى الحياة الأوروبية... وليس ثمة ناحية واحدة من نواحي الازدهار الأوروبي إلا ويمكن إرجاع أصلها إلى مؤثرات الثقافة الإسلامية بصورة قاطعة... وإن ما يدين به علمنا لعلم العرب ليس فيما قدموه إلينا من كشوف مدهشة لنظريات مبتكرة، بل يدين هذا العلم إلى الثقافة العربية بأكبر من هذا، إنه يدين لها بوجوده نفسه»[2]، وهذا النص لا يخلو من المبالغة، ولكنه يكشف عن أصل الإقرار بذلك الأثر.

وفي إثبات تفوق الحضارة الإسلامية في العلوم وتأثيرها على غيرها من الحضارات، خصصت المستشرقة الألمانية زيغريد هونكه مؤلفا خاصا أسمته «شمس العرب تسطع على الغرب»، وصفت فيه تأثير الفكر العربي على الوعي الأوروبي بوصف بليغ قالت فيه: «إن سيلًا من نتاج الفكر العربي ومواد الحقيقة والعلم، وقد نقحته أيد عربية ونظمته وعرضته بشكل مثالي، قد اكتسح أوروبا، وغمر أرضها الجافة غمرًا، فأشبعها كما يشبع الماء الرمال الظمأى... وفي مراكز العلم الأوروبية لم يكن هناك عالم واحد بين العلماء إلا مد يده إلى الكنوز العربية هذه يغرف منها ما شاء أن يغرف، وينهل كما ينهل الظمآن من الماء العذب»[3].

وأكدت على أن العلوم العربية: «أفضال عربية على الغرب، ارتقت بأوروبا

---

(١) انظر: موقف الإسلام والكنيسة من العلم، عبد الله المشوخي (٦٩ ـ ٨٢)، وقضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية، جماعة من الباحثين (٣٣ ـ ٤٥)، وفلسفة العلم بنظرة إسلامية، أحمد فؤاد باشا (٩٠ ـ ٩٩)، ومنهجية التفكير العلمي في القرآن الكريم، خليل الحدري (١٠٢ ـ ١٣٣).

(٢) دراسات في الفلسفة الحديثة، محمود زقزوق (١٦).

(٣) شمس العرب تسطع على الغرب (٣٠٥).

إلى مكانة مكنتها عن طريق اختراعاتها واكتشافاتها الخاصة من أن تتزَّعم العالم في ميادين العلوم الطبيعية»[(١)].

وقامت باستعراض العلوم علما علما، وكشفت في كل واحد منها أثر العلوم العربية على الوعي الأوروبي، ومن أعجب ما ورد في مؤلفها هو أن المؤلف الغربي كان إذا أراد لكتابه الانتشار والاشتهار وعلو المنزلة بين بني قومه ينسبه إلى عالم عربي!![(٢)].

وأما المستشرق مونتجومري وات فقد ألَّف في إثبات تأثير الفكر العربي على الوعي الأوروبي كتابا أسماه: «تأثير الإسلام في أوروبا خلال العصور الوسطى»، وترجم إلى العربية بعنوان «فضل الإسلام على الحضارة الغربية»، وأكد فيه على أن الحضارة العربية ساهمت بشكل كبير في تطوير الوعي الأوروبي في مجالات شتى، كالتجارة، وصناعة السفن، والاعتماد على البوصلة، والخرائط البحرية، والجغرافية والزراعة، وطرق الري، وعلم الفلك، والرياضيات، وغيرها[(٣)].

وانتهى إلى أن الفكر العربي زود «الفكر الأوروبي بغذاء ومواد جديدة، وفتح أمامه عالمًا كاملًا جديدًا من الميتافيزيقا، وكان على كافة مذاهب الفكر الأوروبي أن تدرس أولًا ترجمات المؤلفات العربية... وقد كانت كافة المدارس الفلسفية الأوروبية التالية مدينة أعظم الدَّين للمؤلفين العرب»[(٤)].

وتوصل إلى «أن تأثير الإسلام في العالم المسيحي الغربي هو أعظم مما يظن عادة، فلم يقتصر دور الإسلام على تعريف أوروبا الغربية بالكثير من منتجاته المادية، واكتشافاته التكنولوجية، ولا على إثارة اهتمام الأوروبيين بالعلوم الفلسفية، بل إنه دفع أوروبا أيضًا إلى تكوين صورة جديدة لذاتها»[(٥)].

وتتمثل أهمية هذه التقريرات الغربية في أنها قدمت بما تضمنته من أمثلة

---

(١) المرجع السابق (١٦٣).
(٢) انظر: المرجع السابق (٣٣٢).
(٣) انظر: فضل الإسلام على الحضارة الغربية (٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٤٨، ٤٩).
(٤) المرجع السابق (٩٧).
(٥) انظر: المرجع السابق (١١٤).

تاريخية أدلة تفصيلية على إثبات ذلك التأثير، وعلى عمقه، يمكن أن تشهر في وجه من ينكر تلك الحقيقة التاريخية.

• **الأمر الثاني**: أنه مع دعوة الإسلام القوية للعلم والتعلم والبحث، فإنه شن حربًا لا هوادة فيها على الخرافات والأوهام والأساطير، وسعى إلى إغلاق كل السبل المؤدية إليها.

فأعلن الإسلام الحرب على السحر، وجعله انحرافًا مبينًا، وضلالًا كبيرًا موجبًا لأشد أنواع العقوبات، فقال النبي ﷺ: «**اجتنبوا السبع الموبقات**». قالوا: يا رسول الله، وما هن؟ قال: «**الشرك بالله، والسحر، وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، والتولي يوم الزحف، وقذف المحصنات المؤمنات الغافلات**»[(١)]، وجاءت نصوص كثيرة تحذر من السحر وتصفه بأبشع الأوصاف، حتى غدا السحر عند علماء المسلمين من الذنوب العظيمة، التي قد تخرج صاحبها من الإسلام، وتوجب قتله[(٢)].

وحرّم الإسلام الكهانة والشعوذة والتشاؤم بالطيور، والتعلق بالنجوم، وتحصيل العلوم عن طريق النظر في الخطوط المضروبة في الأرض، وجعل فعل ذلك من الذنوب العظيمة التي تؤدي بصاحبها إلى الشرك والخروج من الإسلام.

فأي طريقة تؤدي إلى إدخال العقل الإنساني في الخرافات والأساطير، فإنه لا يجوز سلوكها لتكوين الآراء والأفكار؛ ولهذا نهى النبي ﷺ عن سؤال الكهان والعرافين والسحرة، وحذر من أخذ المعارف منهم.

ونهى ﷺ عن أخذ المعرفة الغيبية عن طريق النظر في مسارات الطيور واتجاهاتها، وعن طريق النظر في النجوم، وعن طريق النظر في الخطوط في المرسومة في الأرض.

لأن كل تلك الطرق غير منضبطة، ويغلب عليها أن يتمحض الوقوع في الخطأ، وتدخل العقل الإنساني في متاهات الخرافة والخروج عن الواقع، فضلًا عما فيها من التعلق بغير الله.

---

(١) أخرجه البخاري، رقم (٦٨٥٧)، ومسلم، رقم (٢٧٢).

(٢) انظر: موقف الإسلام من السحر، حياة با أخضر (١/ ٥١٥ ـ ٥٥٠).

ولكن المعترضين على الإسلام لم يعتبروا تلك الشواهد كلها، وإنما يتعلقون بادعاءاتهم التي لا يملكون عليها دليلا.

• **الأمر الثالث**: مع ذلك كله فنحن نقر أن الإسلام تضمن أمورًا خارجة عن نمط التفكير المعتاد للإنسان، وتعد غريبة عنه، وربما يجد كثير من الناس صعوبة في تصورها، ولكن هذا ليس قادحًا في دين الإسلام؛ لأن هناك فرقًا بين المستحيل عقلا والمستبعد عقلا، وقد سبق في أول هذا الفصل التنبيه على أن الأنبياء قد يأتون بما تعجز العقول عن إدراكه، ولكنهم لا يأتون أبدًا بما تحكم العقول باستحالته.

ولا يصح أن تُجعل تلك الأمور مستندًا للادعاء بأن الإسلام يفتح الباب للتصديق بالخرافات والأساطير بسبب تضمنه لتلك الأمور المستبعدة، فإن ذلك ليس خاصًّا بالإسلام، فإن العلم الحديث تضمن أمورًا كثيرًا خارجة عن نمط التفكير المعتاد للإنسان، ويكاد كثير من العقلاء يتشكك فيها ويتردد في قبولها، فالعلماء التجريبيون يذكرون مسافات واسعة جدًّا تقدر بملايين السنين، وأعمارًا طويلة تقدر بملايين السنين الزمنية، وأعدادًا ضخمة لا تحسب إلا بأرقام هائلة.

فإذا كان الاشتمال على غرائب المعلومات مستندًا صالحًا لفتح باب الخرافة، فالعلم التجريبي أولى بذلك وأحرى؛ لأن ما فيه من الغرائب الخارجة عن النمط المعتاد من التفكير أكثر وأوسع.

وأما الفرع الثالث: وهو دعوى إفساد العلاقات الإنسانية:

فادَّعى المعترضون بأن الأديان تتسبب في إفساد العلاقات بين المجتمعات الإنسانية، وتؤدي إلى التعصب والتزمت وفقدان التسامح بين الناس، وكلما ازداد الناس تديُّنًا؛ ازدادوا تعصُّبًا وتعسُّفًا وغلظةً.

وادعوا أن الأديان من أقوى الأسباب التي أدت إلى الحروب العنيفة في التاريخ الإنساني، وأنها من أقوى ما يؤدي إلى إهلاك الحرث والنسل، وزعموا أن البشرية بتخليها عن الأديان ستتوصل إلى الوفاق والتسامح، وستختفي بينهم الحروب والصراعات، وسوف يسود فيها السلام والعدالة والاستقرار[١].

---

(١) انظر: الدين الأسس (٣٢٤)، وقصة الصراع بين الفلسفة والدين، توفيق الطويل (٢٩٠)، ومقال: سيارتي وحوار الحضارات، مجلة أنا أفكر، العدد الثالث (ص١٨)، ومقال: أسطورة الملحد المتعصب، مجلة أنا أفكر، العدد (١٧) (ص١٧).

وهذا الادعاء من أضعف ما يعترض به المعترضون على الأديان، وبيان ما فيه من خلل يتحصل بالأمور التالية:

• **الأمر الأول**: أن دعوى المعارضين بأن الأديان مناقضة للتسامح مبنية على أصولهم الإلحادية؛ فهم في الحقيقة بنوا لهم تصورًا محددًا للتسامح بناء على أصولهم الكلية التي يؤمنون بها، ثم جعلوا يحاكمون الأديان إليها، وهذا في الحقيقة استدلال بمحل النزاع، وهو أمر غير مقبول في قوانين الجدل والمناظرة.

فإن التصور العلماني «اللاديني» للتسامح قائم على أصول متعددة، **ومن أهمها**:

١ ـ أن الأديان لا تملك أي مقدار من الصحة والحق؛ ولذلك فإنه لا قيمة لها ولا لقوانينها في تحديد معايير التسامح وحدوده، وليس لها شرعية تسمح لها بالدخول في هذه الموضوعات.

٢ ـ أن الحقيقة نسبية، فلا يوجد في الواقع حقيقة مطلقة ولا قيمة كلية ثابتة، وإنما كل شيء قابل للتغير والتبدل.

٣ ـ أن العلاقات بين الشعوب والأفراد قائمة على المنفعة وكميتها، فكل أمر يؤدي إلى منفعة للفرد أو للمجتمع فهو المقبول، وكل أمر لا يؤدي إلى المنفعة للفرد أو المجتمع فهو مرفوض.

والإسلام يتناقض مع هذه الأصول غاية المناقضة، فالإسلام يقوم على أن الدين الحق يجب أن يكون محدِّدا فاعلًا لتصرفات الناس وسلوكهم وحياتهم؛ لكونه تشريعًا من عند الله تعالى، ويقوم على أن الحقيقة المطلقة موجودة في الواقع، وأن ثمة قيما أخلاقية ودينية مطلقة لا تتغير ولا تتبدل، كحسن الصدق وقبح الكذب والخيانة، ويقوم أيضًا على أن العلاقة بين الناس يجب أن تكون محكومة بالحق لا بالمنفعة فقط، وأنه يجب على الناس أن يبحثوا عما هو حق وصدق، وليس عما هو منفعة فقط.

وأي حوار وجدل حول التسامح من غير ضبط هذه الأصول ومناقشتها وتحديد صحيحها من خطئها، فهو حوار غير مجدٍ؛ لأنه لا توجد فيه أرضية مشتركة بين المشتركين فيه.

والقضية المنهجية التي يجب على أهل الإسلام التنبه لها في أول خطوة للحوار حول قضية التسامح، هي التنبه إلى أثر تلك الأصول في دعوى المعترضين، فالانتقال معهم إلى مناقضة التفاصيل من غير ضبط تلك الأصول لا يجدي كثيرا.

• **الأمر الثاني**: أننا إذا حاكمنا المعترضين إلى أصولهم ومحدداتهم في قضية التسامح، نجد أن ادعاءهم قائم على اختزال شديد لمشاهد التاريخ الإنساني، فلا شك أن التاريخ الإنساني شهد حروبًا كثيرة، ولو قمنا بدراسة تلك الحروب، سنجد أن الأسباب الداعية إليها مختلفة في طبائعها ومستوياتها، وسنكتشف أن الدين من أقل الأسباب تأثيرًا في نشأة تلك الحروب ونتائجها، وسنجد أن أكثر الحروب دموية وفتكًا بالإنسان وإهلاكا للحرث والنسل كانت حروبًا ذات دوافع اقتصادية أو اجتماعية.

فالربط بين الدين والحروب والتعسف فيها، وبين العلمانية والتسامح وتقبل الخلاف، يعد كما يقول جلال أمين ربطًا تعسفيًّا «ليس له أي سند في الواقع، فالتعصب الذميم والمفجر لجميع أنواع الفظائع والمآسي له أمثلة في التاريخ العلماني، لا تقل عددًا ولا قسوة عنه في التاريخ الديني»[١].

ويقول المسيري مؤكدا هذه الحقيقة: «إذا كانت قد ارتكبت جرائم كثيرة باسم الدين، فقد ارتكبت أيضًا جرائم كثيرة بأيدي العلمانية، فالتجربة النازية ليست تجربة مسيحية، والتجربة الستالينية ليست تجربة إيمانية، وروبسبيير لم يكن مسيحيًّا، وإنما كان عقلانيًّا ماديًّا، ورغم هذا في كل هذه التجارب تمت إبادة شعوب كثيرة، ولا يمكن القول مثلًا بأن الإمبريالية تصدر عن رؤية مسيحية أو إيمانية، وقد أبادت من البشر أكثر من أي تجربة أخرى، ويجب أن نضع هذا في اعتبارنا أن رصيد العلمانية من البطش والإبادة أكثر بكثير من نصيب التجربة الأخرى»[٢].

ويعد القرن العشرين ـ وهو القرن الذي تسيد فيه العلم التجريبي وعلا فيه صوت المعارضين للأديان ـ من أشد العصور التاريخية التي قُتل فيها البشر، فقد

---

(١) العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، عبد الوهاب المسيري (١/ ١١٩).
(٢) مأزق الديانات وأزمة العلمانية، تحرير حسين نصر الله (٢٥٦).

قُتل فيه مئات الملايين من الأبرياء، وقامت فيه عشرات الحروب الدامية التي لم تعرف البشرية مثلها، وكانت أكثر الحروب التي قامت فيه بين أناس لا ينتسبون إلى الأديان، بل كثير منهم من المعارضين لها،يقول العالم الأمريكي ديفيد بيرلنسكي ـ وهو لا يصف نفسه بأنه من أتباع الأديان ـ: «لم يكن القرن العشرون عصر إيمان ومع ذلك كان مروعا، لينين وستالين وهتلر ماو وبول بوت، لا يمكن أن يحسبوا ضمن القادة الدينيين للبشرية، وأيضًا لا يمكن لأحد أن يجادل أن فظائع القرن العشرين كانت غير متوقعة»[1]، ثم طفق يذكر الحروب الدموية التي وقعت في القرن العشرين وكيف فتكت بالإنسانية[2].

ومع كثرة المشاهد المؤملة التي قام بها المعارضون للأديان إلا أننا سنقتصر في إثبات صحة ذلك على **ثلاثة مشاهد أساسية**:

المشهد الأول: الثورة الفرنسية:

فهذه الثورة يكاد يجمع الدارسون على أنها قامت استجابة لدعوات قادة التنوير في القرن الثامن عشر، الذين كانوا من أشد الناس معاداة للأديان، ومن أعنفهم نقدًا لها، فقد تغذى قادتها على تراث رجال التنوير المشهورين بالثورة على الأديان، ويعدها الناقدون للأديان من مفاخرهم، ومن أقوى الانتصارات التي قاموا بها ضد الأديان، ويجعلونها من النقاط المهمة التي تحول فيها مسار التاريخ[3].

ومع ذلك فقد كانت هذه الثورة من أعنف الثورات وأكثرها دموية وتعسُّفًا وقتلًا وتخريبًا، ولا تكاد تحصى مشاهدها المؤلمة وأحداثها الفظيعة، فقد قُتل فيها أعداد كبيرة من البشر، ومورست فيها ألوان مختلفة من التعذيب والقهر، وذكر بعض المؤرخين أنه أقيمت في فرنسا ١٨٧ محكمة ثورية، منها ٤٠ محكمة كانت تحكم بالقتل، وتنفذ أحكامها بالقتل حالًا، وقد حكمت محكمة باريس على ٢٦٢٥ شخصًا بالقتل، وفي مدينة أورانج قطعوا رأس ٣٣١ شخصًا، وقتلوا

---

(١) وهم الشيطان الإلحاد ومزاعمه العلمية (٤٩).

(٢) انظر: المرجع السابق (٥٢)، وانظر مزيدًا من الحديث عن هذه الأمور: أقوى براهين جون لينكس (٥٥٤، ٥٦٣).

(٣) انظر: الفصل الثاني من الباب الأول عند الحديث عن شكل ظاهرة نقد الدين في القرن الثامن عشر.

في مدينة أراس ٢٢٣ نفسًا، وبلغ مجموع الذين قتلوا ـ على حسب ما يذكره بعض المؤرخين ـ سبعة عشر ألف نفس[١].

وفي أثناء حديث كارين آمسترونغ عن تاريخ العنف ذكرت أن الحكم العلماني بدأ بسياسة الإكراه والعنف والإضعاف والتجريد من الملكية، وقالت بعد عرض عدد من المشاهد في الثورة الفرنسية: «أصبح واضحًا الآن أن الحكم العلماني يمكن أن يمارس الدرجة ذاتها من العنف التي مارستها أنظمة الحكم المعتمدة على الدين»[٢]، وبعد أن ذكرت ما فعله بعض الرؤساء فيها: «قامت الثورة التي وعدت بالحرية والإخاء بقتل ربع مليون إنسان في واحدة من أسوأ الفظائع في حقبة الحداثة المبكرة»[٣].

وهذا يدل على أن التيار المعترض على الأديان قام في أول أمره على القتل والتخريب والدماء والتدمير.

المشهد الثاني: الحربان العالميتان: الأولى والثانية:

فمع أن التاريخ الإنساني شهد حروبًا كثيرة إلا أنه لم يشهد حربا دموية وقاسية مثل ما شهده في الحرب العالمية الأولى سنة ١٩١٤م، فقد راح ضحيتها أكثر من ستة عشر مليون إنسان، وخُربت فيها ديار وهُدمت فيها مدن وأُهلك فيها قدر كبير من الخيرات الإنسانية.

ثم بعدها بخمس وعشرين سنة نشبت الحرب العالمية الثانية سنة ١٩٣٩م، وكانت مشاهدها أفظع مما عاشه الناس في الحرب الأولى، وفسادها أوسع وأوجع وأفظع، وراح ضحيتها أكثر من خمسين مليون إنسان[٤].

وهذه الحروب لم تكن بسبب الدين، وإنما كانت لأسباب أخرى اقتصادية وسياسية، ومن قام بها أناس لا ينتسبون إلى الأديان، وإنما هم من المعارضين لها والمعرضين عنها.

---

(١) تاريخ الثورة الفرنسية، أليبرسوبول (٢٣٥، ٢٤٠، ٢٥٦)، وروح الثورات والثورة الفرنسية، غوستاف لوبون (١٣٦ ـ ١٣٧).

(٢) حقول الدم، الدين وتاريخ العنف (٤٢١).

(٣) المرجع السابق (٤٢٣)، وانظر أمثلة أخرى (٤٢٤ ـ ٤٢٦).

(٤) انظر في آثار هاتين الحربين: موسوعة تاريخ الحضارة العام، جماعة من الباحثين (٧/ ٥ ـ ٥٥، ٣٢٧ ـ ٣٧٠).

وفي بيان الأسباب التي كانت وراء هاتين الحربين يقول برتراند رسل ـ وهو من المعادين للأديان ـ: «في الحرب العالمية الأولى كانت المصلحة الاقتصادية هي وحدها ما يدور حوله النزاع، وفي الحرب العالمية الثانية كان الأمر يتعلق بالمصلحة الاقتصادية وبالعقيدة»[١]!!.

وهو لا يقصد بالعقيدة هنا الدين، وإنما يقصد بها مطلق الإيديولوجيا كما أوضحه في الموضع نفسه؛ حيث يقول: «ولفظ الإيديولوجيا المألوف في هذه الأيام يعني تقريبا نفس ما كان يعنيه لفظ عقيدة من قبل، ويمكن تعريف الإيديولوجية بأنه نظام من المعتقدات يؤدي إلى نوع من التصرفات العامة والخاصة»[٢]، وعلى هذا فالماركسية والرأسمالية عقيدة من العقائد.

ويلخص المؤرخ الإنجليزي رونالد سترومبرج آراء الدارسين حول أسباب تلك الحرب فيقول: «درج المؤرخون على وصف أسباب الحرب العالمية الأولى بأوصاف سياسية ودبلوماسية، والحق أنه ليس ثمة خلاف على ذلك، من حيث وضوح تصادم المصالح بين قوميات، وقيام التحالفات، ووضع الخطط العسكرية، بالإضافة إلى المؤثرات الدولية والمجابهات، زد على ذلك أن تجذر الفكرة القومية وصيرورتها مذهبا سياسيا بكل ما للكلمة من معنى ومفهوم، يشكل سببًا جوهريًّا من أسباب الحرب، فالروح الداروينية القائلة بأن الصراع والمنافسة والقوة هي قوانين الحياة، كانت المنبع الرئيسي لأقوال رجال السياسة وأفعالهم»[٣].

وتقول كارين آرمسترونغ ـ وهي ليست من أتباع الأديان ـ: «دمرت الحرب العالمية الأولى (١٩١٤ ـ ١٩١٨م) جيلًا من الشبان، ولكن انتفاع الأوروبيين في البداية إلى الحرب بحماسة كبيرة تظهر لنا كم هي صعبة مقاومة هذه المشاعر التي تم تأجيجها لأمد طويل عبر الدين، والآن عبر المشاعر القومية، الدين الجديد للعصر العلماني»[٤]، وتؤكد هذا المعنى فتقول: «كانت الحرب العالمية الأولى

---

(١) آمال جديدة في عالم متغير (١١٥).

(٢) المرجع السابق (١١٥).

(٣) تاريخ الفكر الأوروبي الحديث (٥٤٩).

(٤) حقول الدم، الدين وتاريخ العنف (٤٥١).

نذيرًا بقرن من المذابح التي لم يسبق لها مثيل، ولم تقع الإبادة الجماعية بدافع ديني كما أصبح البشر يعرفون ذلك، وإنما قادتها الأمة القومية التي أصبحت تمثل القيمة المقدسة: يقاتل البشر في سبيل السلطة، والمجد، والموارد النادرة، وفوق ذلك كله في سبيل أمتهم»[١].

المشهد الثالث: الجرائم الشيوعية:

يعد النظام الشيوعي من أشهر الأنظمة الإلحادية التي قامت في الواقع، ومن أوسعها انتشارًا، وكانت تعِد الشعوب بالمساواة والعدالة والحياة السعيدة، ولكنها في الحقيقة لم تكن إلا نظامًا وحشيًّا فتّاكًا، قتل الناس وتفنن في تعذيبهم وتخويفهم وترويعهم، وإفساد حياتهم.

وقد أظهرت الشيوعية وحشية لا مثيل لها في التاريخ الإنساني، وقتلت أعدادًا من البشر لا يحصون كثرة، وفرضت رقابة على معاشهم وقوتهم حتى صار عدد من الناس يسرقون الأطفال ويأكلونهم بسبب الجوع، فتحول كثير من الناس في حكمهم إلى آكلي لحوم البشر، وصارت حياة الناس جحيمًا وعذابًا أليما[٢].

فهذه المشاهد وغيرها تكشف عن أن ادعاء المعترضين على الأديان بأنها كانت من أقوى أسباب الحروب مجرد دعوى فارغة لا دليل عليها ولا برهان يسندها، بل الأدلة والبراهين تدل على نقيضها.

ويسجل أحد العلمانيين العرب، وهو وليم الشريف، إقرارًا واضحا بأن العلمانية والعلم التجريبي ليسا أفضل للإنسانية من الدين، وأنه قام بسببهما أنواع من المفاسد والكوارث للإنسان، فيقول: «ومن السخرية بمكان أن الدين والفلسفة والعلم رغم أنها نتاجات طبيعية لتفكير إنساني، فإن بعض المثقفين العلمانيين من أمثال الفيلسوف الأمريكي «بول كيرتز» في كتابه «الإغراء المتعالي» يرون أن الفلسفة والعلم يجب أن يُقبلا، وأن الدين يجب أن يُرفض، كما أن الفلسفة والعلم غير قابلين للفساد من حيث الجوهر، هذه هي أسطورة «اللافسادية» الخادعة التي حاول العالم الشهير الأستاذ «إرنست ولدر اسميث» أن يهاجمها في كتابيه القيمين «أصل الإنسان ومصير الإنسان» و«الله يكون ولا يكون».

---

(١) المرجع السابق (٤٥٤).

(٢) انظر في جرائم الشيوعية: تاريخ الشيوعية الدموي، فيلم وثائقي على اليوتيوب.

إن الرفض الاعتباطي للدين حتى كموضوع أكاديمي ثقافي يعني ضمنا أن الماديين العلمانيين هم أحسن حالًا من جماعات المتدينين، أو الخطاب العلمانوي هو أكثر استحسانًا وفائدة للإنسانية من الخطاب الديني تاريخيًّا.

وأنا هنا لا أتكلم من وجهة نظر عالَم ثالث، هذا غير صحيح، وكذلك العكس، صحيح أن الدين، ولا سيما الدين التوحيدي لم ينتج كل ما يتمناه الإنسان العاقل، لكن من الصحيح أيضًا أن معظم الإيديولوجيات العلمانوية، كالرأسمالية والماركسية والشيوعية والماوية قد فشلت في التخفيف من المعاناة الإنسانية.

لقد أخفق مثقفون علمانيون كثيرون في فهم العلاقة المتلازمة بين ظهور العلمانويات الأوروبية وبين الاستعمار الأوروبي والهيمنة السياسية للولايات المتحدة، وأخلاقيًّا ما الفرق بين أولئك القسيسين المسيحيين الذين أحرقوا أناسًا على الخوازيق وأولئك العلماء الذين صنعوا قذائف أنيقة أبادت ملايين البشر؟! ما الفرق بين المتدينين المتزمتين المتشددين وأولئك الشيوعيين الذين قتلوا الملايين من الشعوب المستضعفة في روسيا وأوروبا الشرقية والصين وكمبوديا وأفغانستان وأنقولا وفي أمريكا الوسطى والجنوبية؟!»[١].

• **الأمر الثالث**: إذا انتقلنا من مستوى القتال والحروب إلى مستوى التعامل مع المختلفين في الآراء، فإنا نجد تاريخ المعترضين على الأديان ملطخا بالمشاهد الفظيعة، فقد مارسوا أنواعًا من التعصب ضد مخالفيهم في الآراء وصنوفًا من الاضطهاد والتشديد، وفي الإقرار بهذه الأمور يقول برتراند رسل ـ وهو من قادة المعترضين على الأديان ـ: «ولسوء الحظ فإن الفرصة في ممارسة التعصب قد نشأت على الجانبين ـ أهل الأديان وأهل العلم ـ فلو كان هناك بلد يمكن فيه لرجال العلم أن يضطهدوا المسيحيين فمن الجائز أن أصدقاء جاليليو لم يكونوا ليعترضوا على كل أشكال التعصب والاضطهاد»[٢].

ومن أشهر صور الاضطهاد والتعصب التي مارسها المعترضون على الأديان ضد مخالفيهم: ما قامت به الحكومة الماركسية، فإنها جيرت العلم لمصالحها

---

(١) المسيحية، الإسلام، والنقد العلماني، وليم الشريف (١٩).
(٢) الدين والعلم (٢٥٠).

وأجبرت العلماء على أن يقولوا ما ينسجم مع رؤيتهم الإلحادية، وفي أوائل السبعينات من القرن الماضي قام عدد من العلماء في الاتحاد السوفيتي بإعلان الانشقاق عن السلطة الحاكمة، وطالبوا بحرية البحث العلمي، وكف الدولة عن التسلط عليه، فما كان من الدولة السوفيتية إلا أن بادرت إليهم بالقمع السياسي والتعرض لهم بالمضايقات، بل أخضعت عددًا منهم لفحص الطب النفسي، وانتهى الأمر بتشخيص حالتهم على أنها اضطراب نفسي![١].

وكذلك الحال في أتباع فرضية التطور، فإنهم مارسوا ألوانًا من العنف والتضييق على كثير من الباحثين الذي يقررون خلاف نظريتهم التطورية، وسعوا إلى الإضرار بهم وقطع الأرزاق عنهم وفصلهم من أعمالهم وتشويه وصورتهم، ووصفوهم بالغباء والجهل والتخلف![٢].

وقد قام فريق بحثي برصد أصناف الاضطهاد التي تعرض لها العلماء المخالفون لفرضية التطور، وجمع الممارسات التعسفية التي يقوم بها التطوريون ضد المخالفين لهم ونشروها في فيلم وثائقي مشهور جدًّا عنوانه «مطرودون»، وهو متداول بكثرة على الشبكة العنكبوتية.

● **الأمر الرابع**: فضلًا عن أن رؤية المعترضين على الأديان لم تكن منضبطة، وممارساتهم العملية لم تكن متسقة مع رؤيتهم فإنهم مع ذلك، وقعوا في انتقاء غير عادل، فهم في العادة ينتقدون بعض النصوص من الكتب المقدسة، التي يجدون فيها ما يدل في ظاهره على تأكيد اتهامهم للأديان بأنها تدعو إلى الحرب والقتل، ويجعلون ذلك مقياسا يُحكم به على كل الأديان.

ونحن نقر أن بعض الكتب المقدسة المحرفة اشتملت على نصوص فيها استباحة للدماء، ودعوة للقتل والتشفي والتعذيب، ولكن ذلك ليس هو الصورة الوحيدة الكاملة لكل الكتب المقدسة ولكل الأديان، ولكنْ المعترضون يعرضون عن ذلك كله، ولا ينظرون إلا إلى جانب واحد من الصورة.

ولم يسلم دين الإسلام من التعامل الانتقائي من المعترضين على الأديان،

---

(١) انظر: علم الأحياء والإيديولوجيا والطبيعة البشرية، ستيفن وآخرون (١٩٥).

(٢) انظر: أيقونات التطور، جوناثان ويلز (٢٦٥، ٢٦٩)، والتطور نظرية علمية أم إيديولوجيا، عرفان يلماز (١٢، ٤٠٨)، وخرافة الإلحاد، عمرو شريف (١٨٤ ـ ١٨٦).

فإنهم اعتمدوا على بعض النصوص الشرعية التي ربما يدل ظاهرها الأولي على قولهم: إن الإسلام يفسد العلاقة بين المجتمعات ويدعو إلى التقاتل والعنف والشدة، ويغلق أبواب التسامح والرأفة والرحمة بين الناس.

وليس صحيحًا في المنهج العلمي المنضبط أن يأتي شخص إلى كتاب ما فينتقي منه النصوص التي يظن أنها تدل على رؤيته المعادية لصاحب الكتاب، ثم يدعي أنها تمثل الصورة الكاملة لموقفه، وإنما الواجب عليه الجمع بين كل النصوص والفقرات والنظر فيها بمنهجية علمية منضبطة، والخروج منها بالرؤية المنسجمة مع المعطيات الموجودة.

فإذا أردنا أن نحكم على الإسلام ونحدد صورته الكاملة في قضية التسامح، فإنه يجب علينا أن نجمع كل نصوصه، وأن نعتبر الممارسات العملية التي كان يقوم بها الرسول ﷺ وأصحابه الكرام، ولكن المعترضين على الإسلام لم يفعلوا ذلك، وإنما توجهوا إلى النصوص الشرعية في الإسلام وجمعوا ما يرون فيه دعوة للقتال والقتل والعنف ـ في زعمهم ـ فجعلوا ذلك هو الممثل لصورة الإسلام الحقيقية، وهذا اختزال شديد، منافٍ للمنهج العلمي المنضبط.

والبحث في التسامح في الدين الإسلامي من أكثر القضايا التي أثيرت في هذا العصر، وقد اشترك في توجيه الاتهام إلى الإسلام بأنه يدعو إلى الظلم، ويحث على عدم التسامح مع الآخرين، أطياف مختلفة، من النصارى وكثير من المستشرقين والعلمانيين والملاحدة.

وهبّ عدد من الباحثين والمفكرين إلى مناقشة هذه التهمة وبيان زيفها وبطلانها، وكتبت حولها بحوث كثيرة، وأقيمت لأجلها مؤتمرات وندوات واسعة، رصدوا فيها عددًا كبيرًا من الشواهد الدالة على اتصاف الإسلام بالتسامح، وتحريم الظلم والاعتداء على الآخرين مهما كانت أديانهم واعتقاداتهم، وحددوا أقسام التسامح وبينوا ضوابطه وشروطه وأحواله، وأجابوا عن كل الاعتراضات والتهم التي وجهت إلى الإسلام[1].

---

(١) انظر: التسامح في الحضارة الإسلامية، إشراف محمود حمدي زقزوق، والكتاب عبارة عن عشرات الأوراق والبحوث قدمت في ندوة عن قضية التسامح، والتعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، دحض شبهات ورد مفتريات، محمد الغزالي، والتسامح والعدوانية بين الإسلام =

وليس من غرض البحث أن يستوعب كل التفاصيل المتعلقة بهذه القضية في هذا الموضع، ولكن حسبنا أن نشير إلى بعض الأدلة الدالة على أن الإسلام دين يدعو إلى التسامح ويحرم الاعتداء والظلم والقهر للآخرين، ويوجب الالتزام بالعدل وحفظ الحقوق لكل الناس، ولا يستثني من هذه القيم أحدًا إلا المعتدين والمحاربين.

فالنصوص دلت على أنه لا يجبر أحد على الدخول في الإسلام، كما في قوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ فَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسۡتَمۡسَكَ بِٱلۡعُرۡوَةِ ٱلۡوُثۡقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٥٦﴾﴾ [البقرة: ٢٦٥].

وحثت على الإحسان إلى المختلف مع المسلمين في الدين ما لم يكن معتديًا، كما في قوله تعالى: ﴿لَّا يَنۡهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمۡ يُقَٰتِلُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ وَلَمۡ يُخۡرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمۡ أَن تَبَرُّوهُمۡ وَتُقۡسِطُوٓاْ إِلَيۡهِمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ ﴿٨﴾ إِنَّمَا يَنۡهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ وَأَخۡرَجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمۡ وَظَٰهَرُواْ عَلَىٰٓ إِخۡرَاجِكُمۡ أَن تَوَلَّوۡهُمۡۚ وَمَن يَتَوَلَّهُمۡ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٩﴾﴾ [الممتحنة: ٨ ـ ٩]، وهذه الآيات تدل على خطأ من يتهم الإسلام بأنه يجعل العدل والإحسان خاصًا بالمسلمين فقط، ولا يجعل لغير المسلمين نصيبا منه.

وفي شأن الحوار والدعوة أمر الإسلام باللين والرفق، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنۡهُمۡۖ وَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱلَّذِيٓ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَأُنزِلَ إِلَيۡكُمۡ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمۡ وَٰحِدٞ وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ ﴿٤٦﴾﴾ [العنكبوت: ٤٦].

ويدعو القرآن إلى العفو والصفح عن بعض من كان يسعى إلى صرف المسلمين عن دينهم، كما قال تعالى: ﴿وَدَّ كَثِيرٞ مِّنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ لَوۡ يَرُدُّونَكُم مِّنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِكُمۡ كُفَّارًا حَسَدٗا مِّنۡ عِندِ أَنفُسِهِم مِّنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلۡحَقُّۖ فَٱعۡفُواْ وَٱصۡفَحُواْ حَتَّىٰ يَأۡتِيَ ٱللَّهُ بِأَمۡرِهِۦٓۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ ﴿١٠٩﴾﴾ [البقرة: ١٠٩].

وكان النبي ﷺ يتعامل مع اليهود في البيع والشراء، ومات درعه مرهونة عند يهودي[(١)]، وهذا التعامل يدل على أن مال اليهودي غير المعادي محترم، فلو

= والغرب، صالح الحصين، ومكانة التسامح في الإسلام، خالد أبو الفضل، والتسامح في الإسلام، زيد بن عبد الكريم الزيد، والتسامح في الإسلام، عبد الله اللحيدان.

(١) أخرجه البخاري، رقم (٢٠٦٩).

كان الإسلام دين عنف وقهر للآخرين فكيف يتعامل النبي ﷺ معهم ذلك التعامل؟!

بل إن النبي ﷺ زار غلامًا من اليهود كان يخدمه، ودعاه إلى الإسلام، وتأثر اليهودي بتلك الزيارة، ودخل في دين الإسلام بعد وصية أبيه له[1].

ومن أقوى الدلائل على التسامح في دين الإسلام والرفق واللين مع المختلفين في الدين والملة: التطبيقات العملية التي كان يمارسها الصحابة ومن جاء بعدهم مع المختلفين معهم في الأديان، وقد تتالت الشهادات الواضحة والجلية على سماحة الإسلام والمسلمين في التعامل مع غيرهم من أهل الأديان الأخرى حتى في حالة قوتهم وعزتهم، وتكاثرت الإشادات بها من كثير من العلماء من غير أهل الإسلام.

وممن أشاد بتسامح المسلمين الكبير: المستشرق سير توماس أرنولد، حيث أكد على «أن القوة لم تكن عاملًا حاسمًا في تحويل الناس إلى الإسلام، فمحمد نفسه قد عقد حلفًا مع القبائل المسيحية، وأخذ على عاتقه حمايتهم ومنحهم الحرية في إقامة شعائرهم الدينية، كما أتاح لرجال الكنيسة أن ينعموا بحقوقهم ونفوذهم القديم»[2]، وأوضح أن النبي ﷺ أعطى الحرية لنصارى بني تغلب، وأن عمر بن الخطاب حرم «استخدام أية وسيلة من وسائل الضغط عليهم عندما أظهروا أنهم لا يرغبون في ترك دينهم القديم، وأمر بترك الحرية لهم في إقامة شعائرهم الدينية»[3]، «أما ولايات الدولة البيزنطية، التي سرعان ما استولى عليها المسلمون ببسالتهم، فقد وجدت أنها تنعم بحالة من التسامح لم تعرفها طوال قرون كثيرة»[4]، ويسجل خلاصة شهادته فيقول: «لم نسمع عن أية محاولة مدبرة لإرغام الطوائف من غير المسلمين على قبول الإسلام»[5].

وأما المؤرخ الأمريكي المعاصر ول ديورانت، فيسجل شهادته على التسامح الإسلامي مع أهل الأديان فيقول: «لقد كان أهل الذمة المسيحيون،

---

(١) أخرجه البخاري، رقم (١٣٦٥).
(٢) الدعوة إلى الإسلام (٦٥).
(٣) المرجع السابق (٦٧).
(٤) المرجع السابق (٧٤).
(٥) المرجع السابق (٩٨).

والزرادشتيون واليهود، والصابئون، يستمتعون في عهد الخلافة الأموية بدرجة من التسامح لا نجد لها نظيرًا في البلاد المسيحية في هذه الأيام. فلقد كانوا أحرارًا في ممارسة شعائر دينهم، واحتفظوا بكنائسهم ومعابدهم»[١].

ويسجل المؤرخ الفرنسي الشهير غوستاف لوبون شهادة صريحة وقوية عن الحرية الدينية في الإسلام؛ فيقول إن: «القوة لم تكن عاملًا في انتشار القرآن، فقد ترك العرب المغلوبين أحرارًا في أديانهم.. فإذا حدث أن انتحل بعض الشعوب النصرانية الإسلام واتخذ العربية لغة له؛ فذلك لما كان يتصف به العرب الغالبون من ضروب العدل الذي لم يكن للناس عهد بمثله، ولما كان عليه الإسلام من السهولة التي لم تعرفها الأديان الأخرى»[٢].

وينقل مترجم الكتاب شهادة أخرى مهمة عن روبرتسون، يقول فيها: «إن المسلمين وحدهم الذين جمعوا بين الغيرة لدينهم وروح التسامح نحو أتباع الأديان الأخرى، وإنهم مع امتشاقهم الحسام نشرًا لدينهم، تركوا من لم يرغبوا فيه أحرارًا في التمسك بتعاليمهم الدينية»[٣]، ويؤكد ذلك بشهادة أخرى عن الراهب ميشود، يقول فيها: «من المؤسف أن تقتبس الشعوب النصرانية من المسلمين التسامح، الذي هو آية الإحسان بين الأمم واحترام عقائد الآخرين، وعدم فرض أي معتقد عليهم بالقوة»[٤].

وأما المستشرقة الألمانية زيغريد هونكه، فقد قالت بعد دراسة مطولة للتاريخ الإسلامي: «العرب لم يفرضوا على الشعوب المغلوبة الدخول في الإسلام، فالمسيحيون والزرادشتية واليهود الذين لاقوا قبل الإسلام أبشع أمثلة للتعصب الديني وأفظعها؛ سمح لهم جميعًا دون أي عائق يمنعهم بممارسة شعائر دينهم، وترك المسلمون لهم بيوت عبادتهم وأديرتهم وكهنتهم وأحبارهم دون أن يمسوهم بأدنى أذى، أوليس هذا منتهى التسامح؟ أين روى التاريخ مثل تلك الأعمال؟ ومتى؟!»[٥].

---

(١) قصة الحضارة (١٣/ ١٣٠).
(٢) حضارة العرب (١٢٧).
(٣) المرجع السابق ـ حاشية ـ (١٢٨).
(٤) المرجع السابق (١٢٨).
(٥) شمس العرب تسطع على الغرب (٣٦٤).

• **الأمر الخامس**: أنه كما وقع الناقدون للأديان في الانتقائية، وقعوا أيضًا في الخلط الفظيع بين النصوص المؤسسة للإسلام، وبين التطبيقات الخاطئة لها، فتراهم يعتمدون على التطبيقات الخاطئة التي مارسها بعض المنتسبين للأديان، ويجعلونها مقياسا يحكمون به على الدين المنزل.

ونحن نسلم أن بعض أتباع الأديان مارس أنواعًا من الوحشية والعنف والقتل للناس، ولكن ذلك ليس هو الصورة الكاملة لتصرفات أهل الأديان، فهناك في المقابل مشاهد لهم ـ وخاصة في التاريخ الإسلامي ـ كانوا فيها في أعلى درجات الرحمة والشفقة والتسامح، تعاملوا فيها بالرفق والعدل والرأفة مع كل الناس، ولكنِ الناقدون يعرضون عن ذلك كله، ولا ينظرون إلا إلى جانب واحد من الصورة.

وفضلًا عما في هذا التصرف من اعوجاج وانتقاء، فإنه يلزم منه أن نحكم على كل الأنظمة بالفساد والبطلان، فبناء على طريقتهم في الاستدلال يجب علينا أن نحكم على الأنظمة السياسية والاقتصادية بالفساد والبطلان؛ لأن هناك أناسًا استغلوها في قتل الأبرياء وسرقة أموالهم وإهلاك ممتلكاتهم.

بل يجب علينا أن نحكم على العلم التجريبي بالفساد والبطلان؛ لأن هناك من استغل نظرياته واكتشافاته في قتل الناس وتعذيبهم وتزييف واقعهم والعبث بحياتهم، كما سبق بيانه.

فإن قال المعترضون: لا يصح إلزامنا بذلك؛ لأن هناك فرقا بين التطبيقات السيئة للعلم، وبين العلم نفسه.

قيل: وكذلك هناك فرق بين نصوص الإسلام المؤسسة لأحكامه، وبين التطبيقات السيئة له من قبل الأشرار أو المخطئين من أتباعه، فمن أراد أن يحاكم الإسلام فليحاكمه إلى نصوصه التأسيسية، وليس إلى تطبيقات الناس لها.

بل إن الدين الإسلامي أشد منافرة وبُعدًا عن الدعوة إلى قتل الناس واحتقارهم من فرضية التطور، فهو يجعل الناس متساوين في الإنسانية، على نقيض فرضية التطور التي تجعل الناس متفاوتين فيها، والإسلام يحرم القتل ويجرمه، ويحرم استعمال الأسلحة التي تؤدي إلى القتل الجماعي، ويتوعد المجرمين بالعذاب الأليم في الآخرة.

وأما الفرع الرابع: وهو دعوى انتهاك الحرية الإنسانية:

فقد ادعى المعترضون على الأديان/الإسلام بأنه قام بانتهاك الحرية الإنسانية، وساعد على تشريع القوانين التي تؤدي إلى إفسادها وتكديرها، ومن أشهر الأمثلة التي يوردونها في أثناء حديثهم عن هذا الموضوع: قضية تشريع الرق، وقضية تشريع جهاد الطلب، وقضية تشريع حد الردة.

وقبل الدخول في التفاصيل المتعلقة بهذا الاعتراض، لا بد من التنبيه على أن قضية الحرية لا تختلف عن قضية التسامح، من جهة أن المعترضين على الأديان/الإسلام حددوا لأنفسهم مفهوما خاصا عن الحرية يقوم على أصولهم ومنطلقاتهم ورؤيتهم للحياة والوجود، ثم طفقوا يحاكمون الإسلام إليه، وهذا في الحقيقة استدلال على المخالفين لهم بمحل النزاع، وفيه استدلال على صحة الدعوى بمجرد تغيير عباراتها.

فإن التصور العلماني «اللاديني» للحرية يقوم على أصول منهجية محددة، **من أهمها:**

الأصل الأول: إنكار المرجعية الإلٰهية في تأسيس العلاقات الإنسانية، وإنكار أحقية الله في تدبير حياة الإنسان، والاعتماد على المرجعية الإنسانية؛ فهي التي تحدد ما يضبط الحياة الإنسانية.

الأصل الثاني: أن الهدف المركزي للإنسان في الوجود هو تحقيق الرفاه الجسدي، والسعادة الدنيوية، وتحقيق الاستقلال الذاتي عن الغير.

الأصل الثالث: أن العلاقة بين الناس تقوم على المساواة في الواجبات والحقوق من غير اعتبار لأي اختلاف في الآراء والاعتقادات وغيرها.

الأصل الرابع: أن الحرية الإنسانية محددة بالضرر المادي فقط، فالحرية تظل مطلقة ما لم تحدث ضررا ماديا للآخرين.

والأصول التي تقوم عليها الحرية في الإسلام تتعارض مع هذه الأصول تمام المعارضة؛ فإنها تقوم على أن الإنسان يجب أن يكون محكوما بما يريده الله ويقرره في شرعه، ولا يمكن له أن يستقل بكل تدبيره في الحياة، وتقوم على أن الهدف المركزي في حياة الإنسان يرجع إلى تحقيق العبودية لله والخضوع له والتقرب إليه؛ فتصرفاته كلها يجب أن تكون منصبة في هذا الهدف، وتقوم على

أن المعيار الذي تضبط به دائرة الحرية يرجع إلى العدل وإعطاء كل ذي حق حقه، وليس إلى المساواة، وأما الحدود الضابطة للحرية في الإسلام فإنها تقوم على منع كل ما يضر بالحياة الإنسانية، سواء كان الضرر ماديا أو معنويا، فما يضر بالإنسان في علاقته بالله؛ فإنه منافٍ للحرية، وما يضر بالإنسان في علاقته بالآخرين؛ فإنه منافٍ للحرية.

وأي حوار وجدل حول موضوع الحرية من غير ضبط هذه الأصول ومناقشتها وتحديد صحيحها من خطئها، فهو حوار غير مجدٍ؛ لأنه لا توجد فيه أرضية مشتركة بين المتحاورين.

والقضية المنهجية التي يجب على أهل الأديان/الإسلام التنبه لها في أول خطوة للحوار حول قضية الحرية، هي التنبه إلى أثر تلك الأصول في دعوى المعترضين؛ فالانتقال معهم إلى مناقشة التفاصيل من غير ضبط تلك الأصول لا يجدي كثيرا.

وبعد أن أثبتنا بأن التصور الإسلامي للحرية يختلف في أصوله ومنطلقاته عن التصور الذي يقيم المعترضون اعتراضهم عليه، فإننا سنناقش الأمثلة التي يوردونها بناء على الرؤية الإسلامية، ونبين كيف أنها في الحقيقة لا تنافي الحرية المستقيمة في شيء، وإنما تمثل العدل والاعتدال.

المثال الأول: إقرار نظام الرق:

فلا شك أن الإسلام أقر نظام الرق وعمل به، ولكن ذلك ليس قادحًا في كمال الإسلام وعدله، ويتبين ذلك بالأمور التالية:

- **الأمر الأول**: أن الإسلام يجعل الأصل في الناس الحرية، وهذا ما تدل عليه مقولة عمر بن الخطاب الشهيرة التي قالها مخاطبًا فيها عمرو بن العاص: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا»[(١)]، فهي تدل على أن الأصل اليقيني الذي يثبت لكل إنسان يوجد على وجه الأرض أنه حر طليق الإرادة في تصرفاته واختياراته، من غير خضوع لإرادة أحد من البشر، ولا تكون تصرفاته مملوكة لأحد من الناس.

---

(١) فتوح مصر وأخبارها، ابن عبد الحكم (٢٩٠)، ومناقب عمر بن الخطاب، ابن الجوزي (٩٩).

ومن وضوح هذه القضية في الإسلام وجلائها أجمع الفقهاء على أن الأصل في الإنسان الحرية والسلامة من الرق والعبودية، وفي تقرير ذلك يقول الإمام الشافعي: «إن أصل الناس الحرية حتى يعلم أنهم غير أحرار»[1]، ويقول ابن قدامة: «الأصل في الآدميين الحرية؛ فإن الله تعالى خلق آدم وذريته أحرارًا، وإنما الرق لعارض، فإذا لم يعلم العارض، فله حكم الأصل»[2].

بل إن ابن المنذر ينقل إجماع العلماء على أن اللقيط إذا لم يعرف نسبه؛ فهو حر[3]، وجاء في المادة الحادية عشرة من إعلان القاهرة عن حقوق الإنسان في الإسلام: «يولد الإنسان حرًّا وليس لأحد أن يستعبده أو يذله أو يقهره أو يستغله، ولا عبودية لغير الله تعالى».

ولا فرق في هذا الحكم بين جنس وجنس، ولا لون ولون، ولا وصف ووصف، ولا دين ودين، ولا قبيلة وقبيلة، فكل بني آدم مستوون ومشتركون من حيث الأصل في ثبوت ذلك الوصف لهم.

ففي الشريعة الإسلامية الكل متصف بالحرية النفسية (الذاتية)، والكل يمكن أن يفقدها إذا وجدت الأسباب الموجبة لذلك، وبهذه المساواة بين جميع الأجناس والألوان والأعراق في ثبوت الحرية يفترق الإسلام ويعلو على غيره من المذاهب والفلسفات الأخرى التي تفاضل بين الناس في أجناسهم[4].

• **الأمر الثاني**: أن الإسلام يُشدد كثيرًا في الاعتداء على حريات الناس، ويُرتب عليه عقوبات كبيرة، فعن أبي هريرة ﷺ أن النبي ﷺ قال: «**قال الله: ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة، رجل أعطى بي ثم غدر، ورجل باع حرًّا فأكل ثمنه، ورجل استأجر أجيرًا فاستوفى منه، ولم يعطه أجره**»[5].

فهذا الحديث يدل دلالة صريحة على فظاعة الاعتداء على حرية الأحرار وإلزامهم بالرق؛ فقد بلغ من مخالفة هذا الأمر لأحكام الشريعة إلى درجة أن الله تعالى يكون خصمًا لذلك المعتدي، ولا يكون مثل هذا الأمر إلا في معصية عظيمة.

---

(١) الأم، الشافعي (٦/ ٢٤٧).

(٢) المغني، ابن قدامة (٦/ ٤٠١).

(٣) انظر: الإجماع، ابن المنذر (١٤٨).

(٤) انظر: الرق ماضيه وحاضره، عبد السلام الترمانيني (٢٠، ٢٩، ٣٠).

(٥) أخرجه البخاري، رقم (٢٢٧٠).

والوعيد الوارد في هذا الحديث يدل على أن الاعتداء على حرية الآخرين وسلبهم إياها داخل في دائرة الكبائر من الذنوب، وقد نص عدد من العلماء على أن استرقاق الحر كبيرة من كبائر الذنوب[١].

• **الأمر الثالث**: أن الإسلام لم يحدث نظام الرق، وإنما كان ذلك النظام معمولا به قبل الإسلام، وكان هذا يعاني من الظلم والقهر والضلال، وكان الرقيق يعانون أنواعًا من الاضطهاد، وصنوفًا من الإذلال، وكان الإنسان يفقد حريته بأدنى طريق، وبأي سبب، كالخطف من قبل قراصنة البشر، والنهب والسطو والضغط من الملوك والطبقات العليا، وكانت أسواق النخاسة التي يباع فيها البشر قائمة على سوقها، ومعالمها ظاهرة، وفروعها منتشرة، وأما مصارف الرق التي يتخلص بها الرقيق من رقه فليست إلا مصرفًا واحدًا، وهو إرادة السيد.

وكان الرقيق يُحمَّل من المشاق والمتاعب ما يعجز عن حمله أشد الحيوانات، ولا يُحتفظ له بحقوق، ولا تُعرف له كرامة، ففي الفكر اليوناني كان أفلاطون يرى أن العبد محروم من حق المواطنة، وأما أرسطو فيجعل كلمة المواطنة مرادفة لكلمة الحر، وأما القانون الروماني، فلم يكن يعد الرقيق إنسانًا له شخصية ذات حقوق، وإنما كان يعده شيئًا من الأشياء، وأما في العصور الوسطى في أوروبا فقد ساء نظام الرق جدًّا، فمع انتشار النظام الظالم ـ نظام الإقطاع ـ أصبح المزارع عبدًا لمالك الأرض، لا يملك لنفسه حولا ولا قوة، وكان يباع ويشترى مع الأرض على أنه جزء منها، وآلة من آلاتها[٢].

وحين ظهر الإسلام في الوجود، وأشرقت أنواره على المعمورة، قام بعملية إصلاحية ضخمة لاجتثاث الفساد الذي وقع في نظام الرق، وارتقى به إلى مراحل متطورة جدًّا في تاريخ الإنسانية، وأحدث انعطافًا حادًّا في التعامل مع نظام الرقيق، يعد بحق «معجزة إصلاحية»، استطاع من خلالها أن يتجاوز كل التعاملات القبيحة التي تمارس على أولئك الرقيق.

---

(١) انظر: الزواجر عن اقتراف الكبائر، ابن حجر الهيتمي (١/ ٤٨١)، والشرح الممتع، محمد العثيمين (٩/ ٢٣٦).

(٢) انظر في أحوال الرقيق في الثقافات الأخرى: الرق ماضيه وحاضره، عبد السلام الترمانيني (٥٣ ـ ٦٦)، والرق في الإسلام، أحمد شفيق، ترجمة: أحمد زكي (١١ ـ ٤٥).

جاء الإسلام ورد للرقيق إنسانيته، وحفظ له حقوقه، وعاقب كل من اعتدى عليه وظلمه، جاء وصحح العلاقة بين الرقيق وسيده، وجعل له حقوقًا ملزمة، وسد كل منابعه الظالمة، وفتح السبل الواسعة لتقليصه في المجتمعات.

في نظام الإسلام لم يعد الرقيق «شيئا»، وإنما صار بشرًا له روح كريمة كروح الأسياد، وقد كانت الأمم الأخرى كلها تعد الرقيق جنسًا آخر غير جنس السادة؛ خلق ليستعبده ويستذله، ومن هنا لم تكن ضمائرهم تتألم من قتله أو تعذيبه، أو كيِّه بالنار، وتسخيره في الأعمال الشاقة والقذرة، أو انتهاك حقوقه وكرامته، فجاء الإسلام ورفعه إلى مستوى الأخوة الكريمة[1].

إن العملية الإصلاحية التي قام بها الإسلام في معالجة مفاسد نظام الرق وفظائعه كانت متكاملة وشاملة لكل المنافذ التي دخل من خلالها الفساد في ذلك النظام، ويمكننا بيان ذلك وإثبات صحته بتوضيح الأسس التي قام عليها ذلك الإصلاح الإسلامي، وهي ثلاثة أسس، **وهي**:

١ ـ إغلاق كل المنابع الظالمة التي تؤدي إلى الرق.

٢ ـ توسيع منافذ التخلص من الرق.

٣ ـ تشريع الحقوق الإنسانية للرقيق، والحفاظ عليها من الانتهاك[2].

وبهذه الأسس، وبتشريع تلك التعاليم استطاع الإسلام أن يخرج نموذجًا رائعًا في التعامل مع قضية الرق، وأن يحقق فيها العدالة بصورة بيِّنة، وقد اقتدر أن يصنع مثالًا عاليًا ومشرقًا في قضية كانت من أضخم القضايا التي فشل العقل الإنساني في التعامل معها.

وعاش الرقيق في ظل النظام الإسلامي حياة مختلفة جدًّا عن الحياة التي كان يعيشها الرقيق في الحضارات الأخرى؛ ونتيجة لذلك التعامل الراقي خرج من الرقيق عدد كبير من العلماء والفقهاء والمحدثين، وكان لهم أثر كبير في العلوم الإسلامية.

وقد شهد لتلك الصفحة المشرقة في التعامل مع قضية الرق عدد من المفكرين والمؤرخين الغربيين، وأثنوا على الإسلام وأبدوا إعجابهم به، وفي هذا

---

(١) انظر: شبهات حول الإسلام، محمد قطب (٤٢).

(٢) انظر في توضيح هذه الأسس: نظام الرق في الإسلام، عبد الله علوان (٤٣ ـ ٦٣).

يقول فان دنبرغ: «لقد وضعت للرقيق في الإسلام قواعد كثيرة تدل عل ما كان ينطوي عليه محمد ﷺ وأتباعه نحوهم من الشعور الإنساني النبيل، ففيها نجد من محامد الإسلام ما يناقض كل المناقضة الأساليب التي كانت تتخذها إلى عهد قريب شعوب تدَّعي أنها تسير في طليعة الحضارة»[1]، وقد تناول المؤرخ الفرنسي الكبير غوستاف لوبون قضية الرق في الإسلام، وتحدث عنها بإعجاب، وجمع مقالات ونصوصًا لعدد من المفكرين الغربيين أثنوا فيها على ما قام به الإسلام من رقي في التعامل مع الرقيق[2].

• **الأمر الرابع**: أن الإسلام لا يتشوف إلى إحداث الرق بالإنسان، ولا يرغب فيه، ولا يجعل فيه فضيلة مخصوصة، وإنما جعله خيارًا متاحًا من خيارات أخرى، وضابط التحديد فيها راجع إلى المصالح المقدرة في كل زمن، وقد نص عدد من الفقهاء المتقدمين على أن الشريعة الإسلامية متشوفة للعتق والحرية ما أمكن[3].

وذهب عدد من العلماء إلى أن من مقاصد الإسلام السعي إلى التخلص من نظام الرق بالكلية، وممن نص على ذلك الطاهر بن عاشور، فإنه ذكر أن استقراء نصوص الشريعة يدل على «أن من أهم مقاصدها إبطال العبودية وتعميم الحرية»[4]، ثم تتالى على تأكيده عدد كبير من المفكرين المعاصرين.

وعلى القول بأن الإسلام لم يقصد إلى إلغاء نظام الرق ولم يجعله من غاياته، فإنه في المقابل لا يمانع من إلغائه، فلو اتفق عقلاء العالم على التخلص من هذا النظام فإنه لا يوجد في الإسلام ما يمنع من ذلك[5].

فإنه لم يأت أي نص في الشريعة يدل على الأمر بالاسترقاق، أو يحث

---

(١) الإسلام في قفص الاتهام، شوقي أبو خليل (١٩٨).

(٢) انظر: حضارة العرب (٣٧٥ ـ ٣٠٨)، وانظر نصوصا أخرى: الرق ماضيه وحاضره، عبد السلام الترمانيني (٢٦٠).

(٣) انظر: فتح القدير، ابن الهمام (٤/ ٥١٣)، وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٤/ ٣٨٤)، ومغني المحتاج، الشربيني (٣/ ١٨٦)، والإقناع في فقه الإمام أحمد، الحجاوي (٣/ ١٩٦).

(٤) مقاصد الشريعة الإسلامية (٣٩٢)، وانظر: الوحي المحمدي، محمد رشيد رضا (٣٣٠).

(٥) انظر: الإسلام والرق، محمد البهي (٢٨)، والجهاد والقتال في السياسة الشرعية، محمد خير هيكل (٣/ ١٥٥٢).

عليه، أو يبين فضله، أو يرتب عليه أجرًا، وغاية ما جاء فيها إقراره والعمل به، وهذه الدلالات تدل بلا شك على إباحته، وجواز العمل به، وأنه مقبول في الشريعة، وأنه ليس نقصا ولا تهمة يجب تخليص الإسلام منها، ولكنها لا تدل على وجوبه ولزوم العمل به، وإنما هو خيار مباح يمكن عدم الأخذ به إذا اقتضت المصلحة ذلك.

وحين نتأمل النصوص الشرعية من جهة أخرى نجد أنها لم تعلق على الرق وحده حكمًا شرعيًا واحدًا، وإنما تجعله دائمًا خيارًا من الخيارات، ففي كفارة اليمين وقتل الخطأ والظهار والجماع في نهار رمضان، كان إعتاق الرقبة المؤمنة خيارًا من الخيارات، وليس هو الخيار الوحيد فيها، بحيث إذا ألغي يختل حكم الكفارة، وربما يكون في هذا دلالة ـ وإن لم تكن قوية ـ على أن الشريعة لا تمانع من إلغاء الرق، فيما إذا اقتضت المصلحة ذلك.

ومما يقوي أن الإسلام لا يمانع من إلغاء الرق، أن الشريعة جعلت للرقيق الخيار في أن يكاتب سيده، وأوجبت على سيده قبول ذلك ـ على القول الصحيح ـ، فهذا يدل على أن الشريعة لا تمانع من إلغاء الرق.

ومما يقوي القول بأن الإسلام لا يمانع من إلغاء الرق: ما قرره عدد من العلماء بأنه يجوز معاهدة الكفار على عدم السبي والاسترقاق، وفي هذا يقول محمد بن الحسن الشيباني: «وإن شرطوا أن لا نأسر منهم أحدًا، فليس ينبغي لنا أن نأسرهم ونقتلهم؛ لأن القتل أشد من الأسر»[1]، وقد نقل ابن القاسم عن الإمام مالك ما يدل على إباحة معاهدة الكفار على عدم الاسترقاق، حيث يقول: «ولو قدم إلينا تجار من أهل الحرب ـ وبيننا وبينهم عهد في بلدهم على ألا نقاتلهم ولا نسبيهم أعطونا على ذلك شيئًا أم لا ـ فباعوا منا أولادهم لم يجز شراؤهم منهم؛ لأن لصغارهم من العهد ما لكبارهم»[2].

• **الأمر الخامس**: أننا إذا نظرنا إلى صورة نظام الرق في الإسلام بشكلها الكامل، نجد أن طريقة التعامل الإسلامي معه مشتملة على مصالح ومنافع كثيرة

---

(١) شرح السير الكبير، السرخسي (١/ ٣٠٣).

(٢) التهذيب في اختصار المدونة، البرادعي القيرواني (٣/ ٧)، وإنما اقتصرت على نص التهذيب؛ لأنه أوضح في الدلالة على الحكم.

للرقيق ولغيره، وقد أكثر الباحثون المعاصرون من الحديث عن حكمة الإبقاء على الرق في الإسلام، ورصدوا حِكَمًا كثيرة ومتنوعة، منها ما يتعلق بالبعد الديني ومنها ما يتعلق بالبعد الاجتماعي، ومنها ما يتعلق بالبعد الاقتصادي، ومنها ما يتعلق بالبعد التربوي، ومنها ما يتعلق بالبعد الإنساني[1].

وكل ما ذكروه لا يعدو أن يكون اجتهادا يحتمل الصواب والخطأ، ولا يلزم بالضرورة أن يكون مرادا للشريعة، وكثير منها يحتاج إلى مراجعة وتمحيص، وبعضها مقبول ومقارب لمقاصد الشريعة، ومن الصعب جدًّا الوقوف مع كل ما ذُكر من تلك الحكم، ولكن سنقف مع أبرز تلك الحكم وأهمها، **وهي**:

ـ **الحكمة الأولى**: أن الشريعة رأت في الإبقاء على الرق وسيلة من الوسائل النافعة التي يمكن من خلالها أن يعاقب بها من يقف في طريق دعوة الحق ويقطع عليها الطريق، ويحارب المسلمين ويعرقل طريقهم من الكفار، معاقبة عادلة غير جائرة، وفي بيان هذه الحكمة يقول محمد قطب: «الإسلام لم يسترق الأسرى لمجرد اعتبار أنهم ناقصون في آدميتهم، وإنما لأنهم ـ وهذه حالهم ـ قد جاؤوا يعتدون على حمى الإسلام، أو وقفوا بالقوة المسلحة يحولون بين الهدى الرباني وبين قلوب الناس»[2].

وحين نتأمل في نصوص الشريعة نجد إشارات عديدة تدل على صحة هذه الحكمة واعتبارها، ولكن لا بد من التنبيه على أنها ليست هي الحكمة الوحيدة، وإنما هي حكمة من الحكم المتعددة.

ـ **الحكمة الثانية: المصلحة الدعوية**: فإن إبقاء الإنسان على قيد الحياة، وعيشه بين المسلمين، كفيل بأن تُهيأ له السبل التي تعرّفه على نظام الإسلام وأحكامه وتشريعاته الجميلة، وتُهيأ له رؤية المسلمين والتعامل معهم، والعيش بينهم، وهذا الحال ربما يتسبب في اقتناع الشخص بالدخول في الإسلام واتخاذه دينا، وهذا ما حصل من كثير من الرقيق الذي عاشوا بين المسلمين، ولا شك أن من أهداف الإسلام المركزية: إدخال أكبر قدر من الناس في دائرته، ومراعاة كل السبل والطرائق العادلة التي تؤدي إلى ذلك.

---

(١) انظر: نظام الرق في الإسلام، عبد الله علوان (٦٩).

(٢) شبهات حول الإسلام (٥٥)، وانظر: في ظلال القرآن، سيد قطب (١/ ٢٣٠).

ـ **الحكمة الثالثة: المصلحة السياسية**: وذلك أن الرق كان نظامًا سياسيًّا، وكان استرقاق أسرى الحرب نظامًا دوليًّا مقرا، فليس من المقبول أن يلغي الإسلام استرقاق أسرى عدوه، ويبقى العدو يسترق المسلمين، وإنما عاملهم الإسلام بالمثل، فكما أن العدو يمارس ذلك النظام، فإن الإسلام سيمارسه.

• **الأمر السادس**: أن المعترضين على الإسلام بسبب إقراره لنظام الرق وقعوا في ازدواجية كبيرة، وذلك أنهم يتحدثون وكأن العالم تخلص من الرق بالكلية، ولكن الأمر ليس كذلك.

فقد أكَّد عدد من الباحثين المهتمين بدراسة ظاهرة الرق بأن الرق لم يختف من الوجود، وأنه ما زال باقيًا في الواقع، وإنما أخذ يتشكل بصور وأشكال مختلفة، ربما تكون أقبح من الصور التي كانت عند الأمم الجاهلية، وأكدوا على أنه يمارس على نطاقات واسعة، ففي النظام الدولي نجد الرق يخرج في صورة الاستعمار للشعوب وانتهاب خيراتها، وقتل رجالها وفرض عليها بالقوة، ونجده أيضًا في التمييز والتفريق العنصري، وفي نطاقات أخرى نجد الرق متخفيا تحت ستار البغاء وتجارته المعروفة باسم «الرقيق الأبيض أو الجنسي»، وتدل تقريرات اللجنة الدولية لحقوق الإنسان وتقارير جمعيات مكافحة الرق والشرطة الدولية «أنتربول» على أن الرق ما زال يمارس بأشكال مختلفة في العالم[١].

وتكشف تقارير كثيرة عن حالات بشعة من الاسترقاق تمارس على النساء والأطفال من قِبَل بعض الشركات العملاقة في العالم[٢].

فالعالم الغربي إذن لم يصنع شيئًا إلا أنه رفع شعار إلغاء الرقيق، ولكنه شعار فارغ من المضامين الكبيرة التي ادعيت له، وكل أحد يستطيع أن يرفع مثل هذه الشعارات، والعبرة في الإصلاحات المجتمعية ليس في التلويح بالشعارات البراقة، وإنما بإحداث التأثير في الواقع، وهذا ما لم تفعله الحضارة الغربية في تعاملها مع نظام الرق.

ونحن نسلم أن محاربة الحضارة الغربية للرق كانت سببا في زوال كثير من

---

(١) انظر: الرق ماضيه وحاضره، عبد السلام الترمانيني (١٧٨)، ولا رق في القرآن، إبراهيم هاشم الفلالي (٢٤٥ ـ ٢٦٣).

(٢) انظر في تفاصيل الرق المعاصر: الرق ماضيه وحاضره (١٧٨ ـ ٢٠٣).

المظاهر السيئة والقبيحة، حتى في بلاد المسلمين، ولكن لم تُزِل كل مظاهر الرق، كما يدعي بعضهم.

ثم إن الإسلام أعلن الحرب على تلك المظاهر من أول ظهوره، وقام بمواجهتها، ولو أن المسلمين التزموا بتعاليمه لما وجدت في العالم الإسلامي تلك المظاهر السيئة، ولكن المسلمين في العصور المتأخرة تخلوا عن كثير من تعاليم الإسلام في قضية الرق وفي غيرها.

والمقصود من التحليل السابق أن القدح في الإسلام بالاعتماد على أن الحضارة الغربية استطاعت القضاء الفعلي على الرق، هو مجرد دعوى لا دليل عليها، بل الواقع يكذبها، ويقدم الشواهد التي تناقضها.

ومن خلال الأمور السابقة تنجلي لنا الصورة الكاملة لنظام الرق في الإسلام، ويظهر فيها عدل الإسلام واعتداله في التعامل مع ذلك النظام، فالذي يتأمل في تعامل الإسلام مع الرق يجد أولًا أن الإسلام لم يتشوف إلى الاسترقاق، فلم يدع إليه، ولم يحث عليه، ولم يرتب عليه الأجر، وإنما اقتصر على جعله أمرًا مباحًا من حيث الأصل، ثم إن الإسلام قيد الاسترقاق بحالة ضيقة هي حالة الحرب مع الكفار، ومع ذلك لم يجعله الخيار الوحيد في التعامل مع الأسير، وإنما جعله خيارًا من ضمن خيارات أخرى متعددة.

وهذا الأسير الذي جعل الإسلام استرقاقه خيارًا من الخيارات، هو في الحقيقة كان حريصًا على قتل المسلمين، ساعيًا على الفتك بهم وإتلاف أرواحهم، ومجتهدا في منعهم من نشر دعوتهم للعالمين، شاهرًا السلاح في وجوههم يريد قتلهم، ومن كانت هذه حاله فقتله سائغ، ولو حكم الإسلام بقتله لما كان ظالمًا له، ولكنه لم يبادر إلى ذلك، وفتح الطرق لإبقائه على الحياة، ولو كانت حياة فيها نقص ما، وهذا الإبقاء خير من قتله وإنهاء حياته.

وليس من الظلم ألا يساوي الإسلام بين ذلك الأسير وبين غيره من المسلمين الذين كانوا يسعون جاهدين لنشر الإسلام وتبليغ دعوته للعالمين، فكان أقل منهم منزلة، ولكنه لم يعامله كما كانت الأمم الأخرى تعامله، وإنما حفظ للرقيق حقوقه، وشرع القوانين التي تحقق له الكرامة الإنسانية بالقدر الكافي، وفي إبقائه على هذه الحال منافع كثيرة له؛ فقد يدخل في الإسلام، وقد يتاجر ويتعلم له صنعة مفيدة له ولغيره، وقد يكتسب مالا فيعتق نفسه من سيده.

ولم يكتف الإسلام بذلك، بل فتح طرقًا واسعة ليتخلص الرقيق من رقه إذا أراد، وأوجب على السيد أن يقبل طلب المكاتبة من الرقيق، وألزم الحكومة الإسلامية بإعطاء الرقيق المكاتب نصيبه من الزكاة المفروضة.

كل هذه الاحتياطات والتشريعات والقوانين كانت سعيًا من الإسلام لتحقيق العدل والكرامة لمن وقع في الرق من أعداء المسلمين الذين كانوا حريصين على قتلهم وسفك دمائهم، فالإسلام بهذه التعاليم أقرب إلى تحقيق الفضل والكرم في حق الرقيق أكثر من تحقيق مجرد العدل معه.

المثال الثاني: تشريع جهاد الطلب:

فلا شك أن الإسلام شرع جهاد الطلب، ودعا إليه وحث عليه، وقد طبقه الصحابة ﷺ ومن معهم من المسلمين في أرض واسعة، ولكن ذلك ليس قادحًا في كمال الإسلام، ولا منتقصًا من عدله، وبيان ذلك يتطلب توضيحًا موسعًا لفلسفة الإسلام في تشريع جهاد الطلب، وذلك يتبين **بالأمور التالية**:

- **الأمر الأول**: أن جهاد الطلب في الإسلام ليس الغرض منه إكراه الناس على الدخول في دين الإسلام، ولا إجبارهم على ترك أديانهم، ولا التضييق عليهم فيها، فلو كان هذا هدفه وغايته لما وجد أهل الذمة في الدولة الإسلامية، ولما سمح ببقاء كنائسهم وبِيَعِهم في بلاد المسلمين.

وإنما يتمحور غرضه حول إعلاء كلمة الله في الأرض الذي يعني: جعل حكم الشريعة الإلٰهية العادلة هو المهيمن على الحياة، ونظام الإسلام يتضمن بالضرورة فتح الآفاق أمام الدعوة الإسلامية لتنتشر بين الناس، وإزالة كل معالم الظلم والقهر الواقعة على الشعوب، وهذه الأغراض لا يناقضها وجود الكفر الخاضع لحكم الشريعة، وإنما يناقضها وجود الأنظمة الكافرة الظالمة التي تشرع للناس من دون الله، وتدعي لنفسها حق التشريع الذي لا يكون إلا للرب سبحانه.

وبهذا يتضح أن جهاد الطلب في الإسلام ليس متوجهًا إلى الأفراد ولا إلى الشعوب، بقدر ما هو متوجه إلى النظام العام الذي تمثله المنظمات المجتمعية أو الحكومات السياسية، ويتضح أيضًا أن الغرض الأصلي له هو تكوين المجتمع الذي يخضع لأحكام الإسلام، ويكون النظام الأعلى المهيمن فيه هو حكم الله

وشرعه، حتى ولو كان البعض يعمل بالكفر، فإن الكفر إذا كان خاضعا لحكم الله وخانعًا له فإن قيمته تضعف في النفوس وتذبل، ولهذا تسامح الإسلام مع وجود الكفر من قبل الأشخاص إذا كانوا خاضعين لحكم الشريعة، وقد تتالت مقالات العلماء على تأكيد هذا المعنى وشرحه وتوضيحه[1].

• **الأمر الثاني**: إذا كان الجهاد في الإسلام ليس متوجهًا إلى الأفراد، وإنما إلى الحكومات والأنظمة، فهو في الحقيقة يقصد إلى إزالة الاعتداء على حق الله تعالى، والتعدي على خصوصياته التي ينبغي ألا تكون إلا له سبحانه، فتلك الأنظمة التي يقصدها الجهاد في الإسلام تجاوزت حدودها وادعت لنفسها حق التشريع، وشرعت للناس أحكامًا لا يحق أن تثبت لأي أحد من البشر، ولا يصح أن يقررها إلا الله تعالى، فأولئك المشرّعون يدعون لأنفسهم ـ بلسان الحال أو المقال ـ أنهم يشاركون الله في ألوهيته، وأنهم أرباب للناس مع الله، ويكرسون عبودية البشر للبشر، واستذلال الإنسان لأخيه الإنسان.

وإن كان الشعب هو الذي أعطى تلك الجماعة حق التشريع له من دون الله، وهو الذي خول تلك العصابة أن تسن له من القوانين ما تريد وتجعل لها السيادة المطلقة، فإن الشعب حينئذ شريك في الاعتداء على حق الله تعالى في التشريع والتنظيم، وهو يستحق الجهاد مع الحكومة والنظام؛ لأنه في الحقيقة رضي بأن يكون عبدًا لغير الله وتنازل عن حقه في ألا يكون إلا عبدًا لله وحده، وهو الذي ساعد أولئك المعتدين على خصائص الله.

وهذا أمر غير مقبول في الإسلام، فكما أن الإسلام لا يقر الاعتداء على حقوق الناس وخصوصياتهم، فهو أيضًا لا يقر الاعتداء على حقوق الله الثابتة له بالضرورة، وعلى خصوصياته سبحانه، فكما يجب في الإسلام الدفاع عن حقوق الناس المظلومين، فإنه يجب أن يوقف في وجه من أراد الاعتداء على حقوق الله؛ فالإسلام دين يدعو إلى المحافظة على كل الحقوق، ولا يفعل كفعل الأنظمة البشرية التي لا تراعي إلا حقوق البشر فقط.

---

(١) انظر: الجهاد في سبيل الله، أبو الأعلى المودودي (٤١)، وتذكرة الشهيد، ضياء الدين زنكي (٣٣)، والجهاد والقتال في السياسة الشرعية، محمد خير هيكل (٥٩٤)، وحقيقة الجهاد في الإسلام، محمد نعيم ياسين (٥٥)، وانظر: افتراءات حول غايات الجهاد في الإسلام، للمؤلف نفسه (٢٧، ٢٩).

فالإسلام إنما جاء بالجهاد «ليقيم في الأرض نظامه الخاص ويقرره ويحميه.. وهو وحده النظام الذي يحقق حرية الإنسان تجاه أخيه الإنسان، حينما يقرر أن هناك عبودية واحدة لله الكبير المتعال، ويلغي من الأرض عبودية البشر للبشر في جميع أشكالها وصورها، فليس هنالك فرد ولا طبقة ولا أمة تشرع الأحكام للناس، وتستذلهم عن طريق التشريع، إنما هنالك ربّ واحد للناس جميعًا هو الذي يشرع لهم على السواء، وإليه وحده يتجهون بالطاعة والخضوع، كما يتجهون إليه وحده بالإيمان والعبادة سواء، فلا طاعة في هذا النظام لبشر إلا أن يكون منفذًا لشريعة الله، موكلًا عن الجماعة للقيام بهذا التنفيذ، حيث لا يملك أن يشرع هو ابتداء؛ لأن التشريع من شأن الألوهية وحدها، وهو مظهر الألوهية في حياة البشر، فلا يجوز أن يزاوله إنسان فيدعي لنفسه مقام الألوهية وهو واحد من العبيد!...

جاهد الإسلام ليقيم هذا النظام الرفيع في الأرض ويقرره ويحميه، وكان من حقه أن يجاهد ليحطم النظم الباغية التي تقوم على عبودية البشر للبشر، والتي يدعي فيها العبيد مقام الألوهية، ويزاولون فيها وظيفة الألوهية ـ بغير حق ـ، ولم يكن بد أن تقاومه تلك النظم الباغية في الأرض كلها، وتناصبه العداء، ولم يكن بد كذلك أن يسحقها الإسلام سحقًا ليعلن نظامه الرفيع في الأرض.. ثم يدع الناس في ظله أحرارًا في عقائدهم الخاصة، لا يلزمهم إلا بالطاعة لشرائعه الاجتماعية والأخلاقية والاقتصادية والدولية، أما عقيدة القلب فهم فيها أحرار، وأما أحوالهم الشخصية فهم فيها أحرار، يزاولونها وفق عقائدهم، والإسلام يقوم عليهم يحميهم ويحمي حريتهم في العقيدة، ويكفل لهم حقوقهم، ويصون لهم حرماتهم، في حدود ذلك النظام...

لم يحمل الإسلام السيف إذن ليكره الناس على اعتناقه عقيدة، ولم ينتشر بالسيف على هذا المعنى كما يريد بعض أعدائه أن يتهموه! إنما جاهد ليقيم نظامًا آمنًا يأمن في ظله أصحاب العقائد جميعًا، ويعيشون في إطاره خاضعين له، وإن لم يعتنقوا عقيدته»[1].

«إنه لم يكن من قصد الإسلام قط أن يكره الناس على اعتناق عقيدته..

---

(١) في ظلال القرآن، سيد قطب (١/ ٢٩٥).

ولكن الإسلام ليس مجرد عقيدة. . إن الإسلام إعلان عام لتحرير الإنسان من العبودية للعباد، فهو يهدف ابتداء إلى إزالة الأنظمة والحكومات التي تقوم على أساس حاكمية البشر للبشر، وعبودية الإنسان للإنسان. .

ثم يطلق الأفراد بعد ذلك أحرارًا ـ بالفعل ـ في اختيار العقيدة التي يريدونها بمحض اختيارهم ـ بعد رفع الضغط السياسي عنهم، وبعد البيان المنير لأرواحهم وعقولهم.

ولكن هذه الحرية ليس معناها أن يجعلوا إلههم هواهم، أو أن يختاروا بأنفسهم أن يكونوا عبيدا للعباد! وأن يتخذ بعضهم بعضًا أربابًا من دون الله!. .

إن النظام الذي يحكم البشر في الأرض يجب أن تكون قاعدته العبودية لله وحده، وذلك بتلقي الشرائع منه وحده، ثم ليعتنق كل فرد ـ في ظل هذا النظام العام ـ ما يعتنقه من عقيدة! وبهذا يكون الدين كله لله؛ أي: تكون الدينونة والخضوع والاتباع والعبودية كلها لله. . إن مدلول الدين أشمل من مدلول العقيدة. . إن الدين هو المنهج والنظام الذي يحكم الحياة، وهو في الإسلام يعتمد على العقيدة. ولكنه في عمومه أشمل من العقيدة. . وفي الإسلام يمكن أن تخضع جماعات متنوعة لمنهجه العام الذي يقوم على أساس العبودية لله وحده، ولو لم يعتنق بعض هذه الجماعات عقيدة الإسلام»[1].

وبالجهاد العادل في الإسلام لا تزول الأنظمة المشرعة للناس فقط، وإنما تزول معها جميع العوائق التي كانت تكدر على الناس حياتهم وحرياتهم، وتمنعهم من التمتع بالحياة التي يريدها الله تعالى الرحيم والكريم للخلق الذي كرمه وجعله خليفة في الأرض.

• **الأمر الثالث**: مع أن الجهاد في الإسلام متوجه إلى من وقع منهم الاعتداء المنظم على حقوق الله تعالى، ووقع منهم التعالي على البشر ـ بلسان الحال أو لسان المقال ـ، فإن الإسلام لم يتشوف إلى قتالهم مباشرة، ولم يحرص على ذلك، ولم يجعله غاية أولية له لا بد من الوصول إليها، وإنما جعل الجهاد وسيلة من الوسائل المرتبط وجودها بغيرها، فمتى ما تحقق مقصودها وهدفها، فإنها تتوقف ولا تصبح مشروعة.

(١) في ظلال القرآن، سيد قطب (٣/ ١٤٣٥).

فالإسلام لم يجعل استعمال القوة الخيار الوحيد مع من حصل منهم الاعتداء المنظم على حقوق الله، ولا هو الخيار الأول، وإنما جعله الخيار الثالث والأخير، وأكد على أنه وسيلة وليس غاية[١].

• **الأمر الرابع**: إذا انسدت كل الطرق، وانغلقت كل المنافذ، ولم يبق إلا خيار القتال، فلا بد من خوضها، ولكن الإسلام شدد كثيرًا على شروط هذه الحرب وآدابها، وقد تكرر في النصوص الشرعية التأكيد على ذلك، فلا يجوز للمسلمين أن يقتلوا من لا يستحق القتل، كالنساء والصبيان والشيوخ ولا أن يفسدوا في البلاد، ولا يهدموا البيوت، ولا المعابد ولا يقطعوا الشجر[٢].

فالحرب في الإسلام حرب راقية، شريفة في مقصدها، ونزيهة في غايتها، عظيمة في تطلعاتها، وبريئة في هدفها «إنها ليست الحرب التي تديرها رؤوس الأموال المحرمة، لتربح من وراء الصناعات الجهنمية، التي تقتات بالأرواح والأجسام، وتبتلع الحضارات والمدنيات، وتحطم النفوس والأخلاق، أو تديرها الشركات الاحتكارية؛ لحماية مصالحها في البلاد المستعمرة، واستغلال خاماتها من القوى الطبيعية والقوى البشرية؛ لفتح أسواقها للمنتجات والمصنوعات، أو تديرها البنوك الربوية، لتحقيق أرباحها الفاحشة، وضمان المكسب الحرام، واستغلال الفرص والصيد في الماء العكر.

إنها ليست الحرب التي تريد لتضرب بسور فولاذي على الشعوب، دون المعرفة والعلم والحضارة؛ كي يبقى أبناء البلد المحتلة عميا صما بكما، يساقون سوق الماشية إلى الذبح، وفي ذل وفي جهل وفي استسلام.

إنها ليست الحرب التي تخوضها الحضارة الغربية القذرة ضد الإنسانية؛ جريًا وراء الربح المادي، والاستعباد العنصري، والتعصب الديني، كتلك الحروب التي يعرفها العالم الغربي في كل تاريخه الملوث الطويل.

إنما هي الحرب التي تخرج الناس من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده، الحرب التي تحمل معها المساواة والعدل والكرامة، لكل كائن بشري على سطح هذه الأرض، وتحققها في عالم الواقع وعالم المثال، تحققها في التشريع وفي

---

(١) انظر: مغني المحتاج، الشربيني (٤/ ٢١٠)، وتيسير الكريم الرحمٰن، السعدي (١/ ٨٩).

(٢) انظر في شروط الحرب في الإسلام وآدابها: فقه الجهاد في الإسلام، يوسف القرضاوي (١/ ٧٢٥ ـ ٧٥٤).

التنفيذ، تحققها للأسود وللأبيض، والمسلم والمعاهد، تحققها في صورة واحدة، وبأداة واحدة، وفي مستوى واحد للجميع...

لقد غلّق الإسلام أبواب الحروب كلها، فيما عدّا بابًا واحدًا: باب الجهاد في سبيل الله، لتكون كلمة الله هي العليا، وليكون الناس سواء أمام الله، فإذا كانت الحروب في هذا الوجه وحده، فهي إذن حرب إنسانية، لا يقصد فيها إلى التنكيل أو التقتيل والتدمير، ولا يجوز أن تمس الأبرياء والضعفاء، ولا أن تتجاوز غايتها الأولى، من إزالة قوى الشر والظلم، أو إخضاعها لتأمن الإنسانية شرها، وليس هناك من نية للإبادة أو التشفي أو الاستذلال»[1].

ولم تكن تعاليم الإسلام النظرية وأخلاقه الحربية «لتذوب عند الواقع وتتوارى، إنما كانت سلوكًا في الحروب الإسلامية قديما وحديثا، لم يشذ عنها إلا النادر الذي لا يقاس عليه، ولا يبطل القاعدة التي جعلها الإسلام غايته وحققها في واقعه، فإذا نحن ألقينا من هذه القمة الشامخة التي يقف عليها الإسلام في سلمه وحربه نظرة على المستنقع الآسن، الذي تلغ فيه الحضارة الغربية سلمًا وحربًا أدركنا بُعْد الشقة بين نظام ينزله الله للبشر ونظام يضعه الناس للناس، وأدركنا كم خسرت البشرية يوم تنكرت لنظام الله، وهي تتعثر في تكبر مضحك وفي تعام مضحك، تريد أن تقول: إنها تريد لنفسها خيرًا مما أراد الله، وإنها تملك لنفسها خيرًا مما أعطاها الله»[2].

وبهذا يظهر لنا السر العجيب في تكثيف النصوص الشرعية التأكيد على شرط «في سبيل الله»، فالإسلام لا يعرف إلا القتال من أجل الله تعالى، ومن أجل الحفاظ على خصوصياته التي لا تكون إلا له، ومن أجل دينه وشرعه؛ فالإسلام «لا يعرف قتالًا إلا في هذا السبيل، لا يعرف القتال للغنيمة ولا يعرف القتال للسيطرة، ولا يعرف القتال للمجد الشخصي أو القومي!

إنه لا يقاتل للاستيلاء على الأرض، ولا للاستيلاء على السكان، لا يقاتل ليجد الخامات للصناعات، والأسواق للمنتجات، أو لرؤوس الأموال يستثمرها في المستعمرات وشبه المستعمرات!

---

(١) السلام العالمي والإسلام، سيد قطب (١٩٦ ـ ١٩٧).

(٢) المرجع السابق (١٩٩).

إنه لا يقاتل لمجد شخص، ولا لمجد بيت، ولا لمجد طبقة، ولا لمجد دولة، ولا لمجد أمة، ولا لمجد جنس، إنما يقاتل في سبيل الله؛ لإعلاء كلمة الله في الأرض، ولتمكين منهجه من تصريف الحياة، ولتتمتع البشرية بخيرات هذا المنهج، وعدله المطلق بين الناس، مع ترك كل فرد حرًا في اختيار العقيدة التي يقتنع بها في ظل هذا المنهج الرباني الإنساني العالمي العام»[(١)].

• **الأمر الخامس**: نحن نسلم بأن الجهاد قد تترتب عليه في العادة مفاسد وأضرار مادية على المسلمين وعلى غيرهم، لما يحصل فيه من سفك الدماء وإهلاك الأموال، وقد أقر بعض علماء الإسلام بذلك، حيث يقول بعض علماء الحنفية: «الجهاد فرض على الكفاية؛ لأنه لم يفرض بعينه؛ إذ هو فساد في نفسه، وإنما فرض لإعزاز دين الله، ودفع الفساد عن العباد»[(٢)]، ولم يقل أحد إن الجهاد مصلحة مادية محضة لا ضرر فيه، ووجود الضرر في الجهاد لا يعني بطلانه وفساده، ولو أن كل وسيلة ترتب عليها نوع من الضرر تركت وهجرت، لمنعت أكثر الوسائل أو كلها، والعقلاء في تعاملهم مع الوسائل لا يشترطون فيها ألا يكون فيها أي ضرر، وإنما يشترطون أن يكون خيرها ومصلحتها أكثر من ضررها.

وكذلك الحال في الجهاد في الإسلام، فمع ما يترتب عليه من أضرار، إلا أن المصالح المترتبة عليه أكثر وأعمق، فبالجهاد تزول الأنظمة التي اعتدت على حق الله وسلطانه في الأرض، ومن اعتدى على حق الله فهو واقع في أعظم الفساد وأضخمه، وسيعتدي لا محالة على حقوق الناس الآخرين في أموالهم وأعراضهم، ولو بطريق المكر والخداع، إن الذي لا يراعي حقوق الخالق المدبر وتكبر وتعالى وادعى لنفسه حقًّا لا يمكن أن يكون لبشر، ليس غريبا عليه أن يعتدي على حقوق غيره من البشر ممن هو متساوٍ معه في أصل الخلقة.

فإزالة هذه الأنظمة تُرجع إلى البشر حالتهم الطبيعية، فلا يستعبد أحد أحدًا، ولا يستذل أحد أحدًا، ولا يتعالى أحد على أحد، ولا تبقى منظمات تفتح الأبواب أمام الذين يخادعون الناس ويستغلون حياتهم وأموالهم لأجل

---

(١) في ظلال القرآن (٢/ ٧٠٧).

(٢) اللباب في شرح الكتاب، عبد الغني الغنيمي الحنفي (٤/ ١١٤).

مصالحهم الشخصية، ولا يبقى وجود لمن يشعل الحروب بين الشعوب ليتمتع ببيع أكبر قدر من السلاح.

إن أكبر دليل على مصلحة الجهاد في سبيل الله هو ذلك النعيم الذي عاشت فيه الشعوب بعد فتح المسلمين الصادقين لها، فقد نعمت تلك البلاد بالإسلام ورحمته وفضائله، فلم يثر أحد منهم على الإسلام، ولم يثوروا مطالبين برحيل الإسلام والمسلمين، وإنما دخلوا فيه أفواجًا وجماعات عن رغبة وحب وقناعة، وعم بينهم السلام والرخاء، وسعدوا بخير حياة وأرغد عيش، وقد سبق نقل كلام بعض المفكرين الدال على ذلك في الفرع السابق.

المثال الثالث: تشريع حد الردة:

فلا شك أن الإسلام شرع حد القتل للشخص المرتد عن دين الإسلام والمعلن الخروج عنه، ولكن ذلك ليس قادحا في كمال الإسلام، ولا منتقصا من عدله، وبيان ذلك يتطلب توضيحا موسعا لفلسفة الإسلام في تشريع حد الردة، وذلك يتبين بالأمور التالية:

الأمر الأول: أن الإسلام لا يتشوف إلى تطبيق حد الردة، وإنما يتشدد في ذلك غاية التشدد، ويحتاط نهاية الاحتياط في إنزال عقوبة الارتداد بالمعين، وقد دلت النصوص الشرعية على أنه لا يجوز إنزال العقوبة بالمرتد مباشرة، وإنما لا بد من توفر شروط ثلاثة أساسية، **وهي**:

ـ **الشرط الأول**: أن يظهر الارتداد من الشخص، ويعلنه للآخرين، وأن يثبت ذلك لدى القاضي الشرعي، أما إذا لم يظهره للآخرين، ولم يقم بإعلانه لهم، ولم يثبت لدى القاضي أنه ارتد عن الدين، فإنه لا يجوز إقامة الحد عليه، ويعامل معاملة المسلمين في الظاهر.

ولا يجوز أيضًا التجسس على الأشخاص لمعرفة ما إذا وقعوا في الردة أم لا، ما داموا لم يظهروها، ولا يباح القيام بحملات تفتيشية عنهم؛ لأن النبي ﷺ لم يفعل ذلك مع المنافقين، مع علمه بوجودهم، وقد رُوي أن ابن مسعود قيل له: هذا فلان يعني الوليد بن عقبة، تقطر لحيته خمرًا ـ يقصد المتكلم المبالغة في وصف كثرة شربه للخمر ـ، فلو بحثنا عن ذلك الآن وجدناه كذلك، فقال

ابن مسعود: «إنا قد نهينا عن التجسس، ولكن إن يظهر لنا شيء نأخذ به»[1].

ثم إن الحكم بثبوت الارتداد في حق شخص ما ليس متروكًا لكل أحد، وإنما هو راجع للعلماء والخبراء، وهو حكم قضائي لا بد فيه من التأكد من كل الإثباتات الموجبة لثبوت وصف الارتداد في الشخص.

ـ **الشرط الثاني**: أن يتم التحقق من انتفاء كل الإكراهات والضغوطات والأعراض النفسية والعقلية التي تؤثر على قرارات الشخص السوية؛ فلا يصح إقامة حد الردة على الشخص حتى يتم التحقق من توفر جميع الشروط، وانتقاء جميع الموانع التي توصل إلى اليقين في ثبوت الكفر والردة في حقه.

ـ **الشرط الثالث**: أن يراجع الشخص المعلن لردته ويناقش في موقفه الذي اتخذه، وذلك عن طريق ما يعرف عند الفقهاء بـ«الاستتابة»، والمراد بها: أن يقوم المختصون بمراجعة من وقعت منه الردة، ومناقشته ومحاورته بالطريقة الصحيحة.

والصحيح أن الاستتابة واجبة، وأنه لا يجوز قتل المرتد قبل استتابته، وهو قول جمهور العلماء[2]، وقد أجمع الصحابة على الأخذ بها، حتى قال ابن عبد البر: «ولا أعلم خلافًا بين الصحابة في استتابة المرتد»[3]، ويقول ابن تيمية في سياق حديثه عن استتابة المرتد: «والعمدة فيه إجماع الصحابة»[4]، وقال بعد نقله عددا من القضايا التي عمل الصحابة فيها بالاستتابة: «فهذه أقوال الصحابة في قضايا متعددة لم ينكرها منكر، فصارت إجماعا»[5].

والصحيح أيضًا أن الاستتابة ليس لها عدد معين ولا مدة معينة[6]، وإنما هي راجعة إلى طبيعة الشخص الذي وقعت منه الردة، وطبيعة الزمن والمكان الذي وقعت فيه، وطبيعة الحال العلمي والديني الذي يمثل العصر الذي وقعت فيه الردة، ففي الحال والزمن الذي تكثر فيه الشبهات ويضعف فيه العلم الصحيح، فإن زمن الاستتابة وعددها قد يطول.

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه (٤٨٩٠)، وصححه الألباني.
(٢) انظر في حكم الاستتابة: المغني، ابن قدامة (١٢/ ٢٦٦).
(٣) التمهيد (٥/ ٣٠٩).
(٤) الصارم المسلول (٦٠١).
(٥) المرجع السابق (٦٠٩).
(٦) انظر في مدة الاستتابة: المغني، ابن قدامة (١٢/ ٢٦٨).

والعبرة في ذلك كله هو حصول العلم اليقيني بأنه لا فائدة من استمرار الاستتابة له، وظهور إصراره على عدم قبول الحق، وأما ما لم يظهر ذلك منه، فإنه يجب استمرار الاستتابة ما بقي أمل في حصول التوبة منه.

ومن خلال هذه الشروط الشديدة في الاحتياط، والصارمة في التثبت، يظهر وينجلي بشكل واضح جدًّا الفرق الجوهري بين الحالة الإسلامية النزيهة والكريمة، وبين حالة الفكر المسيحي في العصور الوسطى المتمثلة في محاكم التفتيش الظالمة، فإن تلك المحاكم كانت قائمة على التجسس والتفتيش عن الهراطقة والمرتدين، وكانت لها فروع موزعة في المدن المسيحية، مهمتها البحث والتفتيش عمن يحمل فكرًا يخالف الكنيسة، وكان لديها رجال يعملون بالأجرة، ولديها مراقبون كثر يبلغون عمن يرونه مخالفًا، وغدا مراقبو تلك المحاكم يضطهدون الناس ويبتزونهم لأخذ أموالهم، وبات قضاة المحاكم ومفتشوها على درجة عالية من الثراء، جرّاء ما كانوا ينالونه من الرشاوى والغرامات السنوية من الأثرياء الذين دفعوا في سبيل النجاة من اتهامهم بالهرطقة والخروج على قوانين الكنيسة!

وكانت تلك المحاكم تصور نشرة بها صور المهرطقين، وترسلها إلى أنحاء الدولة للقبض عليهم، وإذا قبض على شخص ما، فإنه لا يبقى بريئًا، وإنما الأصل فيه أنه متلبس بالتهمة ونادر جدًّا أن يبرأ أحدهم منهم[(١)].

وأما العقوبات التي تصدرها المحاكم بعد انتهاء التحقيق مع المهرطقين، فقد بلغت الغاية في الوحشية، والنهاية في القسوة والبعد عن الإنسانية، وكمال المخالفة لمقتضى العقول السليمة، فإذا كان أخف العقوبات هي تهديم بيوت المهرطقين ومصادرة أموالهم وممتلكاتهم، وحرمان ورثتهم منها، فإن الطريقة المفضلة لديهم إعدام المهرطقين بأبشع الصور، مثل التقطيع بالمناشير، والدفن في الأرض وهم أحياء[(٢)].

---

(١) انظر شيئًا من أخبار محاكم التفتيش: محاكم التفتيش، داغي تستاس (٧)، ومحاكم التفتيش، رمسيس عوض (١٩ ـ ٢٢٠)، ومختصر تاريخ الكنيسة، اندر ملر (٣٣٥)، وقصة الحضارة، ول ديورانت (١٦/٩٦).

(٢) انظر: محاكم التفتيش، داغي تستاس (٤٩)، ومحاكم التفتيش، رمسيس عوض (٩٥).

والغريب أن العقوبة في محاكم التفتيش لا تقتصر على المتهم فقط، بل كانت تشمل كل من له علاقة به، فمن اتصل بالمهرطق، أو تحدث معه، أو أحسن إليه، أو أرشده في الطريق، أو أي نوع من العلاقات، فكل ذلك يعد سببا كافيا لثبوت التهمة وإلحاق العقوبة[١].

ومن خلال هذا العرض المختصر ينكشف لك أخي القارئ مقدار الظلم والجور في الخصومة من أولئك الذين يقارنون بين عقوبة الردة في الإسلام، وبين ما حصل من محاكم التفتيش، ويصورون للناس بأن تلك العقوبة لا تختلف في شيء من شروطها أو معالمها عما كان يفعله بالبشر أولئك المجرمون، والغريب حقًّا أن يمارس تلك الموازنة بعض الإسلاميين في مقالاتهم وخطاباتهم، فتجده عادة ما يقارب بين الحالتين.

إن العقل والذوق يقولان إنه مهما كنت مخالفًا لعقوبة الردة، فإنه لا يصح لك أن تربط بينها وبين ما كانت تفعله محاكم التفتيش النصرانية؛ والمنهجية العلمية الصادقة والنزيهة تؤكد ضرورة التفريق الواضح والبين بين الحالتين.

إن تلك الموازنة التي يمارسها البعض بين عقوبة المرتد في الإسلام وبين محاكم التفتيش، تشعر بأننا في زمن ضاعت فيه المصداقية العلمية، وانتهكت فيه القوانين المنهجية والمعرفية، وأصبح التشويه والخداع هو السبيل الأمثل في الإقناع بالرأي.

الأمر الثاني: الحفاظ على النظام العام للمجتمع المسلم:

وهذه حكمة من حكم تشريع عقوبة المرتد في الإسلام، لا يلزم أن تكون متوفرة في كل حالة، فإعلان الردة عن الإسلام ليس انتهاكا لكيان مقدس في الإسلام فقط، وإنما فيه أيضًا إعلان للخروج عن النظام العام في المجتمع الإسلامي، وذلك أن الإسلام ليس مجرد عقيدة قلبية فحسب، ولا هو مجرد عبادات فردية، وإنما هو إيمان ونظام معا، إيمان ملزم للمجتمع لا يقبل التساهل فيه، ونظام ملزم للمجتمع لا يقبل التساهل فيه أيضًا.

والمجتمع الإسلامي يقوم أول ما يقوم على العقيدة الإيمانية الإسلامية، فالعقيدة هي أساس هويته ولب كيانه، وروح وجوده، ومنبع حيويته، وهي التي

(١) انظر: محاكم التفتيش، رمسيس عوض (٨٢)، وقصة الحضارة، ول ديورانت (٩٨/١٦).

تمثل له خصوصيته التي يتميز بها عن كل المجتمعات الأخرى، وهي القاعدة التي تُؤسَس عليها كل الأنظمة في المجتمع الإسلامية.

فإعلان المرتد لردته في هذا المجتمع هو في الحقيقة إعلان للتمرد على النظام، وكشف عن عدم الالتزام بقاعدته الأصلية التي تبنى عليها كل الأنظمة الحياتية.

ونتيجة لأهمية العقيدة في المجتمع الإنساني، وفي الكيان الإنساني، فإن الردة ليست موقفًا عقليًّا مجردًا، وإنما هي عملية مركبة معقدة تتضمن تغير الولاء، وتبديل الهوية، وتحويل الانتماء، فالمرتد ينقل ولاءه وانتماءه من أمة إلى أمة، ومن موطن إلى موطن ـ من دار الإسلام إلى دار أخرى، وهو يخلع نفسه من أمة الإسلام التي كان عضوًا فيها إلى أمة أخرى، وينضم بعقله وقلبه وإرادته إلى كيان آخر، وهذا المعنى أشار إليه النبي ﷺ حين عبر عن المرتد بقوله: «**التارك لدينه المفارق للجماعة**»[1]، فهو يدل على أن حقيقة الارتداد ليست مجرد قرار جزئي يتخذه الإنسان بين عشية وضحاها، وإنما هو تغيير كلي يترتب عليه خروج ظاهر على النظام العام في المجتمع، ذلك النظام الذي يخضع في كل تفاصيله لهيمنة الإسلام وتشريعه؛ فالمرتد يقوم بعملية تغيير كبرى تجعله مفارقًا لجماعة المسلمين ونظامهم وحكمهم.

وإن حاول المرتد أن يخفف من طبيعة القرار الذي اتخذه، وأنه ليس إلا قرارًا جزئيًّا لا يضر بنظام المجتمع العام، فهو ليس صحيحًا في مقاييس الأنظمة الكلية ـ كنظام الإسلام ـ فهذه الأنظمة تنظر إلى الحقائق الغائرة، وتراعي المآلات المترتبة، وتتمحور حول الجوهر والمركز، لا حول الألفاظ والشعارات.

فمنتهى حال المرتد أنه يعلن انشقاقه على إيمان الجماعة الإسلامية وعلى نظامها، وكل الأنظمة الاجتماعية تحكم بالإعدام على أبنائها إذا ثبت على أحد منهم الخروج على نظام الدولة فيما يسمى بـ«الخيانة العظمى»، ولكن الإسلام كان أرحم من غيره في التعامل مع مثل هذه الجريمة؛ لأنه لم يلغ كل الفرص

---

(١) انظر: جريمة الردة وعقوبة المرتد، يوسف القرضاوي (٤٦)، وحقائق الإسلام وشبهات المشككين، إشراف محمود زقزوق (٥٥٣).

كغيره من الأنظمة، وإنما أعطى المرتد فرصة التوبة والرجوع، وأوجب محاورة المرتد والنقاش معه لعله يرجع أو يؤوب، ودعا إلى إطالة مدة ذلك سعيا منه في الإنابة والرجعة[1].

وإن فُرض أن مرتدا أعلن ردته في المجتمع وأظهرها للعيان، ولكن أعلن أيضًا عدم خروجه عن النظام العام والتزامه بكل الأنظمة، فهو أيضًا يستحق إقامة العقوبة عليه؛ لأن نفس إعلانه للردة وإظهارها يعد خروجًا عن النظام، وإن سُلم بأنه لن يخرج عن النظام العام، فهي حالة نادرة لا يبنى عليها حكم في الإسلام؛ لأن الأحكام إنما تبنى على الأحوال الطبيعية لا على الأحوال النادرة والشاذة، فهو شبيه بمن أعلن سرقته في المجتمع ولكنه قيد ذلك بألا يسرق إلا من أموال الأغنياء فقط، أو بمن يعلن أنه يشرب الخمر، ولكنه لا يشربها إلا في حالة الخلوة فقط، أو بمن يعلن أنه يزني، ولكنه لا يزني إلا بمن رضيت بذلك.

الأمر الثالث: دفع الأضرار النفسية والروحية عن المجتمع:

فضلًا عما في الردة من الانتهاك للكيانات المقدسة، والخروج عن النظام العام للمجتمع، فهي أيضًا تتسبب في إحداث أضرار نفسية وروحية في نفوس المسلمين، فإذا كانت الردة تتعلق بأعظم شيء لدى الإنسان وهو الدين، وإذا كان المجتمع المسلم قائما على أن الدين الإسلامي هو الدين الصحيح المقبول عند الله ـ وهناك أدلة عقلية تدل على ذلك ـ، وإذا كانت العقيدة تمثل مكونًا أساسيا من مكونات شخصية المسلمين، فإن إعلان الردة ـ والحالة هذه ـ يتسبب في الضرر بمشاعر وقلوب وأنفس المؤمنين بالدين الإسلامي، ويقدح في أعز شيء يملكونه؛ لأن المرتد في الحقيقة يدعي بطلان الإسلام، ويصور للمؤمنين بأنه جرب الإسلام، فوجده دينا لا يستحق الاستمساك به، وهو في الحقيقة يذم المسلم على تمسكه بذلك الدين.

فمن حِكَم تشريع قتل المرتد كما يقول الطاهر بن عاشور: «أن الارتداد خروج فرد أو جماعة من الجامعة الإسلامية فهو بخروجه من الإسلام بعد الدخول فيه، ينادي على أنه لما خالط هذا الدين وجده غير صالح، ووجد ما كان عليه قبل ذلك أصلح، فهذا تعريض بالدين، واستخفاف به، وفيه أيضًا تمهيد

---

(١) انظر: الحدود في الشريعة الإسلامية، عبد الحليم عويس (١٢٧).

طريق لمن يريد أن ينسل من هذا الدين، وذلك يفضي إلى انحلال الجامعة»[1].

فإذا كان من حِكَم العقوبة على الزنى هو أن الزاني بفعله ذلك يحدث الضرر في أعراض المسلمين ونفوسهم، فالمرتد المعلن لردته هو أيضًا يدخل الضرر في نفوس المسلمين، بل إن ضرره أعظم؛ لأن الدين عند المسلم أعظم من كل شيء، وإن كانت الأشياء الأخرى عظيمة.

ثم إن إعلان الردة قد يؤدي ببعض المسلمين الضعفاء في التصور والدين إلى الوقوع في الردة والخروج من الإسلام، وارتداد الرجل الثاني بسبب إعلان الردة من الأول هو حدث مؤلم لأبناء المرتد الثاني ولزوجته ولأبيه وأمه وإخوانه وأقاربه؛ فكل هؤلاء سيتألمون من ارتداد قريبهم، وسيكون عليهم حدثا فظيعا ومصيبة كبرى، والمرتد المعلن لردته هو في الحقيقة المتسبب في إحداث تلك الأضرار الأليمة بعدد كبير من أفراد المجتمع المسلم.

ومراعاة نفوس المؤمنين الصادقين في إيمانهم والثابتين عليه أولى في العقل من مراعاة حق من ارتد عن دينه وغيّر معتقده، وإذا كان المرتد لا بد أن تراعى حقوقه، فغيره من المؤمنين أولى بذلك وأحرى في العقل وفي الشرع.

الأمر الرابع: المعالجات الاستباقية:

فمن المصالح التي سعى الإسلام إلى تحقيقها من تشريع العقوبة على الارتداد هي قطع الطريق على أصحاب الحيل والخداع والمكر بجميع أصنافه، وتظهر فائدة مثل هذه المعالجة في **الصور التالية**:

- **الصورة الأولى**: أنه ليس خافيًا على أحد أن الإسلام له أعداء كثيرون جدًّا، لديهم هدف مشترك ومركزي في مشروعهم وهو إخراج المسلمين من دينهم أو تشكيكهم فيه، وهذا الهدف ليس من الأمور الخفية ولا السرية، بل كل أحد يدرك ذلك، وهناك عشرات الشواهد التي تدل على ضخامة أعداد الداخلين في هذا المشروع.

وقد نبَّه الله تعالى على هذا الهدف مرات عديدة في القرآن الكريم، وفي مناسبات مختلفة، حيث يقول الله: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَوْ يَرُدُّونَكُم

(١) التحرير والتنوير (٢/ ٣١٩).

مِّنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِكُمۡ كُفَّارًا حَسَدٗا مِّنۡ عِندِ أَنفُسِهِم مِّنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلۡحَقُّۖ فَٱعۡفُواْ وَٱصۡفَحُواْ حَتَّىٰ يَأۡتِيَ ٱللَّهُ بِأَمۡرِهِۦٓۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ ﴿١٠٩﴾﴾ [البقرة: ١٠٩]، ويقول تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمۡ عَن دِينِكُمۡ إِنِ ٱسۡتَطَٰعُواْۚ﴾ [البقرة: ٢١٧]، ويقول تعالى: ﴿وَدَّت طَّآئِفَةٞ مِّنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ لَوۡ يُضِلُّونَكُمۡ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمۡ وَمَا يَشۡعُرُونَ ﴿٦٩﴾﴾ [آل عمران: ٦٩].

فهذه التنبيهات المتتالية من الله تعالى تدل على أن ارتداد المسلمين كلهم أو بعضهم عن الإسلام هدف مركزي لدى كثير من المخالفين للدين.

والمرتد في الحقيقة يحقق لأعداء الإسلام هذا الهدف، وهو بذلك يمثل انتصارًا لهم ووصولًا إلى بعض بغيتهم، فيكون المرتد في نهاية أمره مثل الجندي الذي فر من معسكر قومه إلى معسكر عدوهم، ويصبح قوة إضافية لهم ـ ولو كانت قليلة ـ، فحتى لا يقع مثل هذا الأمر الشنيع بادر الإسلام بتشريع علاج استباقي وقائي يمنع أو يقلل من وقوع مثل هذا العمل القبيح[(١)].

ـ **الصورة الثانية**: أنه يمكن لأعداء الإسلام مع شدة حرصهم على ارتداد المسلمين وعلى تشكيك الضعفاء منهم في دينهم أن يُقْدِموا على الدخول في الإسلام بجماعات كبيرة، ثم يخرجوا منه بصورة جماعية، ويكرروا هذه العملية، حتى يخدعوا ضعاف الإيمان وقليلي العلم ـ ولا أحد يقول إن كل المسلمين لديهم العقل والنباهة الكافية ـ، ويصوروا لهم بأن دينهم لا يستحق البقاء فيه، وأنه دين باطل فاسد، وهذه الوسيلة استعملها أعداء الإسلام في زمن النبي ﷺ، وقد صورها الله في قوله: ﴿وَقَالَت طَّآئِفَةٞ مِّنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ ءَامِنُواْ بِٱلَّذِيٓ أُنزِلَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَجۡهَ ٱلنَّهَارِ وَٱكۡفُرُوٓاْ ءَاخِرَهُۥ لَعَلَّهُمۡ يَرۡجِعُونَ ﴿٧٢﴾﴾ [آل عمران: ٧٢]، فهذه مكيدة أرادها بعض أهل الكتاب ليلبسوا على الضعفاء من المسلمين أمر دينهم، ففعلوا ذلك حتى يقول الجهلة: إنما ردهم عن دينهم اطلاعهم على نقيصة وعيب فيه[(٢)].

ولا يوجد ما يمنع من استعمال الأعداء لهذه الوسيلة في الأزمنة الأخرى، فإدراكًا من الإسلام لخطورة هذا الأسلوب، وخبث من استعمله، حيث سلك

---

(١) انظر: عقوبة الارتداد عن الدين، عبد العظيم المطعني (٩٤).

(٢) انظر: تفسير القرآن العظيم، ابن كثير(٢/ ٥٩).

طرق الخداع والمكر، وسعيًا منه في معاجلة الأمر قبل وقوعه، شرع عقوبة الارتداد كحل استباقي.

ولما كنا نحن البشر لا نعلم الغيب، ولا ندرك ما في صدور العالمين، وليس لنا إلا الظاهر، لم يفرق الإسلام بين مرتد ومرتد، ولا بين من أراد استعمال الطرق المخادعة، وبين من ليس كذلك، فجعل الحكم عامًا؛ حتى يغلق الطريق بإحكام.

ـ **الصورة الثالث**: أنه لو لم توجد عقوبة المرتد لربما اتخذ بعض المسلمين ممن هو متصف بضعف الإيمان والخلق الارتداد وسيلة للتخلص من تبعات الأعمال التي يطلب فعلها الإسلام، فقد يُطالب رجل غني بزكاة ماله، فيدَّعي أنه ترك الإسلام وخرج منه؛ حتى يسلم من دفع الزكاة، ثم يعود للدين من جديد، وقد يضجر بعض المسلمين من الواجبات العملية المفروضة عليه فيدعي أنه خرج من الإسلام، فرارًا من الالتزام بها، فحتى لا يقع مثل هذا التلاعب من ضعاف الدين والخلق، قام بتشريع عقوبة الردة.

الأمر الخامس: الالتزام بمبدأ الموازنة بين المصالح والمفاسد:

فلا أحد ينكر أن عقوبة المرتد فيها بعض المفاسد على المرتد وعلى أقاربه؛ فالموت مفسدة على الميت، ومصيبة عليه وعلى أهله كما وصفها القرآن، ولكن ترتب المفسدة على أمر ما لا يعني إلغاءه وعدم العمل به؛ فكل العقوبات فيها مفسدة على المعاقب وإيلام له، ومع ذلك لا يقول أحد من العقلاء بإلغاء نظام العقوبات، فإنه لو قال أحد ذلك، لقال له كل العقلاء: كيف نلغيها وفيها مصالح أعظم ومنافع أكبر لدين الناس ودنياهم؟! ولا يصح في العقل ولا في الدين إبقاء أمر ما لأن فيه مصلحة لفرد مع أنه يترتب عليه مفاسد أعظم وأضخم.

والإسلام في تشريعه لعقوبة المرتد وفي نظام العقوبات كله عمل بهذا المبدأ المتفق عليه بين العقلاء، فهو لا ينكر أن تلك العقوبة فيها نوع مفسدة على المعاقب، ولكن لأن هناك مصالح كبرى ـ كما سبق بيان بعضها ـ تترتب عليها، قام بتشريع هذه العقوبة والإلزام بها.

فتشريع الإسلام لقتل المرتد ليس استخفافًا بالدماء؛ فهو الدين الذي جعل الأصل في دماء الناس العصمة والحرمة، وليس لأنه متشوف لإنزال العقوبات

بالناس، فهو الدين الذي طالب بالتشدد في شروط الحدود وطالب بإلغائها عند وجود الشبهة، وليس لأنه يريد الإضرار بالخلق، فهو الدين الذي حرم جميع صور الضرر، وإنما لأنه رأى فيها مصالح كبرى لحياة الناس واستقرار علاقتهم بالله تعالى وبأنفسهم، فقام بتشريعها.

ومن خلال تلك الأمور الخمسة ينكشف لنا أن الإسلام في تشريعه لعقوبة المرتد لم يراع جانبًا واحدًا، وأن العقوبة على الردة لم تكن لأجل الاعتقاد القلبي، وإنما راعى جوانب متعددة ومختلفة، منها ما هو نفسي، ومنها ما هو اجتماعي، ومنها ما هو ديني، تتضافر كلها لتعطي دلالة عقلية قوية على أن الإسلام بلغ القمة في تشريع مثل تلك العقوبة، وفاق جميع الأنظمة البشرية القاصرة في تعاملها مع المجتمعات البشرية باختلاف أحوالها وتنوع ملابساتها وتقلباتها.

وينجلي أيضًا بأن قتل المرتد ليس مقصودًا لذاته في الإسلام، وإنما هو مقصود لما يترتب عليه من المصالح والمنافع، وينجلي أيضًا أن الإسلام لم يبادر إلى قتل المرتد مباشرة، وإنما سلك معالجات عديدة سعيا منه في محاولة إرجاعه عما وقع فيه من انحراف، فلما انسدت كل الطرق في إرجاعه لم يكن بد من قتله؛ لما يترتب على ذلك من مصالح كثيرة للمجتمع وأفراده المؤمنين.

ويظهر للقارئ اتساع الحكمة الإسلامية في معاجلة الإشكاليات التي تواجه منظومته التشريعية والتنظيمية، ويتضح له مقدار العمق في استعمال الآليات التي تحقق أكبر قدر من المصلحة، وتقوم بتقليل أكبر قدر من المفسدة.

وحين غفل كثير من الناظرين ـ من الإسلاميين ومن غيرهم ـ في المنظومة الإسلامية التي وضعها الإله الأكرم والأرحم والأعلم، ولم يدركوا الأبعاد المتنوعة لنظام العقوبات فيه، أخذوا يستشكلون بعضها بناء على قصور تصورهم لحكمة الإسلام، وقُصورُ علمنا عن الوصول إلى المنظومة التي وضعها الله تعالى لا يسوغ لنا المسارعة إلى إنكارها أو تأويلها، وإنما يدعونا إلى مزيد من التأمل والتفكر والغوص في الأعماق؛ لاستخراج مكنوناتها وجواهرها.

وأما الفرع الخامس، وهو دعوى إفساد الطبيعة الإنسانية:

فقد ادعى المعترضون بأن الأديان تتعامل مع الإنسان على أنه شرير، وعلى

أنه متصف بالخطأ والضلال في كل أحواله، وأن الانحراف ملازم للإنسان لا ينفك عنه، وزعموا أن الأديان تكثر من تقريع الإنسان وتخويفه من النار ومن العذاب الأليم، وهذه الأمور تفسد على الإنسان حياته، وتنغص عليه استمتاعه بها(١).

ولكن هذا الاعتراض غير صحيح، وهو قائم على تصورات خاطئة واستنتاجات باطلة، وبيان ما فيه من خلل يتبين **بالأمور التالية**:

• **الأمر الأول**: أن هذا الاعتراض قائم على العقيدة النصرانية المنحرفة، والخلط بينها وبين جميع الأديان المختلفة معها؛ فإن النصرانية تعتقد أن خطيئة آدم ملازمة لكل البشر، وأنها تنتقل إليهم عير الأجيال، وأن كل إنسان يعد مخطئًا بتلك الخطيئة التي فعلها أبونا آدم، وأن المسيح عليه السلام مات مصلوبًا من أجل تكفير تلك الخطيئة(٢).

فنقل المعترضون هذا التصور إلى الأديان كلها، وحكموا عليها بأنها قائلة بتلك الخطيئة، وهذا انحراف وضلال في الحكم؛ فإن الإسلام يناقض هذه العقيدة غاية المناقضة، ويبطلها في نصوصه التأسيسية بكل وضوح وجلاء.

فالقرآن ينص على أن الله تاب على آدم وغفر له وتجاوز عنه؛ كما في قوله تعالى: ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٣٧﴾﴾ [البقرة: ٣٧]، وينص على أنه لا أحد يتحمل وزر أحد؛ كما في قوله تعالى: ﴿مَّنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَاۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰۗ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴿١٥﴾﴾ [الإسراء: ١٥]؛ فالإنسان في التشريع الإسلامي لا يعاقب ولا يحاسب إلا على فعله فقط.

• **الأمر الثاني**: أن ذلك الاعتراض مشتمل على اختزال شديد لطبيعة الخطاب القرآني، فكما أن القرآن فيه تهديد ووعيد، ففيه أيضًا ترغيب ووعد وتحبيب، بل إن أسلوب الترغيب والتحبيب في القرآن أكثر ذكرا وأوسع تنوعًا.

ثم إن خطاب التخويف والتهديد في القرآن ليس المراد منه تقنيط الناس من

(١) انظر: ملقى السبيل، إسماعيل مظهر (١٤٥)، وتحقيق ما للإلحاد من مقولة، محمد المزوغي (١٠٣).

(٢) انظر: المسيحية، أحمد شلبي (١٧٠).

رحمة الله، ولا جعلهم يعيشون في هم دائم، وإنما المراد به التحذير والتنبيه على خطورة الإقدام على معصية الله، فهي في الدلالة على المحبة والحرص على النجاة أكثر من الدلالة على التقنيط والتأييس.

فإن الأب المحب لأبنائه، والحريص على تفوقهم في الحياة، يكثر من تخويفهم من الفشل ويرغبهم في الجد والاجتهاد ويعدهم بالعطاءات والمكافآت، ولا يقول أحد إن ذلك يؤدي إلى فشل أبنائه، وسوء حياتهم.

• **الأمر الثالث**: أن هذا الاعتراض فيه تنكر كبير للنصوص القرآنية التي دلت على علو شأن الإنسان وشرفه وتكريمه، فالقرآن ينص على أن الله جعل الإنسان خليفة في الأرض ليعمرها، ودل على أن الإنسان مكرم على كثير ممن خلق الله، وعلى أن كل ما في الكون مسخر له ولمصالحه، وغير ذلك من أنواع التكريم والتشريف.

وإيمان المؤمن بهذه النصوص يؤثر لا محالة في نفسه ويجعله يدرك عظيم منزلته عند الله تعالى، ويشعر بقيمته العالية ودرجته الرفيعة.

ومع ذلك فنحن لا ننكر أنه جاء في الخطاب القرآن بعض النصوص التي تدل على ذم جنس الإنسان، كما في قوله تعالى: ﴿وَيَدْعُ ٱلْإِنسَٰنُ بِٱلشَّرِّ دُعَآءَهُۥ بِٱلْخَيْرِ وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ عَجُولًا ﴿١١﴾﴾ [الإسراء: ١١]، وقوله تعالى: ﴿وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ أَكْثَرَ شَىْءٍ جَدَلًا﴾ [الكهف: ٥٤]، وقوله تعالى: ﴿وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب: ٧٢]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ﴿٢﴾﴾ [العصر: ٢].

وقد اختلفت مسارات العلماء في التعامل مع هذه النصوص، والصحيح أن هذا النوع من الآيات لا يعارض تكريم الله للإنسان ولا إعلاء شأنه؛ لأن التكريم وعلو المنزلة لا يعني في العقل ولا في الشرع الخلو من كل العيوب، فالإنسان مع تكريم الله له وإعلاء منزلته إلا أن فيه عيوبا متعددة، وذِكْرُ القرآن لتلك العيوب لا يراد منه محاسبة الإنسان بمجرد كونه خلق عليها، فالعقاب في الإسلام لا يكون إلا على الأفعال الاختيارية فقط ولا يكون على الأفعال الجبلية، وإنما المراد بها تنبيه الإنسان وتذكيره بما جُبل عليه من نقص حتى يحذر منها ومن آثارها على حياته، وحتى لا يتكبر ويتغطرس ويظن أنه خالٍ من كل العيوب.

ومن أجل ذلك جاءت تلك النصوص حكمًا على جنس الإنسان، ومن

المعلوم أن الحكم على الجنس لا يستلزم الحكم على كل الأفراد، فغاية ما يدل عليه الخطاب القرآني في تلك النصوص: أن جنس الإنسان جبل على العجلة والبخل والظلم والكفر بالنعمة، فلا بد من الحذر منها والتنبه لآثارها في التعامل مع الله وفي التعامل مع البشر.

وأما الفرع السادس، وهو دعوى إفساد نظرة الإنسان إلى الحياة:

فقد ادَّعى بعض المعترضين أن الأديان تكثر من ذم الدنيا، وتحقر من شأنها، وتقلل من مكانتها، وتحذر منها غاية التحذير، وتدعو الإنسان إلى التعلق بالآخرة وتصور حياته بأنه مجرد سفر سيزول لا محالة.

فالمؤمنون بالأديان كما يقول عبد الله القصيمي: «يشتغلون بأملهم في الآخرة عن أن يصنعوا لهم في الدنيا أملا جسيما عظيما، فيأتون عادة عاجزين عن اللحاق بالآخرين، الذين صنعوا لهم هذا الأمل، ثم أعطوه كل نشاطهم وإبداعهم»[1].

وإذا صرفنا النظر عما في الإلحاد ومحاربة الأديان من هتك جميع معاني الحياة، وتصيير الحياة الإنسانية خاوية من المعنى والمضمون، كما سبق إثباته في أثناء البحث[2]، فإنا نجد هذا الاعتراض مبنيًّا على تصور خاطئ للنصوص الإسلامية وفهم منحرف لغاياتها ووسائلها، وبينا ما فيه من خلل **بالأمور التالية**:

● **الأمر الأول**: أن العمل في الدنيا والسعي في مناكب الأرض أمر فطري لا يحتاج إلى دعوة ولا طلب، وهي من الأمور الضرورية المتعلقة بالحياة، ودين الإسلام لم يأت لبيان هذه الأمور للناس ولا ليطلب منهم فعلها؛ لكونها أمورًا فطرية جبلية، فعدم وجود ما يدل عليها في نصوص الإسلام ليس عيبًا ولا نقصًا.

ومع ذلك فالإسلام لم يقف من الدنيا موقفًا سلبيًا، ولم يدع إلى رفضها وتركها بالكلية أو التخلي عما فيها، ولم يحرم الاستمتاع بالملاذ التي تحتويها، وإنما سعى إلى ترشيد الإنسان في التعامل معها، وقصد إلى إحداث التوازن في

---

(١) هذه هي الأغلال (٣١٩)، وانظرا مزيدًا في هذا الاعتراض: حول الدين، ماركس وانجلز (٩٤)، وشبهات حول الإسلام ومحمد قطب (١٨٤ ـ ١٩٣).

(٢) انظر: الفصل الأول من الباب الثاني، عند الحديث عن نقد النزعة الإنسانية.

تقدير مراحل حياة الإنسان، وإعطاء كل مرحلة منها ما تستحقه من الأهمية والمنزلة.

بل جاءت نصوص كثيرة تدل دلالة واضحة على الدعوة إلى إعمار الأرض ولزوم الأخذ بما فيها، فذكر الله أنه جعل كل ما في الأرض من بحار وأشجار ومطاعم ومشارب مسخرًا للإنسان، وخلق من أجله، كما قال تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١٣﴾﴾ [الجاثية: ١٣]، ورتب الإسلام على النفقة والصدقة أجورا عظيمة، وهي لا تحصل إلا بإعمار الأرض والاشتغال بها، قال ﷺ: «**إذا مات الإنسان انقطع عنه عمله إلا من ثلاثة: إلا من صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له**»[1].

ورغّب الإسلام في الزراعة وحث عليها، يقول ﷺ: «**مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَغْرِسُ غَرْسًا إِلَّا كَانَ مَا أُكِلَ مِنْهُ لَهُ صَدَقَةٌ وَمَا سُرِقَ مِنْهُ لَهُ صَدَقَةٌ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ مِنْهُ فَهُوَ لَهُ صَدَقَةٌ وَمَا أَكَلَتِ الطَّيْرُ فَهُوَ لَهُ صَدَقَةً وَلَا يَرْزَؤُهُ أَحَدٌ إِلَّا كَانَ لَهُ صَدَقَةٌ**»[2]، **وهذا الفضل لا يحصل إلا بالحرث في الأرض وإعمارها.**

والترغيب الوارد في الحديث ليس خاصًّا بالزرع فقط، بل هو شامل لكل ما فيه نفع للإنسان والحيوان، وإنما ذكر الزرع من باب التمثيل فقط.

ونهى الإسلام عن تمني الموت واستعجاله وأكد أن طول العمر خير للمؤمن، فقال ﷺ: «**لَا يَتَمَنَّى أَحَدُكُمُ الْمَوْتَ، وَلَا يَدْعُ بِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَهُ؛ إِنَّهُ إِذَا مَاتَ أَحَدُكُمُ انْقَطَعَ عَمَلُهُ، وَإِنَّهُ لَا يَزِيدُ الْمُؤْمِنَ عُمْرُهُ إِلَّا خَيْرًا**»[3].

ونهى الإسلام عن إحداث الفساد في الأرض، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا۟ فِي ٱلْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَٰحِهَا وَٱدْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٥٦﴾﴾ [الأعراف: ٥٦]، والإفساد في الأرض يشمل جميع أنواع الفساد، سواء كان الفساد المعنوي بالكفر والمعصية لله، أو الفساد الحسي بتخريب الأرض وتدميرها، ولو كانت الدنيا محتقرة مذمومة في ذاتها ونفسها لما صح النهي عن إحداث الفساد فيها.

---

(١) أخرجه مسلم، رقم (١٦٣١).

(٢) أخرجه البخاري، رقم (٢٣٢٠)، ومسلم، رقم (٤٠٥٠).

(٣) أخرجه مسلم، رقم (٦٩١٧).

وأمر النبي ﷺ باستثمار ما فيها في كل لحظة ممكنة، يقول ﷺ: «**إِنْ قَامَتِ السَّاعَةُ وَبِيَدِ أَحَدِكُمْ فَسِيلَةٌ، فَإِنْ اسْتَطَاعَ أَنْ لَا يَقُومَ حَتَّى يَغْرِسَهَا فَلْيَفْعَلْ**»[1].

وأثنى الله على عباده المؤمنين الذين يطلبون منه حسنة الدنيا والآخرة، فقال تعالى: ﴿**وَمِنْهُم مَّن يَقُولُ رَبَّنَآ ءَاتِنَا فِي ٱلدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي ٱلْأٓخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ** ﴿٢٠١﴾﴾ [البقرة: ٢٠١]، وقال تعالى: ﴿**وَٱكْتُبْ لَنَا فِي هَٰذِهِ ٱلدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي ٱلْأٓخِرَةِ**﴾ [الأعراف: ١٥٦]، فلو كانت الدنيا مذمومة في ذاتها لما مدح الله من طلب الحسنة فيها، ولا أثنى عليه.

وذكر القرآن أن الحرص على الأخذ بنصيب من الدنيا ليس مذموما كما في قوله تعالى: ﴿**وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْأٓخِرَةَ ۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا ۖ وَأَحْسِن كَمَآ أَحْسَنَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ۖ وَلَا تَبْغِ ٱلْفَسَادَ فِي ٱلْأَرْضِ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ** ﴿٧٧﴾﴾ [القصص: ٧٧]، فلو كانت الدنيا مذمومة في ذاتها فيكف يصح أن يأمر الله نبيِّه بألا ينسى نصيبه منها.

وأمر الله المسلمين بإعداد القوة وامتلاكها، فقال تعالى: ﴿**وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَءَاخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعْلَمُهُمْ ۚ وَمَا تُنفِقُواْ مِن شَيْءٍ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لَا تُظْلَمُونَ** ﴿٦٠﴾﴾ [الأنفال: ٦٠]، والقوة في هذه الآية شاملة لكل شؤون الحياة التي تؤدي إلى علو شأن المؤمنين وتعلي من مكانتهم، سواء كان ذلك في المجال الاقتصادي أو العسكري أو العلمي أو الطبي أو غيرها، ولا يتحقق ذلك إلا بإعمار الأرض والسعي فيها.

وكل هذه التشريعات تدل دلالة واضحة على أن الإسلام لم يقف موقف المعاداة من الدنيا، ولم يدع إلى ذمها في ذاتها، وهي في المقابل تؤثر في نفوس المسلمين وتدفع بهم نحو الحياة الدنيا ليقوموا بعماراتها وإقامة الحضارة فيها، وتدلهم على أن الانقطاع عن الدنيا أو التفريط في الأخذ بسننها وقوانينها يعد أمرا منافيا لمقاصد الإسلام وغاياتها.

• **الأمر الثالث**: ومع ذلك فنحن لا ننكر أنه جاءت نصوص الكتاب والسُّنَّة فيها ذم للدنيا وتحذير منها، كقوله تعالى: ﴿**وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ ۖ وَلَلدَّارُ**

---

(١) أخرجه أحمد في المسند، رقم (١٢٩٨١)، وغيره، وهو حديث صحيح.

﴿ٱلْءَاخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٣٢﴾﴾ [الأنعام: ٣٢]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا مَتَٰعُ ٱلْغُرُورِ﴾ [آل عمران: ١٨٥]، وقول النبي ﷺ: «**لَوْ كَانَتِ الدُّنْيَا تَعْدِلُ عِنْدَ اللهِ جَنَاحَ بَعُوضَةٍ مَا سَقَى كَافِرًا مِنْهَا شَرْبَةَ مَاءٍ**»[1]، **ومن ذلك: حديث جابر بن عبد الله أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ مَرَّ بِالسُّوقِ دَاخِلًا مِنْ بَعْضِ الْعَالِيَةِ، فَمَرَّ بِجَدْيٍ أَسَكَّ مَيِّتٍ، فَتَنَاوَلَهُ فَأَخَذَ بِأُذُنِهِ، ثُمَّ قَالَ:** «**أَيُّكُمْ أَنَّ هَذَا لَهُ بِدِرْهَمٍ؟**» قَالُوا: «مَا نُحِبُّ أَنَّهُ لَنَا بِشَيْءٍ، وَمَا نَصْنَعُ بِهِ؟» قَالَ: «**أَتُحِبُّونَ أَنَّهُ لَكُمْ؟**» قَالُوا: «وَاللهِ لَوْ كَانَ حَيًّا لَكَانَ عَيْبًا فِيهِ؛ لأَنَّهُ أَسَكُّ فَكَيْفَ وَهُوَ مَيِّتٌ؟ قَالَ: «**فَوَاللهِ لَلدُّنْيَا أَهْوَنُ عِنْدَ اللهِ مِنْ هَذَا عَلَيْكُمْ**»»[2].

ولكن هذه النصوص وغيرها لا تدل عل الذم المطلق للدنيا، ولا يراد منها التحقير الكلي لصور العيش فيها، وإنما هي محمولة على أحوال محددة تكون الدنيا فيها مستحقة للذم، **ومن تلك الأحوال**:

١ ـ الاشتغال بالدنيا وما فيها عن الاشتغال بالآخرة والتقصير في الاستعداد لها؛ فالنصوص الشرعية بينت أنه مهما كان للدنيا من الفضل والأهمية فإنها لا تساوي مع الآخرة وما فيها شيئا، فالاشتغال بها اشتغال بالأدنى عن الأعلى، والأنقص عن الأكمل، وهذا نقص وخلل في العقل والشرع، يجب أن يحذر منه.

وكثير من النصوص الشرعية جاءت بالتنبيه على هذا المعنى، كقوله تعالى: ﴿بَلْ تُؤْثِرُونَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا ﴿١٦﴾ وَٱلْءَاخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰٓ ﴿١٧﴾﴾ [الأعلى: ١٧]، وقوله تعالى: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْءَاخِرَةَ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [الأنفال: ٦٧]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ مَتَٰعُ ٱلدُّنْيَا قَلِيلٌ وَٱلْءَاخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ ٱتَّقَىٰ وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾ [النساء: ٧٧].

٢ ـ ذم الأعمال التي يوقعها العصاة والمجرمون في الدنيا، فيتوجه الذم إلى الحياة الدنيا باعتبارها محلًّا لوقوع ذلك الخلل، فهي تذم لكونها محلًّا للعصيان، وليست لكونها مذمومة لذاتها[3].

(١) أخرجه الترمذي، رقم (٢٣٢٠)، وغيره، وهو حديث صحيح.

(٢) أخرجه مسلم، رقم (٧٥٢٨).

(٣) انظر: جامع والعلوم والحكم، ابن رجب (٥٤٩).

الاعتراض السادس

الادعاء بأن الأديان تفسد الأخلاق الإنسانية

هذا الاعتراض يندرج ضمن الاعتراض السابق؛ ولكنه أفرد بالحديث لأهميته، ولقوة حضوره، ولعمق تأثيره في الواقع.

وتقوم حقيقة هذا الاعتراض على أن الأديان لا تؤسس لأخلاق فاضلة، لكونها تدعو إلى العمل بتصرفات مضرة بالحياة الإنسانية، وهي أيضًا لا تهذب السلوك الإنساني، لكونها قائمة على المكافآت ـ الثواب والعقاب ـ، والفعل الأخلاقي ـ كما يقولون ـ يجب ألا يكون بحثًا عن المكافآت؛ لأن ذلك من صفات الأنانية وليس من الأخلاق الرشيدة في شيء.

ومن أول من أثار هذه الدعوى أوجست كونت، حيث يقول: «أليست دعوة الأفراد إلى أن يفكروا دائمًا في نجاتهم وألا يفكروا إلا فيها وحدها هي في هذه الناحية عين ما صنعه هلفسيوس في تعاليمه الأخلاقية اللاسماوية؟ إذا كان أي امرئ لن يكون صالحًا إلا لخوفه غضب الله أو لطمعه في نعمائه فإنه في الحقيقة لن يكون صالحًا ولا محبًّا للخير، إنه لن يعمل ذلك من حبه لغيره في الحقيقة، بل من أجل حبه لنفسه»[1].

وذكر بعض الملاحدة المعاصرين أن الأخلاق الدينية تؤسس للنفاق وتلميع المظاهر؛ لأن المؤمن لا يفعلها إلا لتحصيل رضا الله أو لتفادي عقابه، وهذا يعني أنه لو اختفى الله من الوجود ـ كما يقولون ـ فإن المؤمن سوف يسرق وينصب ويقتل.

ويزيد بعضهم من اتهام الأديان في أخلاقها فيذكر أن هناك عددا كبيرا من

(١) المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، اندريه كريسون (٣٠٤).

المؤمنين لا يلتزمون بالأخلاق النبيلة، وفي المقابل هناك عدد كبير من غير المتدينين نراهم ملتزمين جدًّا بالأخلاق، بل كثير منهم ذهب ضحية تمسكه بالأخلاق، وهذا يدل على أنه لا أثر للأديان على الأخلاق.

ويزيد بعض الناقدين لدين الإسلام إيغالًا، فيدعون أنه لو قمنا بالموازنة بين الشعوب الإسلامية مثلًا وبين الشعوب العلمانية، فإنا نجد الفارق بين الالتزام بالأخلاق الفاضلة كبيرًا جدًّا.

فكل ذلك يدل على أن الدين لا يؤسس للأخلاق وليس له أثر فيها، بل إن ضرره عليها أكبر، وأن الإلحاد والعلمانية أنفع للأخلاق الإنسانية من الدين[١].

وزاد بعضهم في الابتعاد عن الحق فادعى أن الأديان لا يمكنها أن توفر أي ركيزة للتمييز الجلي والنهائي بين حسن الحسن وقبح القبيح؛ لأنها تعتقد أن كل الأفعال والظواهر جائزة أمام إرادة الله وقدرته، «فالإلٰه بالنسبة للمؤمنين له القدرة المطلقة على فعل كل شيء، وبمقدوره أن يغير ما كان قبيحًا حسنًا والعكس بالعكس»[٢]، «والحقيقة الثابتة عند مؤمني الأديان ـ خصوصا المشبهة من المسلمين والأغسطونيون في المسيحية ـ هي أن الله لا يخضع لأي معايير أخلاقية، ولا يجب عليه حتى التمسك بالأوامر التي أقرها وأرسل الرسل من أجلها»[٣].

وليس من شك في أن قضية الأخلاق تعد من أهم القضايا التي يدور حولها الجدل بين أتباع الأديان والمعارضين لها؛ وذلك لأن الأخلاق لها منزلة عالية في حياة الإنسان، ومكانة بالغة الخطورة والتأثير في كيانه، فإن من أعظم الأشياء التي يتميز بها الإنسان عن غيره من الحيوانات البهيمية أن لديه نظامًا أخلاقيًّا متكاملًا وأنه مفطور على الالتزام بها، والبحث عن الكمال والصلاح.

فالإنسان هو الحيوان الوحيد الذي يملك نظامًا كاملًا واضحًا عن الأخلاق، وقد أشار الفيلسوف الإسلامي المعاصر طه عبد الرحمٰن إلى أن أقوى

---

(١) انظر: وهم الإلٰه، ريتشارد داوكنز (٢٢٧)، ومجلة أنا أفكر، العدد (١٠) (ص١٣)، وتحقيق ما للإلحاد من مقولة، محمد المزوغي (٩٥).
(٢) تحقيق ما للإلحاد من مقولة، محمد المزوغي (٩٣).
(٣) المرجع السابق (٩٤).

ما يتميز به الإنسان عن البهيمة مبدأ طلب الصلاح، وهو الذي يسميه باسم «الأخلاقية»، فالأخلاقية عنده هي وحدها التي تجعل أفق الإنسان مستقلًّا عن أفق البهيمة، فالبهيمة لا تسعى إلى الصلاح في ملكوتها، فالأخلاقية إذن هي الأصل الذي تتفرع عليه كل صفات الإنسان من حيث هو إنسان، وتجعل إرادته وقصده متوجهين نحو الكمال والصلاح[1].

والمنظومة الأخلاقية هي القوة الروحية الكبرى التي استطاعت أن تعلو بالإنسان عن مرتبة البهيمية إلى مستوى أعلى وأرقى في التعامل والتصرف في الحياة، فكل تصرفات الإنسان الحياتية مبنية على الأخلاق، فالبيع والشراء والصدقة والزواج والصداقة والاشتراك في الأعمال وتداول الأخبار وتناقلها والأخذ والإعطاء، وغيرها، مرتبطة بطبيعة الأخلاق التي تهيمن على حياة الإنسان، فلا حياة للإنسان بلا أخلاق، ومتى ما اختفت الأخلاق من حياة الإنسان أو اضطرب نظامها فإن ذلك مؤذن بفساد الحياة الإنسانية كلها.

ولأجل ذلك كان من العلامات الدالة على صحة المناهج والمنظومات: ما تؤدي إليه من إصلاح ونفع وتطوير للأخلاق الإنسانية، ومن العلامات الدالة على بطلانها وفسادها: ما تؤدي إليه من إحداث الخلل والفساد في المنظومة الأخلاقية الإنسانية.

ولخطورة قضية الأخلاق وعمق تأثيرها سعى المعارضون للأديان إلى اتهامها بأنها مفسدة للأخلاق الإنسانية، وأنها تحدث الضرر فيها، وأنها ليست نافعة للحياة الإنسانية.

وهذه محاولة بائسة، وادعاء باطل لا أساس له من الصحة، وإثبات ذلك يمكن أن يتحقق بطرق متعددة، ولكننا سنسلك في مناقشة هذه الدعوى وإثبات ما فيها من خلل وبطلان مسلك الموازنة بين الرؤية الإيمانية في الأخلاق والرؤية الإلحادية، لنستكشف من خلالها أي الرؤيتين متصف بالصحة والكمال والرشاد؟ وأيهما أنفع للحياة الإنسانية وأولى بالقبول، وستكون الموازنة من **أربع جهات**:

---

(١) انظر: سؤال الأخلاق، طه عبد الرحمٰن (١٤).

الجهة الأولى: الأصل البنائي:

فلا شك أن الرؤى الأخلاقية تتأثر بالأصول الكلية ـ الوجودية والمعرفية ـ لدى كل شخص، ولأجل هذا اختلفت الاتجاهات الفلسفية في الأخلاق كثيرًا بحسب اختلافها في منطلقاتها الفلسفية، وغدا كل مذهب فلسفي له رؤية أخلاقية تتناسب مع طبيعته[1].

ولا شك أن الأصول الوجودية والمعرفية التي يقوم عليها الإيمان بالأديان تختلف، بل تتناقض مع الأصول التي يقوم عليها الإلحاد، فلا جرم أن رؤية كل منهما في الأخلاق ستكون مختلفة عن الأخرى، وسنكتشف من خلال البحث والتحليل أن الأصول الإيمانية هي الأصول الصحيحة التي يمكن أن يقام عليها نظام أخلاقي رشيد، وأن الأصول الإلحادية لا تؤدي إلا إلى فساد النظام الأخلاقي وإعطابه.

وسنقتصر في الموازنة على أصلين رئيسين، هما:

الأصل الأول: الإيمان بوجود الإلٰه أو عدم وجوده:

فالأساس الذي تقوم عليه الأديان هو الإيمان بأن الكون كله مخلوق بقدرة الله وعلمه وحكمته وإرادته، وأنه تعالى له الحكمة التامة والعلم الشامل والقدرة التامة والإرادة النافذة.

ومن مقتضيات هذا الإيمان التسليم بوجود المبادئ الأخلاقية المطلقة الثابتة في الكون؛ لأن تأسس تلك المبادئ لا بد أن يعتمد على مصدر مطلق شامل في علمه وإدراكه وإحاطته بالوجود، وكامل في حكمته وتدبيره، وأن يكون متجردًا من الرغبات الشخصية والأهواء النفسية والمحاباة، وذلك أن البلوغ إلى الأحكام القيمية المطلقة العادلة يستلزم انكشاف الحقائق كلها ماضيها وحاضرها ومستقبلها، ولا أحد يمكنه الوصول إلى هذه الدرجة إلا الله تعالى، فهو سبحانه الذي يحيط بكل شيء علمًا، وهو الحكيم العدل الذي لا يحابي أحدًا في حكمه.

---

(١) انظر: فلسفة الأخلاق، توفيق الطويل (٣٧)، وقضايا علم الأخلاق، دراسة نقدية من زاوية علم الاجتماع،قباري إسماعيل (٩).

وقد أكد هذه الحقيقة عدد من العلماء والمفكرين المعاصرين؛ يقول جاك مارتيان مقرًّا بضرورة الوحي الإلٰهي في وضع النظم الإنسانية: «إن أي مجتمع بشري يحتاج إلى مجموعة من القيم ذات المصدر الإلٰهي الذي يعلو على الإنسان؛ أي: إن مصدر القيم لا يجوز أن يرجع إلى الإنسان نفسه، وإلا سيكون طرفًا وقاضيًا في الوقت نفسه، إذن لا بد لكي يحتفظ المجتمع البشري باستقراره وخضوعه للسلطة السياسية، من وجود حقائق مطلقة يسلم بها الأفراد جميعًا»[(١)].

وأثر هذا الإيمان على قضية الأخلاق يظهر من عدة أوجه:

• **الأول**: أن المؤمن يتأسس لديه إمكان الإيمان بالأمور المطلقة الثابتة التي تحكم الحياة الإنسانية كلها، ولا يجد في قبولها والتسليم بها معاناة أو اضطرابًا، فالمؤمن يسلم بأن الله خلق الإنسان ووضع في داخله قوة ـ تسمى عند المؤمنين الفطرة ـ مجبولة على استحسان الصفات الحميدة، وتجذبه نحو الكمال، وعلى استقباح الصفات القبيحة، وتجذبه نحو الابتعاد عنها.

• **والثاني**: أن المؤمن يعتقد أن الإنسان ليس مجرد ذات مادية متحركة فقط، وإنما فيه عنصر غير مادي، يختلف في طبيعته ومقتضياته عن المادة، فتصرفات الإنسان لم تعد مجرد أثر لقوة مادية صماء عمياء.

• **الثالث**: أن المؤمن يمكنه بناءً على إيمانه بكمال الله أن يعلل الاختلاف في الأخلاق ويسوغ تنوعها؛ لأن تخصيص الأفعال والمبادئ وجعل بعضها حسنًا وبعضها قبيحًا وبعضها خيرًا، وبعضها شرًّا يستلزم وجود إرادة وحكمة وعلم وإدراك وتجرد، والله تعالى متصف بهذه الصفات كلها.

والمؤمن يعتقد مع ذلك أن الله كامل في حكمته وعلمه، فلا يفعل القبيح ولا يأمر به، كما قال تعالى: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا۟ فَٰحِشَةً قَالُوا۟ وَجَدْنَا عَلَيْهَآ ءَابَآءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا ۗ قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ ۖ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٢٨﴾﴾ [الأعراف: ٢٨]، وكما قال الله في الحديث القدسي: «**يَا عِبَادِي، إِنِّي حَرَّمْتُ الظُّلْمَ عَلَى نَفْسِي وَجَعَلْتُهُ بَيْنَكُمْ مُحَرَّمًا؛ فَلا تَظَالَمُوا**»[(٢)]، فالله تعالى في هذه النصوص يخبرنا بأنه

---

(١) المدخل لدراسة النظم الإسلامية، محمد رأفت سعيد (٢٩)، وانظر مقالات أخرى في المرجع ذاته (٣٣).

(٢) أخرجه مسلم، رقم (٦٦٦٤)، وغيره.

لا يأمر بالقبيح ولا يرضى به، فكماله في حكمته وعلمه «يأبى أن يجعله شرعًا له ودينًا، فهو سبحانه يدل عباده بأسمائه وصفاته على ما يفعله ويأمر به، وما يحبه ويبغضه، ويثيب عليه، ويعاقب عليه»[1].

وفي هذا التقرير إبطال لمن اتهم الأديان بأنها لا تؤسس للمبادئ الثابتة للأخلاق، بحجة أن الله لا يخضع للمعايير الأخلاقية كما يدعي، وهذا فساد في التصور، وضلال في المعرفة، فكمال الله في حكمه وعلمه يقتضي ألا يأمر بالفاحشة والشر ولا ينهى عن البر والخير، فكيف يقال: إن الإيمان به لا يؤسس لأصول ثابتة للأخلاق؟!!

ولهذه الأمور وغيرها أضحت رؤية المؤمنين في الأخلاق متصفة بالاتساق والانضباط والوضوح والبيان، وفي الكشف عن أثر تلك الأصول على أخلاق المؤمنين يقول الفيلسوف المعاصر زكي نجيب ـ بعد أن تراجع عن الوضعية المنطقية التي تنكرت للقيم الأخلاقية ـ شارحًا طبيعة المبادئ الأخلاقية عند المسلمين: «إن مصدر المبادئ الأخلاقية إنما هو كذلك اللامتناهي، الذي رسخت صورته في القلوب، ثم تأيدت تلك الصورة وازدادت رسوخًا عندما نزل وحي من رب العالمين إلى الأنبياء والرسل لينشروها في الناس، حتى أصبحت الصور السلوكية المطلوبة لا تستند في صوابها على نفعها، نعم.. إنها بالفعل نافعة، لكن الذي يجعلها «مبادئ» هو أنه نزل بها وحي من الله ﷻ، وإنه لتنتج لنا نتيجة بالغة الأهمية في هذا الموقف، وهو أن «مبادئ الأخلاق «لا تتبدل ولا تتغير ولا تزول، في حين أن من اقتصر على جانب المنفعة في رؤيته للأخلاق مستعد لاستبدال مبدأ بمبدأ آخر إذا أثبتت له خبرة الحياة أن الصورة السلوكية القائمة لم تعد تصلح؛ فالعربي ـ والمسلم ـ متميز بجانبين: فهو ـ أولًا ـ يجعل مصدر الأخلاق روحيًّا، وهو ـ ثانيًا ـ يجعل مبادئها ثابتة لا تتحول ولا تتبدل»[2].

• **الأمر الرابع**: بناء على القضية السابقة فالمؤمن يعتقد أن الله خلق الأشياء وجعل فيها صفات داخلة في ماهيتها، فالله تعالى جعل بعض الأشياء

---

(١) مدارج السالكين، ابن القيم (٣/ ٤٦٨).

(٢) عربي بين ثقافتين (٤٦).

حسنة في ذاتها وبعض الأشياء قبيحة في ذاتها، فالحسن والقبح والخير والشر تكون في كثير من الأفعال داخلة في ماهيتها وليست خارجة عنها كما يعتقد ذلك كثير من المسلمين من أهل السُّنَّة والمعتزلة وغيرهم.

وأما أتباع الاتجاه الإلحادي، فإنهم حين أنكروا وجود الله وخلقه للكون، اضطربت مواقفهم في تفسير نشأة الكون وقوانينه، وذهب كثير منهم إلى أن ذلك نشأ نتيجة الصدفة والعشوائية، واعتقد كثير منهم أن الكون مادي بحت، وأن كل أحداثه ومظاهره الطبيعية والإنسانية ما هي إلا نتيجة حركة ذرات المادة البحتة ولا شيء غير ذلك.

وبناءً على هذا التصور لم يعد يمكنهم بناء نظام أخلاقي فاضل ورشيد يمكن تبريره والإقناع به، وذلك لأمرين:

• **الأمر الأول:** أنه بناء على إنكارهم لوجود الله لم يعد يمكنهم الإيمان بوجود المبادئ المطلقة في الكون، لكونهم أنكروا المصدر الذي لا يتأسس الإيمان بالمطلق إلا عليه، وهو الوجود الإلٰهي الكامل، فأضحى النظام الأخلاقي عندهم فاقدًا للأسس المنهجية التي يبنى عليها، وخاليا من الأصول الكلية المطردة التي تستند إليها، وغدا سؤال المصدر الذي يبنى عليه نظام الأخلاق وترتكز عليه مبادئه سؤالًا مؤرقًا ومرعبًا للملاحدة.

• **الأمر الثاني:** أنه إذا كانت الأحداث كلها مجرد أثر من آثار حركة الذرات المادية البحتة، فإنه لا يمكننا أن نبرر الاختلاف بين صفات الأفعال، فلا نستطيع أن نفرق بين الخير والشر، والحسن والقبيح، لكون المادة عمياء صماء لا تملك إرادة ولا قصدًا ولا حكمة ولا رؤية.

وهذا التصور فضلًا عن أنه يقضي على كل المسوغات الأخلاقية، فإنه يقتل جميع الدوافع نحو الالتزام بالأخلاق، فإذا كان الكون كله وأفعال الإنسان جميعها نتيجة صدفة عشوائية عمياء، نشأت بلا هدف ولا غاية ولا إرادة، والكون يسير في أحداثه ولا يعبأ بالإنسان ولا بحياته، ونحن نعيش فيه ونموت إلى الأبد، فما معنى أن يكون الإنسان ملتزمًا بالأخلاق في هذه الحالة؟!!

وهكذا ينجلي بوضوح أن إنكار الوجود الإلٰهي وعدم التسليم بالدين المنزل من عنده يؤدي حتما إلى مأزق أخلاقي عميق، وفي بيان هذه الحقيقة يقول علي

عزت بيجوفيتش: «لا يمكن بناء نظام أخلاقي على الإلحاد»[1]؛ وذلك أن الإلحاد يقوم على إنكار وجود الخالق، ويُرجع جميع القوانين والمبادئ إلى وضع الإنسان أو الطبيعة، وهي أمور مقيدة متغيرة، وقد أقر بعض الملاحدة بأن إنكار الإلٰه يعني إنكار الأخلاق، فيقول سارتر ـ أحد أقوى مؤسسي الوجودية الملحدة ـ: «إن الوجودي يعتقد أنه من المؤلم جدًّا ألا يوجد إله؛ لأن كل احتمال للعثور على قيم في سماء من الأفكار يختفي باختفاء الله»[2]، ويوضح كلامه بصور أوسع فيقول: «إن الوجودية تقول: إن عدم وجود الله معناه عدم وجود القيم المعقولة كذلك، وعدم وجود الخير بصورة مسبقة؛ لأن عدم وجود الله معناه عدم وجود وجدان كامل لا متناه يعقل ذلك الخير، وهكذا يصبح القول بوجود الخير أو بوجود الصدق والنزاهة قولًا لا معنى له»[3]، ويعبر دوستويسكي عن هذا المعنى بعبارة صريحة فيقول: «إذا لم يكن الله موجودا فكل شيء مباح»[4].

ويقول ول ديورانت واصفًا اضطراب الفلاسفة الذين أنكروا الأصل الإلٰهي للأخلاق: «أدرك الفلاسفة أنهم قد رفضوا الأسس اللاهوتية للأخلاق، ملتزمين أدبيًا بالعثور على أساس آخر على نسق آخر يحمل الناس على السلوك الكريم بوصفهم مواطنين، وأزواجًا، وآباء، وأبناء، ولكنهم لم يكونوا إطلاقًا واثقين من إمكان السيطرة على هذا الحيوان البشري دون ناموس أخلاقي مكرس تكريسًا فوق طبيعي.

وانتهى فولتير وروسو إلى الاعتراف بالضرورة للأخلاق لإيمان ديني شعبي، وكتب مابليه إلى جون آدمز في «ملاحظات على حكومة... الولايات المتحدة الأمريكية» عام ١٧٨٣م منبهًا إلى أن عدم المبالاة بأمور الدين، مهما كان غير ضار بالأفراد المتنورين العقلانيين، إلا أنه وبيل على أخلاق الجماهير، ورأى أن على الحكومة أن تضبط وتوجه فكر هؤلاء «الأطفال» كما يفعل الآباء مع أبنائهم الصغار.

---

(١) الإسلام بين الشرق والغرب (٢١٠).
(٢) الوجودية الإلحادية ـ ضمن آراء فلسفية في أزمة العصر، آدريين كوخ ـ (٢٧٢).
(٣) الوجودية مذهب إنساني (٢٤).
(٤) دواعي الإيمان في عصرنا، الأب جيوفاني مارتنتي (٢/ ٣٣٦).

أما ديدرو ففي النصف الثاني من حياته فكر مليًا في وضع أخلاقيات طبيعية، ثم اعترف بفشله: «بل إنني لم أجرؤ على أن أخط أول سطر.. ولست أخالني كفؤا لهذا العمل الجليل»»[1].

ويقر بعض الملاحدة المعاصرين بهذه الحقيقة فيقول دوكنز: «من الصعب جدًّا أن ندافع عن الأخلاق المطلقة على أسس غير دينية»[2]، ويقر المشرف على موقع «الملحدون العرب» بالحقيقة نفسها، فيقول: «المشكلة الأساسية في الإلحاد هي مصدر الأخلاق، فلما لم يكن هناك مصدر موضوعي للأخلاق فإنه لا يمكن أن تلزم كل الملحدين بجدول أعمال أو واجبات يجب عليهم اتباعها، هذا الأمر لاحظه أفلاطون في كتاب القانون، وعانى منه دوكنز»[3].

ونتيجة لإنكار الإيمان بالله وما ترتب عليه من إنكار وجود المطلق في الكون تبنى التيار الإلحادي القول بأن الأخلاق الإنسانية كلها لا يشترط فيها الإطلاق، وأن جميع المبادئ والقيم الأخلاقية نسبية، تتغير بتغير الزمان والمكان والظروف الاجتماعية وغيرها، كما فعل أتباع الوضعية المنطقية، وأتباع الماركسية وغيرهم[4]

يقول دوكنز: «لحسن الحظ وبشكل عام فالأخلاق لا يجب أن تكون مطلقة»[5]، وقد وصل الملاحدة الغرب في القول بنسبية الأخلاق إلى مستويات فظيعة من التردي الأخلاقي، فلم تعد ممارسة الجنس مع المحارم، كالأم والأخت، أمرًا منافيًا للأخلاق عند بعضهم، ولم تعد الخيانة الزوجية واستمتاع الزوجة بصديقها أمرًا منافيا للأخلاق، بل لم تعد ممارسة الجنس مع البهائم والأطفال من غير ضرر لهم منافيًا للأخلاق عند بعضهم، وغير ذلك من المقالات الشاذة[6].

---

(١) قصة الحضارة (٢٤/ ٣٩٧).
(٢) وهم الإله (٢٣٤).
(٣) مجلة الملحدون العرب، فقرة حوار مع (٢/ ٣١).
(٤) سبق مناقشة القضايا المتعلقة بهذا الموضوع عند الحديث عن الدليل الثالث من أدلة وجود الله، وهو دليل القيم والأخلاق.
(٥) وهم الإله (٢٣٣).
(٦) انظر: فضائح إلحادية وأخلاق دارونية إجرامية، محمد الباحث، منتدى التوحيد.

وفي القول بنسبية المبادئ الأخلاقية انتهاك صارخ لمنظومة الأخلاق عند الإنسان وفتح لجميع المنافذ التي تؤدي إلى تعطيل العلاقات الإنسانية كلها، وغلق لكل المنافذ التي تؤدي إلى الإصلاح الأخلاقي والارتقاء بالسلوك الإنساني كما سبق بيانه.

وقد شعر عدد من الملاحدة بضخامة المأزق الأخلاقي الذي حلّ بهم، وبقوة تأثيره على مشروعهم الذي يدعون إليه، فإنهم يقدمون أنفسهم دائما على أنهم إنسانيون مهتمون بإصلاح الأخلاق الإنسانية والارتقاء بالسلوك، ويبدون صلابة أخلاقية في خطاباتهم، ولكنهم يصدمون بالنتائج الفظيعة التي تستلزمها أصولهم الوجودية والمعرفية.

فحاول بعضٌ منهم تقديم بدائل ليجعلوا منها قاعدة تتأسس عليها الأخلاق الإنسانية عوضا عن الإيمان بالخالق، وقد اختلفت البدائل التي قدموها على اتجاهات متعددة، وقد سبق بيانها وبيان ما فيه من خلل واضطراب.

الأصل الثاني: الموقف من حرية الإرادة الإنسانية:

فالتصور الصحيح في الإسلام، أن الإنسان له إرادة ومشيئة يختار بها أفعاله ويحدد بها أعماله، ويقوم عليها التكليف بالعبادات، فلو لم يكن الإنسان ذا إرادة يستطيع بها التمييز بين الأفعال والاختيار بين أصنافها، لما صح أن يتعلق به التكليف الإلٰهي[1].

وأثر ذلك على قضية الأخلاق أن الإنسان بناءً على ذلك التصور أضحى مسؤولًا عن أفعاله وتصرفاته، ويجب عليه أن يكون مراقبا لها، ومحترزًا من انحرافها وخروجها عن الاستقامة، فتتعزز بذلك المسؤولية الفردية عند الإنسان، وتمسي الأخلاق واجبًا فرديًا، ومسؤولية إلزامية، لا بد للإنسان أن يحافظ عليها، ويسعى إلى تكميلها، ويبادر إلى إصلاح الخلل الواقع فيها.

وأما التيار الإلحادي فإن أكثر أتباعه ينكرون حرية الإرادة الإنسانية، ويرون أنها خرافة ووهم، ويعتقدون أن الإنسان في حقيقته مجبور على أفعاله ولا يملك فيها حرية ولا اختيارًا، وأنه لا يستطيع أن يختار ما يريد فعله، وغاية ما لديه أنه يشعر بذلك شعورا وهميا فقط.

---

(١) انظر: القضاء والقدر في ضوء الكتاب والسُّنَّة، عبد الرحمٰن المحمود (٣٧١ ـ ٤٤٠).

فتصرفات الإنسان وأفعاله ومشاعره في نظرهم ما هي إلا تفاعلات كيميائية تحدث بين الذات المادية المكونة لجسده، تنتج عنها تلك الأعمال الصادرة من الإنسان، وفي التصريح بذلك يقول ستيفن هوكينج بعد أن ذكر أن العلم يؤكد الحتمية، وأن ذلك شامل لكل شيء حتى الإنسان: «يبدو أننا لسنا أكثر من آلات بيولوجية، وأن الإرادة الحرة مجرد وهم»[1].

وهذا التصور له آثار عميقة الغور على المنظومة الأخلاقية، فإن الالتزام به والاطراد معه سيؤدي لا محالة إلى إفساد الأخلاق وهتك حصن المسؤولية الفردية، فإذا كان الإنسان مجبورًا على أفعاله ولا يملك القدرة على الاختيار والتمييز، فذلك يعني إلغاء باب الجزاء والعقاب والمحاسبة على الأفعال الحسنة والقبيحة، فإذا كان الصادق مجبورًا على فعل الصدق، فما المسوغ على شكره وإعطائه الثواب؟!! وإذا كان السارق والقاتل مجبورًا على أفعاله ولا يملك إرادة في تصرفاته، فما المسوغ على عقابه والقصاص منه؟!!

ثم إن جَعْل حركات الإنسان كلها خاضعة للجبرية المادية، يلغي كل المسوغات للتمييز بين أفعال البشر، فإذا كانت الأفعال الإنسانية كلها مجرد نتيجة لحركات كيميائية تقوم بها ذات الجسد، فهذا يعني أننا لا نملك أي مسوغ نستطيع به أن نثبت أن القتل والسرقة والاغتصاب أمور قبيحة، وأن الصدق وبر الوالدين ومساعدة المحتاجين أمور حسنة جميلة؛ لكون المادية تعتقد أن حركات المادة تسير بحركة عبثية لا غاية لها ولا هدف ولا قصد ولا إرادة، وليس فيها خير ولا شر، فكيف نميز بين الخير والشر إذن؟!!

الجهة الثانية: مبدأ الإلزام الخلقي:

يفتقر كل نظام أخلاقي جدير بهذا الاسم إلى مبدأ الإلزام، فهذا المبدأ هو القاعدة الأساسية التي تضبط بوصلة الأخلاق، وهو المحور الذي تتأسس عليه جميع الأفعال الأخلاقية، والعنصر الجوهري الذي يدور حوله كل النظام القيمي، ويؤدي فقده أو الإخلال به إلى سحق جوهر الحكمة العملية ذاتها؛ وذلك أنه إذا لم يعد هناك إلزام فلن تكون هناك مسؤولية، وإذا عدمت المسؤولية

(١) التصميم العظيم (٤٤)، وانظر مقالات أخرى: ميليشيا الإلحاد، عبد الله العجيري (١٥٧).

فلا يمكن أن تقوم العدالة، وحينئذ تتفشى الفوضى، ويفسد النظام، وتعم الهمجية، لا في مجال الواقع فحسب، بل في مجال القانون أيضًا»[١].

وتحديد مبدأ الإلزام وضبط طبيعته يتأثر كثيرًا بالأصول الوجودية والمعرفية التي تقوم عليها المناهج والفلسفات، ولأجل هذا اختلفت المدارس الفلسفية كثيرًا في تحرير الإلزام الأخلاقي وتحديده، وفي الموقف منه، ودار حوله جدل واسع بين المذاهب الأخلاقية[٢].

وقد وقعت أكثر المدارس الفلسفية في خطأ منهجي متحد في هذه القضية، وهو أنهم اعتقدوا أن مصدر الإلزام الأخلاقي يجب أن يكون واحدًا، ثم اختلفوا في تحديد ذلك المصدر، والحقيقة أن الأمور التي تحفز الإنسان إلى الالتزام الأخلاقي متعددة ومتنوعة في مداخلها وطبيعتها، وهذا هو المتوافق مع الطبيعة الإنسانية المركبة.

فلأجل ذلك فإن الصحيح أن مصادر الإلزام الأخلاقي في التصور الإسلامي لا تقتصر على مصدر واحد، وإنما هي مصادر متعددة تشترك فيما بينها في تحفيز المسلم إلى الالتزام بالأخلاق والقيم، وترجع أصولها إلى أربعة أمور أساسية، **هي**:

الأمر الأول: الشهود الإلٰهي:

فإيمان المسلم بأن الله هو الخالق للكون، والمدبر له يستلزم في داخله الإيمان بأن الله شاهد عالم بكل ما يحدث فيه، بل إن شهود الله وعلمه ليس مقتصرًا على الأمور الظاهرة الواقعة، وإنما هو شهود شامل يستوعب ما تخفيه الصدور، كما قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَـٰلِمُ غَيْبِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ إِنَّهُۥ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ﴿٣٨﴾﴾ [فاطر: ٣٨]، وقال تعالى: ﴿يَعْلَمُ خَآئِنَةَ ٱلْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِى ٱلصُّدُورُ ﴿١٩﴾﴾ [غافر: ١٩]، وقال تعالى: ﴿وَأَسِرُّوا۟ قَوْلَكُمْ أَوِ ٱجْهَرُوا۟ بِهِۦٓ ۖ إِنَّهُۥ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ﴿١٣﴾﴾ [المُلك: ١٣].

واستحضار المؤمن للشهود الإلٰهي من أقوى ما يدفعه نحو التزام الأخلاق، ومن أعمق ما يؤثر في سلوكه وتصرفاته.

---

(١) دستور الأخلاق، محمد دراز (٢١).

(٢) انظر: دستور الأخلاق، محمد دراز (٢١ ـ ٣٥)، ودراسات في فلسفة الأخلاق، محمد عبد الستار نصار (٣٦ ـ ٣٧)، وفي علم الأخلاق، قضايا ونصوص، محمد السيد الجليند (٩٩ ـ ١١٣).

الأمر الثاني: حب الله وتعظيمه:

فإن من آمن بالله يلزمه في ضرورة العقل أن يؤمن بأن كمال الله لا حدود له ولا غاية، والإيمان بذلك يستوجب أن يكون العبد في غاية الحب لله، وفي غاية التعظيم له.

ومن موجبات ذلك الحب والتعظيم أن يكون المسلم دائم الحرص على الالتزام بكل ما يحبه الله ويرضاه ويأمر به، ودائم البعد عن كل ما يبغضه الله ويكرهه وينهى عنه، سواء كان في مشهد من الناس أو لم يكن؛ لأن المعروف في قوانين الحب أن المحب يحرص على فعل ما يحبه محبوبه وترك ما يبغضه، فكيف إذا بلغ غاية الحب والتعظيم؟!!

الأمر الثالث: الطمع في ثواب الله والخوف من عقابه:

وذلك أن الأخلاق في الإسلام جزء جوهري من العبادة، فهي ليست مجرد أعمال تكميلية يقوم بها المسلم لضبط العلاقة بينه وبين الآخرين فقط، وإنما هي عبادة عظيمة مثل سائر العبادات العملية والقلبية التي يترتب عليها الثواب على فعلها، والعقاب على تركها، فكما أن المسلم يصلي حبا لله وتعظيمًا له وطلبًا لثوابه وخوفًا من عقابه، فكذلك حاله في الالتزام بالأخلاق.

«فالأخلاق في الإسلام تشكل ميثاقًا بين العبد والرب، إنها ليست مجرد أمور تواضع البشر عليها فيما بينهم، ولا هي مجرد صلات أقامها البشر بين بعضهم وبعض، فإنها حينئذ قد تكون أخلاقا نفعية مصلحية»[1].

الأمر الرابع: الاستجابة للدوافع العقلية والفطرية:

فكل إنسان عاقل سوي في سلوكه يجد في نفسه دافعًا داخليًّا يدفعه إلى اعتبار أن الصدق والوفاء والبذل والكرم والأمانة أمور محمودة جميلة، وأن الكذب والغش والخيانة والبخل والسرقة أمور مذمومة قبيحة، وهو ما يسميه الفيلسوف العربي المعاصر «عبد الوهاب المسيري» بـ«الإلٰهي الخفي» ويعني به: أن ثمة شيئًا ما غير مادي كامن في الإنسان يدفعه نحو فعل الخير وترك الشر، وإلى استحسان الصدق والأمانة وتقبيح الكذب والخيانة، وإن لم يتجه بأفعاله

---

(١) دروس تربوية من القرآن، محمد قطب (٣٦).

نحو تلك الأفعال فإنه يجد في نفسه شعورًا بالذنب وكأنه فقد جزءًا أساسيًّا من كيانه[1].

والمسلم يؤمن بأن الله تعالى هو الذي فطر الناس على استحسان المبادئ الحسنة واستقباح المبادئ السيئة، فهو يفعل الخير؛ لأنه يجد في نفسه انجذابًا نحوه، ويلتزم بالمبادئ الحسنة؛ لأنه يراها حسنة، وستكون نافعة لنفسه ولمجتمعه، سواء علم به الناس أو لم يعلموا، ويبتعد عن القبيح؛ لأنه يجد في نفسه نفرة منه، ولا يقوم بمزاولة المبادئ السيئة لكونه يراها قبيحة، وستكون مضرة على نفسه ومجتمعه، سواء علم بها الناس أو لم يعلموا.

ومن خلال هذا التوضيح والبيان ينجلي لنا مقدار التحريف الذي وقع فيه المعارضون لطبيعة الأخلاق في الأديان حين ادعوا أن المؤمن إنما يلتزم بالأخلاق لأجل ما يترتب عليها من الآثار المادية في العاجل أو الآجل، وهذا كذب وتحريف، فإن دوافع الالتزام بالأخلاق عند المؤمن متعددة، بعضها راجع إلى طبيعة العلاقة بينه وبين ربه ﷻ، وبعضها راجع إلى كون الأخلاق حسنة أو قبيحة في نفسها، وبعضها راجع إلى ما يترتب عليها من آثار حميدة في الدنيا والآخرة.

وهذا العدد يدل على أن الأخلاق عند المؤمنين حالة مركبة من المعاني الفطرية والوجودية والمعرفية، فبعضها راجع إلى مصدر الأخلاق وبعضها راجع إلى طبيعة الأفعال الموجودة وبعضها راجع إلى الآثار المترتبة عليها.

ثم على القول بأن المؤمن إنما يلتزم بالأخلاق لأجل الرغبة في الآثار المترتبة عليها، فإن ذلك ليس قدحا في الأخلاق الدينية؛ لكون الأصل في الإنسان أنه لا يفعل شيئًا إلا لشيء، وإلا أضحت أفعاله عبثًا لا قيمة لها، ثم إنا نرى المعارضين للأديان يسوغون الالتزام بالأخلاق بالمنافع المترتبة عليها في الحياة الدنيا: إما المنفعة الشخصية أو المنفعة الاجتماعية، فلا فرق بينهم وبين المؤمن من هذه الجهة، إلا أن المؤمن يجعل مبرره راجعًا إلى الظفر برضا الله ومحبته وتحصيل ما عنده تعالى من الثواب والابتعاد عما عنده من العقاب، والملحد يجعل مسوغه نفع نفسه وطلب رضا الناس وتحصيل ما عندهم من

---

(١) انظر: دراسات معرفية في الحداثة الغربية (١٨٩).

الثواب، وإذا قمنا بالموازنة بين المسوغين نجد أن مسوغ المؤمن أعلى شرفا وأسمى مطلبًا وأجمل مقصدًا.

وإذا انتقلنا إلى جانب المعارضين للأديان لنختبر مبدأ الإلزام الأخلاقي عندهم فإنا نجدهم مضطربين في تحديدها، ونجد ما قدموه من آراء في تحديد مصادر الإلزام الأخلاقي قاصرة لا تؤسس إلزاما ولا تحقق كمالًا، بل إنها تزيد من الإفساد الأخلاقي، وتحدث في النظام الخلقي الازدواجية والأنانية والنفاق.

فقد ذهب بعضهم إلى إنكار الاحتياج إلى الإلزام الأخلاقي من حيث الأصل، وكتب جيو كتابه «نحو أخلاقية بلا إلزام ولا جزاء» أنكر فيه الاحتياج إلى مبدأ الإلزام في الأخلاق.

وهذا مذهب متناقض؛ إذ لا يمكن أن يُتصور مذهب أخلاقي له قواعد وأصول ومبادئ يقصد إلى ضبط سلوك الناس وتكميل حسنها وإصلاح سيئها ثم لا يكون قائما على الإلزام والحتم في الامتثال[1].

وقد حاول كثير منهم أن يحدد مرجعًا يقوم عليه الإلزام الأخلاقي في المجتمعات الإنسانية، فاختلفوا في تحديد مصادر الإلزام الأخلاقي، وسنقتصر على أشهر المواقف لديهم، **وهي**:

* **الموقف الأول**: ذهب بعضهم إلى أن المرجع في ذلك إلى سلطة المجتمع، فالأمور التي تواضع عليها الناس تكون ملزمة أخلاقيًّا، فما رآه الناس في المجتمع حسنًا، فإنه يجب فعله، وما رأوه قبيحًا، فإنه يجب تركه، وقد ذكر بعض الملاحدة أنه إنما يلتزم بالصدق لأن المجتمعات تحب هذه الصفة، ولأنه إن صدق مع الناس سيصدقون معه، وأنه يترك الكذب لأن المجتمعات تكره هذه الصفة، ولأنه إن كذب على الناس سيكذبون عليه[2].

ولكن هذا التسويغ لا يصلح أن يكون قاعدة للإلزام الأخلاقي، وذلك لعدة أمور:

• **الأمر الأول**: أنه يقوم على امتهان المبادئ الأخلاقية، وعلى تعطيل قيمتها الحقيقية، ويحولها إلى مجرد مصالح متبادلة بين الأفراد، فالصدق مثلا

(١) انظر: دراسات في فلسفة الأخلاق، محمد عبد الستار نصار (٣٦).
(٢) انظر: مقال: افعل ما تشاء فليس هناك إله، مجلة أنا أفكر (٤/ ٢٣ ـ ٢٤).

ليس له في ذاته قيمة، وإنما يلتزم به الإنسان لأجل أن الآخرين يحبونه فقط، ولأنه يقدم للفرد نفعًا ذاتيًا، وهكذا تتحطم المنزلة الرفيعة للمبادئ الأخلاقية، وتمسي مثل أي جزء حياتي يتواضع عليه الناس ويخلعونه متى شاؤوا.

• **الأمر الثاني**: أن الالتزام بهذا المسوغ يؤدي حتما إلى تعطيل الإصلاح الأخلاقي، وينتهي إلى السلبية الأخلاقية المقيتة، فإنه بناءً على هذا المسوغ لو شاعت الخيانة والمخادعة في مجتمع ما، بأي سبب من الأسباب، وتواضع الناس على فعلها والتمسك بها تغدو من الأخلاق الحسنة التي يجب على الفرد الأخذ بها، ولو شاع في مجتمع ما أن الصدق والوفاء واحترام الآخرين من الصفات القبيحة، وتواضع الناس على ذلك، فإنها تغدو من الصفات الذميمة التي يجب على الفرد الأخذ بها، وقبح هذه اللوازم وفظاعتها يكفي في الدلالة على بطلان ذلك المسوغ.

بل إننا لو تأملنا حركات الإصلاح الأخلاقي عبر التاريخ الإنساني نجدها تتصف بالتمرد على الأوضاع القبيحة، والثورة على الصفات الذميمة السائدة بين الناس، ولكن كل تلك الحركات الإصلاحية بناء على ذلك المسوغ تغدو مذمومة وخارجة عن النظام الأخلاقي؛ لكونها خرجت على سلطة المجتمع التي يتأسس عليها الإلزام الأخلاقي!!

• **الأمر الثالث**: أن هذا المسوغ يؤدي إلى النفاق، ويفتح الأبواب مشرعة أمامه، فإنه إذا كان الفرد إنما يلتزم بالأخلاق بسبب سلطة المجتمع، فإن هذه السلطة ليست دائما معه، ويمكنه أن يتخلى عن الأخلاق في حال غيابها، فالمرء يمكن أن يمارس الكذب إذا كان في حالة لا يمكن أن يعلم به أحد، ويمكن أن يمارس أي نوع من أنواع الفجور إن استطاع أن يتخفى عن الناس.

• **الأمر الرابع**: زيادة على ذلك كله، فإن الملاحدة أنفسهم لا يلتزمون بذلك المسوغ، فإنك تراهم كثيرًا ما يسخرون من أخلاق الشعوب الإسلامية والأديان الأخرى، ويقدحون فيها، ويطالبون أبناءها بالثورة عليها والتخلص منها، مع أن تلك الأخلاق شائعة في مجتمعاتهم، فلو كانوا جادين في الأخذ بمذهبهم، مطردين في الالتزام به، فإنه يلزمهم الكف عن انتقاد الشعوب الإسلامية، بل يلزمهم زيادة على ذلك أن يدعوا كل مسلم إلى التمسك بما في مجتمعه من أخلاقه، حتى لا يغدو مخالفًا لمصدر الإلزام الأخلاقي.

* **الموقف الثاني**: أن المرجع الذي يتأسس عليه الإلزام الأخلاقي راجع إلى المنفعة المترتبة على الفعل.

وقد تعرض هذا الموقف إلى سيل كبير من حملات النقد استهدفت أصوله ومقوماته، ومن أبرز ما يبين خطأ هذا الموقف[1]:

• **الأمر الأول**: أن هذا الرأي يؤدي إلى إلغاء الإلزام الأخلاقي في نهاية الأمر؛ لأن الحياة الأخلاقية تقوم على مجاهدة النفس، وكبح جماحها، والحرص على ضبط الأهواء والنزوات، وجعل الأخلاق مؤسسة على تحصيل المنفعة واللذة يحولها إلى حركة لإشباع الشهوات والتمتع باللذات، وتفقد الإنسان القدرة على مقاومة نزواته الذاتية وأهوائه الخاصة.

• **الأمر الثاني**: أن جعل اللذة والمنفعة مصدرا لتأسيس الإلزام الأخلاقي يحول الإنسان إلى الحياة البهيمية، ويلغي الفوارق الجوهرية بين سلوك الإنسان وسلوك العجماوات، فإن الحياة الإنسانية تتميز بقيامها على المثل العليا، ولا تستقيم مسيرتها إلا بوجودها واكتمالها، ولأجل ذلك يجب على أفراد المجتمع الحرص على التمسك بها، سواء ترتبت عليها منفعة أو لم تترتب.

بل إن المثل العليا في العادة تكون مختلفة عما عليه كثير من أفراد المجتمع، وتتطلب من الإنسان الذي يقصد إلى الكمال الأخلاقي في نفسه ومجتمعه أن يبذل جهدًا مضاعفًا وعملًا شاقًّا للأخذ بها ونشرها بين الناس، وارتباط الإلزام الأخلاقي بالمنفعة واللذة يلغي ذلك كله ويحطمه.

• **الأمر الثالث**: أن المبدأ النفعي يؤدي إلى تعطيل كل المعايير الأخلاقية، وذلك أن حقيقته تقوم على تقييم الفعل الأخلاقي بحسب ما ينتج عنه من نتائج نفعية، والمنفعة ليس لها ضابط واضح المعالم، فلا نكاد نجد فعلًا مَهْما بلغت درجته في الرذيلة والقبح إلا ويمكن أن نجد له تبريرًا نفعيًّا لبعض الأفراد أو الجماعات، ولا نكاد نجد فعلًا مَهْما بلغت درجته من الحسن إلا ويمكن أن نجد له ما يسوغ إدانته ومنافاته لمنفعة بعض الأفراد أو الجماعات.

فلو كان طلب المنفعة واللذة هو القاعدة التي يتأسس عليها الإلزام الأخلاقي؛ لتعطلت كل معايير الأخلاق واضمحل النظام الأخلاقي برمته من الوجود.

---

(١) انظر: فلسفة الأخلاق، توفيق الطويل (٢٣٠ ـ ٢٣٣)، ونهاية الإنسان، ميشيل فوكوياما (١٧٤).

• **الأمر الرابع**: أن هذا الضابط سيقضي حتمًا على كثير من الأفعال الفدائية الجميلة التي يقوم بها الناس في حياتهم ويحمدهم عليها العقلاء والنبلاء، فبناءً على جعل مرجع الأخلاق راجعًا إلى المنفعة، لو أن رجلًا غامر بحياته واقتحم الأمواج العاتية لينقذ جاره وأولاده الذين غرقوا في البحر، فلم يستطع إنقاذهم أحياءً وأخرجهم على الشاطئ أمواتًا، فإن هذا الفعل يجب ألا يكون فعلا أخلاقيًّا عند الملاحدة الذين يربطون الأخلاق بالمنفعة لكونها لم تتحقق منه، ولكنه عند العقلاء قاطبة يعد من أنبل الأفعال وأعلاها قدرًا؛ لكون الأخلاق عندهم قائمة على مبادئ كلية عامة كما سبق إيضاحه.

الجهة الثالثة: الاستيعاب والشمول:

فنتيجة لكون الأخلاق في الأديان قائمة على الإيمان الله، وتستند في مبدأ الإلزام على مسوغات متعددة ومختلفة في مقتضياتها وتأثيرها على النفس البشرية، فقد كان لذلك كله أثر بالغ على طبيعة تمسك المؤمنين بالمبادئ الأخلاقية، فالمؤمن يجد نفسه ملزما بالأخذ بالمبادئ الأخلاقية سواء كان في حضرة الناس أو كان غائبا عنهم، وسواء اعتقد أن فعله ستترتب عليه منفعة شخصية له أو لم يحصل على شيء مادي منه، ويعتقد أنه يجب عليه التمسك بالأخلاق سواء وافق المجتمع أو اختلف معه، وسواء رضي عنه الآخرون أو لم يرضوا.

فالدوافع التي تتأسس عليها الأخلاق في الإسلام توجب على المؤمن أن يكون مخلصًا في تمسكه بالمبادئ حريصًا على الأخذ بها في كل الأحوال، صادقا في تعامله معها.

فإن المؤمن حقًّا لو استحضر المبادئ التي تقوم عليها الأخلاق في الإسلام حق الاستحضار، لكان دائم المراقبة لأفعاله، دائم التطلع إلى تحسينها، وتكميلها شديد الحرص على تقويم أخطائه ومحاسبة نفسه.

فإن هذا الاستحضار من أقوى ما يحرك السلوك الإنساني، ومن أعمق ما يؤثر في حركاته وسكناته، فإن الفكرة المجردة «لا تصلح عاملًا فعّالًا إلا إذا تضمنت عنصرًا دينيًّا، وهذا هو السبب في أن الأخلاق الدينية أقوى من الأخلاق المدنية، إلى حد يستحيل معه الموازنة، ولذلك لا يتحمس الإنسان في الخضوع لقواعد السلوك القائم على المنطق، إلا إذا نظر إلى قوانين الحياة على أنها أوامر

منزلة من الذات الإلٰهية»[1].

ولأجل احتياج الإلزام الأخلاقي إلى قاعدة داخلية تدفع الإنسان بذاته إلى الفعل الأخلاقي، كانت العلاقة بين الدين والأخلاق متداخلة بشكل كبير جدًّا، وفي الإقرار بذلك يقول دوركايم: «إن الأخلاق والدين قد ارتبطا ارتباطًا وثيقًا منذ أمد بعيد، وظلا طوال قرون عديدة متشابكين، فلم تصبح العلاقة التي تربطهما علاقة خارجية أو ظاهرية، ولم يعد من السهل فصلهما بعملية يسيرة كما نتصور»[2].

وفضلًا عن ذلك، فإن الأخلاق في الإسلام ليست مقتصرة على علاقة الإنسان بالأفراد الآخرين، وإنما هي منظومة شاملة تستوعب كل أنواع العلاقة التي يمكن أن تتعلق بالإنسان، فالأخلاق في الإسلام تشمل علاقة الإنسان مع الله تعالى، ومع والديه، ومع الأقارب، ومع الجيران، ومع الأصدقاء، ومع عموم الناس، ومع الأعداء أيضًا، ومع الزوجة ومع الأرحام والأبناء ومع الخادم والأجير، ومع الصغار، ومع الكبار، ومع الرجال ومع النساء، وتشمل حتى العلاقة مع الأموات، وتشمل العلاقة مع الحيوانات ومع الطبيعة ومقدراتها[3].

وأما بناء على الأصول الإلحادية فإن الإنسان يفقد الدوافع التي تدعوه إلى التمسك بالأخلاق كمبدأ لا يمكن التنازل عنه، وتسلبه الصدق الداخلي في الأخذ بها، وتتحول الأخلاق إلى مظاهر يتجمل بها الفرد أمام أعين الناس، أو إلى مصالح شخصية نفعية، فهو يصدق لأن الناس يحبون الصدق، ولأنه لا يريد أن يكذب عليه أحد، ويمتنع عن الخيانة لأن الناس يكرهون ذلك، ولأنه لا يريد لأحد أن يخونه فقط، وكفى بذلك انتهاكًا للأخلاق، وانغماسًا في الأنانية والنفاق.

ولا تؤسس أصولهم لدوافع داخلية تستقر في كيان الإنسان وتدفعه نحو التمسك الصادق بالأخلاق النبيلة، وانحصرت الدوافع بناء على أصولهم على الدوافع الخارجية، إما سلطة المجتمع، أو سلطة القانون.

---

(١) تأملات في سلوك الإنسان، ألكسيس كاريل (١٤٠)، بواسطة: الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام، مصطفى حلمي (٣٠).

(٢) التربية الأخلاقية (١١).

(٣) انظر في هذه الآداب وغيرها: موسوعة الأخلاق، خالد الخراز، وغيرها من المؤلفات.

ودوافع قاصرة عن التأثير في الكيان الإنساني، بل إنها تدعو إلى النفاق وتؤز إليه أزا، وما أجمل ما ذكره جمال الدين الأفغاني في بيان قصور النظرة المادية حيث يقول: «ليس بخاف أن قوة الحكومة إنما تأتي على كف العدوان الظاهر، ورفع الظلم البين، أما الاختلاس والزور المموه، والباطل المزيف، والفساد الملون بصبغ من الصلاح، ونحو ذلك مما يرتكبه أرباب الشهوات، فمن أين للحكومة أن تستطيع دفعه؟! وأن يكون لها الاطلاع على خفايا الحيل؟! وكامنات الدسائس ومطويات الخيانة ومستورات الغدر؟!؛ حتى تقوم بدفع ضرره»[١].

وفي تأكيد هذا المعنى يقول ألكسيس كاريل: «يجب على الإنسان أن يفرض على نفسه قاعدة داخلية حتى يستطيع أن يحتفظ بتوازنه العقلي والعضوي، إن أي دولة قادرة على فرض القانون على الشعب بالقوة، ولكن لا تستطيع أن تفرض الأخلاق»[٢].

الجهة الرابعة: المكانة والمنزلة:

فللأخلاق في نظر الدين عامة وفي الإسلام خاصة، منزلة عالية، ومكان رفيع، ومحل مقدس، وموطن فسيح، فالنبي ﷺ يعلل بعثته بتكميل الأخلاق، حيث يقول ﷺ: «**إِنَّمَا بُعِثْتُ لأُتَمِّمَ مَكَارِمَ الأَخْلَاقِ**»[٣].

وجعل النبي ﷺ حسن الأخلاق مرتبطا بكمال الإيمان، كما قال ﷺ: «**أكمل المؤمنين إيمانًا أحسنهم خلقًا، وخياركم خياركم لنسائهم خلقًا**»[٤]، وجعل حسن الخلق دلالة على الخيرية والنقاء، كما قال ﷺ: «**إن من أخيركم أحسنكم خلقًا**»[٥]، وجعل حسن الخلق من أكثر الأعمال أجرا، كما قال ﷺ: «**ما من شيء يوضع في ميزان المؤمن أثقل من حسن الخلق**»[٦]، وجعل حسن الخلق من

---

(١) الرد على الدهريين ـ ضمن الأعمال الكاملة ـ (٢/ ١٨٥).

(٢) الإنسان ذلك المجهول (١٥٢).

(٣) أخرجه أحمد، رقم (٨٥٩٥)، وصححه الألباني في صحيح الجامع، رقم (٢٣٤٩).

(٤) أخرجه أحمد، رقم (٧٠٩٥)، والترمذي، رقم (١٠٨٢)، وصححه الألباني.

(٥) أخرجه البخاري، رقم (٥٥٦٩).

(٦) أخرجه البخاري في الأدب المفرد، رقم (٤٦٤)، وابن حبان في صحيحه، رقم (٥٦٣٩)، وصححه الألباني.

الأسباب المؤدية إلى الظفر بالدرجات العالية في الجنة، كما قال ﷺ: «**ألا أخبركم بأحبكم إلي وأقربكم مني مجلسًا يوم القيامة؟** فسكت القوم، فأعادها مرتين، أو ثلاثًا، قال القوم: نعم يا رسول الله، قال: **أحسنكم خلقًا**»[١].

فهذه النصوص وغيرها تدل على أن الأخلاق متغلغلة في هيكل دين الإسلام، ومتوغلة في كل مفاصله، وقد عبر ابن القيم عن هذا المعنى أحسن تعبير حيث يقول: «الدين كله خلق، فمن زاد عليك في الخلق، زاد عليك في الدين»[٢].

وقد كثرت النصوص الشرعية التي فيها التوجيه والتشريع لكثير من المبادئ والقوانين الأخلاقية، كالأمر بالصدق والوفاء والبر والصدقة والعطف والتعاون والعفو والصفح والأمانة والكرم والصبر والتواضع وغيرها من الأخلاق الحسنة، والنهي عن الكذب والغدر والفجور والخيانة والأثرة والبخل والقسوة والجفاء والغش والرشوة والسرقة وغيرها من الأخلاق القبيحة.

وقد أثرت هذه التوجيهات على علماء المسلمين والمهتمين بالإصلاح الأخلاقي منهم، فكانوا من أكثر الناس حديثًا عن الأخلاق وبحثا فيها ودعوة إليها، وحثا على الأخذ بها، وتحذيرًا من الانحراف عن الاستقامة فيها، وقد ألفوا في شأن الأخلاق كتبا كثيرة وموسوعات طويلة[٣]، وبذلوا جهودًا مضنية في الدعوة إلى التمسك بالأخلاق النبيلة والابتعاد عن الأخلاق القبيحة.

وإذا انتقلنا إلى جانب التيار الإلحادي، فإنا سنكتشف أن مكانة الأخلاق وضيعة، ولا نجد لديهم اهتمامًا واضحًا بالدعوة إليها، أو الحث على التمسك بها، ولا بيانا جليًّا ـ كما هو عند أهل الأديان ـ لأهميتها وضرورتها في الحياة، وضرورة إصلاح الفساد الواقع فيها.

بل الظاهر من حالهم أنهم مصابون بالسلبية الأخلاقية، وكثير منهم وصل إلى الحالة العدمية في الأخلاق؛ لكون الأخلاق عندهم تحولت إلى شأن شخصي ذاتي بحت، ليس لها قرار ولا أصول كلية معلومة.

---

(١) أخرجه أحمد، رقم (٦٧٥٣)، وصححه الألباني في صحيح الترغيب والترهيب، رقم (٢٦٥٠).

(٢) مدارج السالكين (٢/٣٠٧).

(٣) انظر على سبيل المثال: مكارم الأخلاق ومحمود طرائقها، الخرائطي، ومساوئ الأخلاق ومذامها، الخرائطي، ومكارم الأخلاق، ابن أبي الدنيا، ومكارم الأخلاق، الطبراني، والآداب الشرعية، ابن مفلح، والأخلاق الإسلامية وأسسها، عبد الرحمٰن حبنكة، وموسوعة الأخلاق، خالد الخراز، وغيرها كثير.

وقد صرح الماركسيون بأنهم ليس لديهم هم للدعوة الأخلاقية، فقد ذكر ماركس وصديقه إنجلز أن: «الشيوعيين لا يدعون بصورة عامة لأية أخلاق، وهم لا يلزمون الناس بأية مطالب أخلاقية: أحبوا بعضكم، ولا تكونوا أنانيين. . . إلخ، فهم على العكس يعرفون جيدًا أن الأنانية كالتضحية تعتبر شكلًا ضروريًّا لتوكيد الذات عند الأفراد في ظروف محددة»[١]، ويؤكد الماركسيون أنهم لا يتعاملون مع الأخلاق على أنها قيم يجب أن تحكم تصرفات الإنسان، وتضبط نزواته وشهواته، وتحدد رغباته، وإنما يتعاملون معها على أنها مجرد انعكاس للواقع الذي يعيش حالة صراع دائم بين الأضداد، ولذلك فعلم الأخلاق عندهم «ليس علمًا عما هو واجب الوجود، بل بدرجة ليست أقل علمًا عما هو موجود»[٢].

وفي القرن السابع عشر جعل الفيلسوف المادي هوبر الأخلاق الإنسانية قائمة على الأنانية والفردية، وادعى أن جميع الدوافع الإنسانية تهدف إلى حب الذات والانتصار على الغير[٣]، ولذلك فلن يكون عند الإنسان هم لإصلاح الأخلاق عند الآخرين أو الدعوة إلى تكميلها والارتقاء بها.

وأما أتباع الوضعية المنطقية فقد أرجعوا جميع الأخلاق الإنسانية إلى المشاعر الذاتية، فما هي إلا تعبير عما يجده الإنسان في نفسه من حب لبعض الأشياء أو بغض لها، ولذلك تنغلق كل الأبواب في الدعوة إلى إصلاح الأخلاق، وتتحطم كل الرغبات في الدعوة إليها.

ومن أشهر النماذج الإلحادية المحطمة للأخلاق والمحاربة للدعوة إليها: الفيلسوف الألماني نيتشه، فإنه شن حربا ضروسا على الأخلاق، ونفى جميع مبادئها الكلية، وادعى أن الأخلاق ليست إلا من اختراع الضعفاء، لكي يقيدوا بها سلطان الأقوياء، ودعا إلى تحطيم جميع القوانين الأخلاقية، فما الأخلاق التي يلتزم بها الناس إلا مبتدعات جديرة بالازدراء والاحتقار، يجب إزالتها من الواقع الإنساني، فالإنسان الأرقى عند نيتشه ليس هو ذلك الشخص الطيب الذي يخضع للقيم الأخلاقية المعترف بها، ويحاول الالتزام بالخير وتجنب الشر، وإنما هو ذلك الشخص الذي يسعى إلى تحقيق مزيد من القوة؛ فالقوة والتسلط

---

(١) علم الأخلاق الماركسي، مجموعة من الأساتذة السوفييت (٤٠).
(٢) المرجع السابق (٤١).
(٣) انظر: فلسفة الأخلاق، توفيق الطويل (٢٠٠ ـ ٢٠٦).

هي المعيار الأساسي للأخلاق، وهي الفضيلة الأساسية التي يجب على الإنسان الحرص عليها![1].

وأما المؤمنون بفرضية التطور، فقد كان بعضهم مطردا مع مقتضياتها، وصادقًا في الأخذ بلوازمها، وحريصًا على الوصول إلى نهايتها الطبيعية، ومن هؤلاء الفيلسوف المادي سنبسر، فإنه حين تبنى فرضية التطور، وأخضع الأخلاق الإنسانية لها، توصل إلى أن الإحسان إلى الضعفاء والمساكين أمر مذموم؛ لأنه يتعارض مع قانون الطبيعة الذي يقول: إن البقاء للأقوى والأصلح، وذكر أن الإحسان والبر يُفضي بالناس إلى التدهور والانحطاط، لكونه يساعد على بقاء من يجب أن ينقرض، وبذلك أضحت الصدقات والعطاءات في كل صورها إفسادًا في الأرض، وباتت الدعوة إلى التعاون والمساعدة ضلالًا مبينًا، وانحرافًا عن الطريق الصحيح[2].

وقد أقر الملحد المعاصر دوكنز بآثار فرضية التطور المدمرة على الأخلاق، فقال ذات يوم: «أنا دارويني بشغف عندما يتعلق الأمر بتفسير الحياة، وأنا ضد الدارونية بشغف عندما يتعلق الأمر بترتيب حياتنا»[3].

ومع ذلك فنحن لا ننكر أن بعض الملاحدة يسعى إلى التبرع للضعفاء والمساكين، ويشارك في الجمعيات الخيرية بحجة أن ذلك من الأخلاق النبيلة، ولا شك أن هذا عمل نبيل، ولكن ذلك لا يعني أن الملاحدة أعطوا الأخلاق حقها؛ لكون الأخلاق ليست مقتصرة على التبرع للفقراء، وإنما هي منظومة متكاملة، لا بد من الحفاظ عليها بجملتها، ثم إن مشاركتهم في التبرع لا يقوم على مسوغ صحيح عندهم، بل هم في الحقيقة يعدون بصنيعهم ذلك متناقضين مع أصولهم المادية الجبرية التي يؤمنون بها.

وفي ختام هذه الموازنة المطولة التي ظهر من خلالها أن الأخلاق الإنسانية الرشيدة لا يمكن أن تقوم إلا على الأصول الإيمانية، وانكشف بها أن الأصول الإلحادية لا تؤدي إلا إلى فساد الأخلاق واضمحلالها، لا بد من التأكيد على أن تلك الموازنة إنما هي على مستوى الأصول والبناء المعرفي والمنهجي الذي

---

(١) انظر: المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، أندريه كريسون (٨٢)، وفلسفة الأخلاق، توفيق الطويل (٢٥٤)، ونيتشه، فؤاد زكريا (٩٩ ـ ١٠٢).

(٢) انظر: فلسفة الأخلاق، توفيق الطويل (٢٤٩).

(٣) اللقاء الذي أجرته قناة الجزيرة الإنجليزية مع ريتشارد دوكنز، دقيقة ٤٢.

تبنى عليه المواقف العلمية، وأما على مستوى تصرفات الأفراد المجردة، فقد يوجد ملحد ذو أخلاق نبيلة، وفي المقابل قد يكون متدين ذا أخلاق قبيحة، فحصول ذلك لا ينكره أحد، وليس هو محل البحث هنا، وإنما محله جانب التأسيس والبناء المنهجي للأخلاق، فإنه يستحيل أن يبنى على أصول الإنسانية المستغنية التي تنكر وجود الإله، وقد عبر علي عزت بيجوفيتش عن هذا المعنى بعبارة ظريفة قال فيها: «يوجد ملحدون على أخلاق، ولكن لا يوجد إلحاد أخلاقي»[١]، ويؤكد هذا المعنى في سياق آخر، فيقول: «الأخلاق كمبدأ لا توجد بلا دين، بينما الأخلاق العملية يمكن لها أن توجد في غياب الدين»[٢].

وهذا يدل على فساد الحجة التي يكررها الملاحدة كثيرًا، وهي أن هناك عددا من المؤمنين يتصفون بسوء الأخلاق، وفي المقابل هناك عدد من الملاحدة يتصفون بالأخلاق النبيلة؛ ليصلوا بذلك إلى أن الأديان لا أثر لها على الأخلاق، فهذه حجة داحضة لا تنفع في رفع المأزق الأخلاقي في المنظومة الإلحادية؛ لأننا لا نقول إن الأصول الإيمانية يجب أن تؤثر في كل الأفراد بمستوى واحد من التأثير، ولا نقول إنها تؤدي إلى زوال كل الأخطاء الأخلاقية من المجتمعات، وتحول الناس إلى ملائكة، وغاية ما نقول إنها أصول صحيحة تؤسس للنظام الأخلاقي المنضبط، وتؤثر تأثيرًا بليغا في نفوس الناس، وتدفعهم نحو الالتزام الأخلاقي كأحسن قوة وأفضل مؤثر، فوجود بعض المؤمنين المتصفين بسوء الأخلاق نتيجة لضعف إيمانهم وعدم يقينه وقوة المغريات حولهم لا يقدح في أصل القول؛ لكونه يبقى مع ذلك مدركًا بأنه واقع في خلل ما، وشاعرًا بأنه خارج عن الطريق الصحيح.

وأما الأصول الإلحادية فقد لا تظهر آثارها المدمرة على سلوك بعض الأفراد، ولكن الأثر يظهر بجلاء في موقفه من الواقعين في الأخلاق السيئة القبيحة، في هذه الحالة سيظهر المأزق الحقيقي بالفعل، وسينكشف الخلل العميق في الرؤية الإلحادية للأخلاق؛ لكون الملحد لا يمكنه أن يجد مبررًا ينكر به تلك الأفعال الشنيعة بناء على رؤيته الإلحادية.

---

(١) الإسلام بين الشرق والغرب (٢٠٥).

(٢) المرجع السابق (٢١٠).

الادعاء بأن الأديان ما هي إلا استعارة من الخرافات والأساطير القديمة

مع تطور علم الأنثروبولوجيا وعلم موازنة الأديان وقف عدد من الدارسين على كثير من بقايا الحضارات القديمة، فوجدوا تشابهًا ـ كما يقولون ـ بين ما في تلك الحضارة وما في الأديان الحية، فأخذ كثير من الناقدين للأديان يدعي بأن العلم الحديث أثبت بأن الأديان ما هي إلا نسخ مكررة من أساطير الحضارات السابقة.

وفي إثبات هذه الدعوى كُتبت مؤلفات كثيرة، من أشهرها كتاب العالم الشهير جيمس جورج فريزر «الغصن الذهبي» الذي جاول فيه إثبات أن الأديان عبارة عن تطوير لخرافات الشعوب القديمة، وسعى إلى حشد أمثلة كثيرة ليتوصل من خلالها إلى الربط بين الأديان ومظاهر الخرافات والأساطير عند تلك الشعوب، ثم ادعى بعد ذلك أن العلم التجريبي هو السبيل الوحيد لإخراج الإنسان من الخرافة[1].

وتقوم حجة هذا الادعاء على أن الأديان تتشابه مع خرافات الحضارات القديمة، كالحضارة السومرية والبابلية والزرادشتية وغيرها، في أمور كثيرة، كقصة خلق السماوات والأرض، والمادة التي خُلق منها الكون، واستواء الله على العرش، وقصة خلق آدم، وإخراج آدم من الجنة، وغيرها من القضايا الدينية الكثيرة، وأخذوا يوازنون بين ما في تلك الحضارات وما في الأديان الحية في هذه المجالات، ليخرجوا من ذلك بدليل يثبت صحة دعواهم.

---

(١) انظر: الغضن الذهبي (٨، ٩، ٣٥، ٥٤).

وانتهوا من ذلك إلى أن الأديان التي عليها الناس، ومنها دين الإسلام، ما هي إلا امتداد تاريخي لخرافات وأساطير الأمم الجاهلية القديمة، وأنها عبارة عن مشاريع أقيمت لتعميق الخرافة في المجتمعات الإنسانية[١].

وادعى بعضهم أن الصلاة في الإسلام، وقصة الإسراء والمعراج، مأخوذتان من الديانة الزرادشتية، وأن الحج مأخوذ من الخرافات الجاهلية، وقصة أصحاب الكهف مأخوذة من الأدب السرياني[٢].

وهذه الدعوى لم يتفرد بها الناقدون للأديان فقط، وإنما شاركهم في إثارتها ضد الإسلام عدد من المستشرقين، فادعى بعضهم أن النبي ﷺ استعار بعض العقائد من مصادر الوثنية العربية، وزعم بعضهم أنه استعارها من الحنفاء في الجزيرة العربية، وادعى بعضهم أنه استعارها من المصادر اليهودية والنصرانية، وادعى بعضهم أنه استعارها من المصادر الزرادشتية والهندية والبوذية، واعتمادهم في ذلك كله على قضية التشابه[٣].

وقد تبنَّى عدد من المؤلفين في علم الميثولوجيا ـ أي: علم الأساطير ـ القول بأن الأديان مندرجة ضمن نطاق هذا العلم، وأن تشريعاتها تدخل ضمن مظاهر الأسطورة، ففي الموسوعة الفلسفية التي وضعها عدد من علماء السوفيت عرفت الخرافة بأنها: «اصطلاح يشير إلى الإيمان الزائف، وتتعارض الخرافة عادة في الكتابات اللاهوتية والبرزواجية مع الإيمان الحقيقي بوجه عام، وترتبط بالسحر البدائي»[٤]، وعرف بعضهم الخرافة فقال: «القول بشعوذة أو تخريف أو أية عقيدة بالغة القداسة، بالغة الطهارة، بالغة الرسوخ، مثل العقيدة التي تقول: لا يوجد من سبب حقيقي إلا الله»[٥].

---

(١) انظر: منبعا الأخلاق والدين، برجسون (١٢٣ ـ ١٢٩)، ومستقبل وهم، فرويد (٥٧)، وقصة الصراع بين الدين والفلسفة، توفيق الطويل (٦٤ ـ ٦٧)، وأساطير أصبحت أديان، مجلة أنا أفكر (١٦/ ٢١).

(٢) انظر: أهل الكهف بين الأدب السرياني والقرآن، مجلة أنا أفكر (٢٥/ ٣٨)، وتنزيه القرآن عن مطاعن الرهبان، صلاح عبد الفتاح الخالدي (٥٨٢، ٥٨٥).

(٣) انظر في هذه الأقوال ونقدها: آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره، عمر رضوان (١/ ٢٣٩ ـ ٣٦٨)، وتنزيه القرآن عن مطاعن الرهبان، صلاح عبد الفتاح الخالدي (٥٧٩ ـ ٥٩٠).

(٤) الموسوعة الفلسفية، وضع لجنة من الأساتذة السوفيت (٣٠١).

(٥) موسوعة لالاند الفلسفية (٣/ ١٣٨٧).

وحين وجد عدد من الباحثين الغربيين مشاهد كثيرة من مشاهد الخرافة والأساطير في العقيدة الكنسية طفق يعمم هذا الحكم على كل صور الأديان، ويدعي بأنها لا تختلف عما وجده في عقيدة قومه[1].

وهذه الدعوى ليست جديدة، وإنما ادعاها مشركو العرب في زمن النبي ﷺ، ﴿وَقَالُوٓاْ أَسَٰطِيرُ ٱلۡأَوَّلِينَ ٱكۡتَتَبَهَا فَهِيَ تُمۡلَىٰ عَلَيۡهِ بُكۡرَةٗ وَأَصِيلٗا ۝٥﴾ [الفرقان: ٥]، إلا أن المتأخرين حاولوا أن يقدموا دليلًا على دعواهم فلم يجدوا إلا الاعتماد على التشابه، فصيروا منه حجة يعتمدون عليها في إثبات أن الإسلام مأخوذ من الحضارات السابقة، وما قالوا به ما هو إلا دعوى خاوية، وزعم كاسد، وبيان ما فيه من خلل وغلط يتبين **بالأمور التالية**:

• **الأمر الأول**: أن القائلين بهذا الاعتراض وقعوا في خطأ استدلالي كبير، وهو الاعتماد في إثبات أخذ المتأخر من المتقدم على مجرد التشابه، وهذا غير صحيح، ويمكن أن نسمي هذا الخطأ «مغالطة الترابط الزائف»، ويقصد بها: الادعاء بأن هناك ترابطا بين شيئين بلا دليل صحيح ولا منهج علمي مستقيم، ومن أشهر الأمثلة على هذه المغالطة: الاعتماد على مجرد التشابه بين الشيئين في إثبات التأثر، فإن مجرد التشابه لا يدل على أن المتأخر أخذ واستفاد من المتقدم؛ لاحتمال أن تتوافق العقول الإنسانية في كثير من الأمور التي يدل عليها العقل وتقتضيها الفطرة، ولاحتمال أن يكون المتقدم والمتأخر كلاهما معتمد على مصدر محايد، هذه الاحتمالات العقلية تدل على أن الاعتماد على مجرد التشابه في إثبات أن النبي ﷺ أخذ عن الحضارات السابقة غير صحيح؛ لأن الدليل إذا دخله الاحتمال بطل الاستدلال به.

إن مثل من يعتمد على مجرد التشابه في إثبات أن الإسلام مأخوذ من الأمم السابقة، كمثل رجل كان جالسًا على الطريق، فمر به رجل يلبس لباسا بصورة محددة، ثم مر به رجل آخر يلبس اللباس نفسه، ومر به ثالث بالصفة ذاتها، فأخذ يقول: إن الرجل الثالث ما هو إلا ناقل، ومقلد للرجل الأول بلا شك، ولا يوجد احتمال آخر غير ذلك!!

فإذا وُجد في الإسلام عقيدة تتشابه مع عقائد اليهود أو النصارى، أو عقائد

---

(١) انظر: مظاهر الأسطورة، ميرسيا الياد (١٥٣ ـ ١٦١).

الصابئة أو البابلية، أو غيرها، فإنه لا يصح منهجيا الادعاء بأنه لا يوجد إلا احتمال واحد، وهو أن النبي ﷺ نقل ذلك عمن سبقه، فإن هذا ادعاء مجرد لا دليل عليه يثبت صحته.

والناقدون للإسلام لا يمكنهم أن يقدموا دليلًا يثبت أن التشابه لا يدل إلا على احتمال واحد فقط، وهو أن المتأخر استفاد من المتقدم ونقل عنه، وعدم إقامتهم الدليل على ذلك قدر كاف في منع دعواهم وعدم قبولها.

● **الأمر الثاني**: أن المعترضين على الأديان يتحدثون عن الحضارات القديمة وكأنها لم يسبقها حضارة أخرى، وكأنها هي التي أنشأت تلك العقائد والتصورات، وهذا اعتقاد غير صحيح، فإن تلك الحضارات لم تنشأ من العدم، وإنما كانت مسبوقة بحضارات أخرى كثيرة، ولكن الدارسين في وقتنا الحاضر لم يتوصلوا إلى معرفة تاريخها، يقول طه باقر ـ وهو من المصادر التي يعتمد عليها الناقدون العرب للإسلام ـ: «ومما يقال في شأن الديانة أن معرفتنا بالنظم الدينية والمعتقدات التي نشأت في العراق القديم لا تتعدى العصور التاريخية التي نجد فيها منذ أقدم عهودها نظامًا دينيًّا واضحًا، أما بداية هذا النظام وأطواره البدائية التي مر فيها قبل أن يتطور فيصبح في الحال الذي نعرفه فيها في العصور التاريخية، فلا سبيل لنا لمعرفتها معرفة تاريخية أكيدة؛ لمرور حقب طويلة مجهولة على تلك البداية في عصور ما قبل التاريخ الطويلة، فلا نستطيع أن نجزم مثلًا هل بني الدين القديم على السحر؟ أو هل كان أصله في الاعتقاد بوجود روح أو قوى في جميع الأشياء والظواهر؟»(١).

وإذا تجاوزنا ما في كلامه من أخطاء، فإنه يدل على أن المؤرخين لا يملكون دليلًا على طبيعة الأديان قبل الحضارات التي أمكن العلم بها، والسؤال المطروح الآن: ما الذي يمنع أن تكون هذه الحضارات التي عرفنا تاريخها قد استفادت أصل معتقداتها وتصوراتها عن نبوات إلٰهية سابقة عليها؟! وما الذي يمنع أن تكون تلك الحضارات بقيت فيها آثار بعض الأنبياء الذين أرسلهم الله إلى الناس في الأرض؟!، فنحن نعلم بالنص القرآني أن الأرض لم تخلُ من جنس النبوات، كما قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَٰكَ بِٱلۡحَقِّ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗاۚ وَإِن مِّنۡ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا

---

(١) مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة (٢٢٣).

﴿فِيهَا نَذِيرٌ ﴿٢٤﴾﴾ [فاطر: ٢٤]، وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُواْ ٱلطَّٰغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦]، فيكون التشابه بين تلك الحضارات وبين ما في الإسلام راجعًا إلى اتحاد المصدر بينها جميعًا.

ويزيد من قوة هذا الاحتمال أن عددًا من الدارسين لتاريخ الأديان أثبت بأن ديانة الصابئة المندائية كانت على التوحيد والإقرار بالخالق وبالبعث والنشور والجنة والنار، وهذه الديانة من أقدم الديانات المعروفة في التاريخ، وأتباعها يدعون أنهم تلقوا دينهم عن آدم عليه السلام، وعن غيره من الأنبياء[١].

والقرآن لا ينكر التشابه بينه وبين ما في الشرائع السابقة، بل إنه يؤكد ذلك ويقرره، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَفِي ٱلصُّحُفِ ٱلْأُولَىٰ ﴿١٨﴾ صُحُفِ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ ﴿١٩﴾﴾ [الأعلى: ١٨ ـ ١٩].

والمعترضون على الأديان لا يمكنهم إقامة الدليل على خطأ هذا التقرير، ولا يكون استدلالهم بقضية التشابه صحيحًا حتى يثبتوا أن تلك الحضارات لم تستفد أصل تصوراتها من أمم سابقة لها ارتباط بالوحي الإلٰهي، ولم يفعلوا ذلك ولن يفعلوا.

• **الأمر الثالث**: أننا حين نتأمل في حجم التشابه الذي يعتمدون عليه في إثبات دعواهم، نجد أنه ضئيل جدًّا لا يصلح أن يكون دليلًا على إثبات تلك الدعوى الكبيرة، والمنهج العلمي يستوجب على من أراد أن يثبت قضية ما أن يكون الدليل الذي يقيمه عليها يستلزمها وينسجم مع حجمها في الدلالة.

لا جرم أن صنيع الناقدين للأديان في إثبات المشابهة بين الإسلام وبين الحضارات السابقة مثل صنيع أتباع فرضية التطور، فإنهم جعلوا من التشابه عمدة لهم، وتوسعوا فيه توسعًا كثيرًا فجًّا، حتى أضحوا يستنتجون من مجرد التشابه في الأسنان بين أنواع الحيوانات صحة فرضيتهم في أن بعضها تطور من بعض، وقد سبق في أثناء البحث نقض قولهم، وإثبات أن التطور قدر زائد على مجرد التشابه.

ومن أشهر الأمثلة التي يعتمد عليها الملاحدة العرب: قصة نشأة الكون في الأساطير السومرية والبابلية، وحاصلها:

---

(١) انظر: الصابئون حرانيين ومندائيين، رشدي عليان (٦٦ ـ ١٣٢).

«١ ـ كان في البدء عنصر الماء الذي كان أزليا وإلهيا في الوقت نفسه.

٢ ـ تولد من عنصر الماء عنصر آخر هو عنصر الأرض والسماء متحدين، وكانت الأرض والسماء إلٰهين كذلك.

٣ ـ وتولد من السماء والأرض المتحدين عنصر ثالث هو الهواء المتمدد الذي فصل بتمدده بين السماء والأرض، وحسموا الهواء وجعلوه هو الإلٰه «إيليل».

٤ ـ وتولد من الهواء القمر، ومن القمر ولدت الشمس، وحسموا كلا من القمر والشمس وعدوهما إلٰهين.

٥ ـ وبعد انفصال الأرض عن السماء نشأت أنواع الحياة الأخرى من نبات وحيوان وإنسان على الأرض، وقد تصوروا أن أصل الحياة والأشياء من اتحاد الهواء والتراب «الأرض» والماء بمساعدة الشمس، وهذه هي نظرية العناصر الأربعة»[(١)].

وادعوا أن هذه القصة متشابهة مع ما في الإسلام، فذكروا أن النبي ﷺ ذكر أن الماء كان قبل السماوات والأرض، كما في قوله: «**كان الله ولم يكن شيء غيره، وكان عرشه على الماء**»[(٢)]، وذكر النبي عليه الصلاة والسلام أن كل شيء خلق من الماء، فعن أبي هريرة، قال: قلت: يا رسول الله، إني إذا رأيتك طابت نفسي وقرت عيني، فأنبئني عن كل شيء؟ فقال: «**كل شيء خلق من ماء**»[(٣)]، ونص القرآن على أن السماوات والأرض كانتا رتقًا ـ أي: ملتصقتين ـ ففصلتا، وأن كل شيء حي مخلوق من الماء، كما في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَنَّ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَـٰهُمَا ۖ وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ ۖ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [الأنبياء: ٣٠]، وهذه التفاصيل مشابهة لما في الأساطير المنقولة عن الحضارة السومرية.

ونحن نسلم أن بين ما في نصوص الإسلام وبين ما نقل عن الحضارة السومرية في قصة نشأة الكون قدرًا من التشابه، ولكن إذا تجاوزنا إمكانية اتحاد

---

(١) مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، طه باقر(٢٣٧).

(٢) أخرجه البخاري، رقم (٣١٩٣).

(٣) أخرجه أحمد في المسند، رقم (١٠٣٩٩).

المصدر كما سبق بيانه، فإننا نجد بين القصتين فروقًا جوهرية ظاهرة، وأن التشابه الذي بينهما قليل جدًّا.

١ ـ فالحضارة السومرية والبابلية تؤمن بتعدد الآلهة، وتعتقد أن الآلهة تتصارع فيما بينها وتتحارب، وأن كل إلٰه له عمل يخصه، وقد كثرة عدد الآلهة عند البابليين حتى لا يكاد يجمعها قاموس كبير[1]، وكل هذه التصورات ينكرها الإسلام غاية الإنكار.

٢ ـ والحضارات السومرية والبابلية تعتقد أن الماء إلٰه، وأن السماوات والأرض والهواء والشمس والقمر آلهة، والإسلام ينكر ذلك غاية الإنكار، ويؤكد على أن كل تلك الأشياء من مخلوقات الله العظيم.

٣ ـ وهي تعتقد أن الماء قديم أزلي، والإسلام يؤكد أن كل ما سوى الله فهو مخلوق مربوب، ويكرر كثيرًا بأن الله هو الخالق لكل شيء في الكون، وأنه لا خالق سواه.

٤ ـ وهي تجزم بأن الهواء تولد من السماء والأرض، وأن القمر تولد من الهواء، وأن الشمس تولدت من القمر، وهذه الأمور مسكوت عنها في الإسلام.

٥ ـ وهي تجزم بأن السماء والأرض كانتا شيئًا واحدًا، وأما الإسلام فلم يرد فيه خبر قاطع في هذا الشأن، وغاية ما جاء فيه الإشارة في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَٰهُمَا﴾ [الأنبياء: ٣٠] وهي إشارة غير واضحة، وقد اختلف فيها المفسرون، وذهب عدد منهم إلى أن المراد بقوله: ﴿كَانَتَا رَتْقًا﴾؛ أي: أن السماء كانت لا تمطر، والأرض كانت لا تنبت، ففتقهما الله، وجعل فيهما المطر والنبات، واستدلوا بسياق الآية ومقصودها[2].

٦ ـ ثم إن الإسلام يذكر تفاصيل أخرى لم تذكر في القصص السومرية والبابلية، كعدد السماوات والأرض، وبعض ما في السماوات، فمن أين أتى بها النبي ﷺ؟!

---

(١) انظر: مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، طه باقر (٢٢٧، ٢٤٧ ـ ٢٥٥).

(٢) انظر: جامع البيان في تأويل آي القرآن، ابن جرير الطبري (١٦/٢٥٨)، والمحرر الوجيز، ابن عطية (٤/ ٨٠)، والوسيط في تفسير الكتاب العزيز، الواحدي (٣/٢٣٦).

فإذا كانت التشابهات القليلة دليلًا على الاستفادة والنقل، فلماذا لا تكون تلك الفروق الجوهرية الكبيرة دليلا على أن للنبي ﷺ مصدرًا آخر تلقى منه تلك العقائد والأخبار؟!

• **الأمر الرابع**: أنه بناء على طريقة الناقدين في إثبات التشابه، فالقضية يمكن أن تنقلب عليهم، فإننا نجد بعض الأقوال التي تشابه ما هم عليه في أساطير الأمم السابقة، فالقول بأن الإنسان مستقل بعقله، وأنه لا يحتاج إلى وحي من الله يرشده قال به البراهمة الأقدمون، وكذلك القول بفرضية التطور، تعد فكرة قديمة، وهي من أقدم تكهنات العقل الإنساني، وقال بها بعض مفكري الإغريق[1]، وكذلك القول بأن الكون قديم وأنه لا خالق له، وجد عند بعض الأمم القديمة.

فبناءً على طريقة تفكير الناقدين للأديان ومنهجية استدلالهم فإنه يصح أن نبطل هذه التصورات بحجة كونها منقولة عن الأمم التي تؤمن بالخرافات والأساطير.

• **الأمر الخامس**: فضلًا عما في ادعاء الناقدين من خلل استدلالي ظاهر، فإن ادعاءهم مع ذلك يصطدم مع حقيقة تاريخية ظاهرة، لا يمكنهم تجاوزها أو الانفكاك عنها، ذلك أنهم يدعون أن النبي ﷺ نقل ما جاء به من عقائد من السومرية والبابلية والزرادشتية واليهودية والنصرانية وغيرها، وهذه دعوى عريضة، لا بد من إثباتها وإقامة الدليل عليها.

وقد سبق إثبات بطلان هذه الدعوى ومناقضتها للأدلة التاريخية وتنافرها مع مقتضيات العقل والمنطق[2].

• **الأمر السادس**: أن مفهوم الأسطورة والخرافة لم تنضبط حدوده ومعالمه؛ وذلك لأنه يتأثر كثيرًا بالتيارات المتعارضة في الواقع، فكل تيار يستند إلى المعنى اللغوي لمصطلح الأسطورة، ويدعي أن الأقوال المخالفة له مجرد أساطير وخرافة، وهكذا دخل مفهوم الأسطورة في فوضى واسعة لا حدود لها.

والناقدون للأديان لم يسلموا من ذلك الاستغلال، فأخذوا يدعون أن ما

---

(١) انظر: نظرية التطور عند مفكري الإسلام، محفوظ عزام (١٩١).
(٢) انظر: الفصل الثاني من الباب الثالث، عند الحديث عن براهين نبوة النبي ﷺ.

وجد في الأمم السابقة يعد داخلا في دائرة الأسطورة والخرافة، وبعضهم يدعي أن كل ما يخالف أصوله الفلسفية أو رؤيته الوجودية داخل في ذلك المفهوم، وبهذا الاستغلال الواسع فقد مصطلح الأسطورة قيمته الذاتية، وأصبح تابعا للرغبات والأهواء والتحزبات.

والحقيقة المنضبطة لمعنى الأسطورة والخرافة يجب أن ترجع إلى محددات عقلية موضوعية، ويمكن إجمالها في الضابط التالي: الإخبار بما لا حقيقة له على وجه يحمل العقل السليم على المبادرة إلى الإنكار والتكذيب وعدم القبول[1].

وبهذا الضابط يظهر الفرق بين الكذب والأسطورة؛ فالكذب يرجع إلى مجرد الإخبار بخلاف الواقع، ولكن الأسطورة تقوم على الإخبار بخلاف الواقع على وجه يناقض العقل، ويحمله على التكذيب والإنكار.

وبناء على الضابط السابق فإنه إذا أراد الناقدون للأديان أن ينسبوا شيئًا من تشريعات الأديان إلى الخرافات والأساطير، فعليهم إثبات أن ما ادعوه خبر كاذب مناقض للعقل السليم، لا يملك معه إلا الإنكار والتكذيب.

ولكنهم لم يفعلوا ذلك فيما يتعلق بالإسلام، وإنما اقتصروا في اعتراضاتهم على الادعاء بالنقل عن الأمم السابقة، وهذا القدر غير كافٍ في إثبات وصف الأسطورة؛ لأنه ليس كل ما عند الأمم السابقة مخالفًا للعقل ومناقضًا له، فضلًا عن أن ما في الإسلام ليس مطابقًا كل المطابقة لما عند تلك الأمم، وإنما يختلف عنه في مكونات جوهرية عديدة، كما سبق إثباته في قضية خلق الكون.

---

(١) انظر: الخرافات والأساطير: مفهومها التراثي والغربي، وموقف الإسلام منها، سعود العريفي، مجلة التأصيل (٣/ ٣١٦).

الاعتراض الثامن

الادعاء بأن الأديان متناقضة فيما بينها، ومختلفة في عقائدها

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أن الأديان متناقضة فيما بينها تناقضًا كبيرًا، وكل أتباع دين يدعون أنه الحق وأن ما عداه باطل موجب للهلاك، وفي الوقت نفسه يدَّعي أتباع كل دين أن دينهم هو الدين الوحيد المنزل من عند الله، الذي يمثل الصورة الصادقة لما يريده الله ويرضاه، وأن الأديان الأخرى باطلة لا توصل إلا إلى غضب الله.

فالعالم مليء بالأديان المختلفة في أشكالها وأصنافها المتناحرة فيما بينها، ويصعب على الشخص أن يبحث فيها جميعًا ليتحقق من صحتها، بل إن الدين الواحد فيه عشرات المذاهب والفرق، والبحث في كل تلك الاختلافات والتنوعات متعذر على القدرة الإنسانية، ولو افترضنا أن بعض الناس يستطيع ذلك، فإن عامتهم وأكثرهم لا يستطيعونه، فكيف يطلب منهم إذن الأخذ بالدين، وهم لا يستطيعون الوصول إلى الصورة الصحيحة له؟!

بل إن أتباع الأديان لم يتفقوا على حقيقة الإلٰه الذي يعبدونه، فكل دين يقدم صورة للإلٰه مختلفة عن الصورة التي تقدمها الأديان الأخرى، ولو كان الإلٰه موجودًا حقيقة كما يدعي أتباع الأديان، لما اختلفوا في تحديد صورته.

ثم كيف يليق في الحكمة الإلٰهية أن يجعل الدين بهذه الصورة الغامضة المتعذر الوصول إليها، فإذا كان الدين أمرًا معظمًا عند الله، ويعد أعظم شيء وجد الإنسان من أجله، وكانت الغاية من الأديان هداية الناس إلى الله وإرشادهم للطريق الصحيح في التعبد له، كيف يليق في الحكمة الإلٰهية أن يكون أمر الدين

ملتبسا بهذه الصورة على الناس؟!![1].

وهذه الحجة اعتمد عليها أتباع التيار الربوبي لتشكيك الناس في صحة الأديان الموحى بها، وإقناعهم بضرورة الاقتصار على التعبد لله بالعقل المجرد أو الضمير الإنساني الخاص، واعتمد عليها أيضًا أتباع التيار الإلحادي؛ لينتهوا من خلالها إلى التشكيك في وجود الله، والقدح في كماله.

ويعد هذا الاعتراض من أكثر الاعتراضات تداولًا وانتشارًا بين أتباع التيارات الناقدة للأديان، وهو ليس جديدا على الفكر الديني، فقد طرحه أبو بكر الرازي قبل أكثر من عشرة قرون، وتناوله عدد من علماء الإسلام بالدرس والتحليل والنقد[2].

وهو اعتراض مبني على مقدمات خاطئة، ومسلمات ومصادرات لا برهان عليها، وينتج عنه لوازم باطلة، تؤدي إلى إبطال المعرفة الإنسانية وإحداث الاضطراب فيها، وكشف ما فيه من خلل وغلط يتحصل **بالأمور التالية**:

• **الأمر الأول**: أن هذا الاعتراض قائم على مقدمة غير صحيحة، وهي الاستدلال على بطلان الشيء وفساده بكثرة الاختلاف حوله، فالناقدون حين رأوا كثرة الاختلاف بين الناس في شأن الأديان، أخذوا من ذلك دليلًا على بطلان الأديان ذاتها، ولكن هذا حكم باطل لا دليل عليه، ولا يوجد برهان يسنده، فإن كثرة الاختلاف له أسباب متعددة، منها كون الشيء أمرًا مهما لجماعات كبيرة من الأفراد، فيشتغل كل فرد بتحصيله وتكوينه، فيقع الاختلاف الكثير فيه بين الناس، كما في صنع البيوت والمساكن والأطعمة والأشربة والملابس وغيرها، فحين كانت هذه الأشياء أمورًا لا بد لكل الشعوب والأفراد منها، وقعت فيها أنواع الاختلافات، والتضادات، فالقول بأن كثرة الاختلاف لا تكون إلا بسبب فساد الدين وبطلانه، غير صحيح، ولا هو متسق مع طبيعة الواقع الإنساني.

ثم إنا لو أخذنا بتلك المقدمة، فإننا سنحكم على كثير من الأمور بالبطلان والفساد، ومن أولها: علم الفلسفة، فإنه لا تكاد تحصى الاختلافات التي فيه

---

(١) انظر: دين الفطرة، جان جاك روسو (٩١ ـ ٩٣)، ومحاضرات جديدة في التحليل النفسي، فرويد (٢٠١)، وقصة الحضارة، ول ديورانت (٢٧/٣٦٧)، ووهم الإله، دوكنز (٣٣، ٣٤٦).

(٢) انظر: أعلام النبوة، أبو حاتم الرازي (٦٦).

والتناقضات بين تياراته ومذاهبه، حتى أضحت سمة الاختلاف من خصائصه المشهورة[1]؛ فإنهم لم يتركوا شيئًا نظروا فيه إلا اختلفوا فيه اختلافًا كبيرًا، ورد بعضهم على بعض، ومن تتبع ذلك وقع في شغل شاغل وعناء طويل لا يحصل له فيه إلا المشقة والحيرة، والغرق في متاهات من الأقوال والتوهمات[2].

وكذلك الحال في علم الأدب، فإن المذاهب الأدبية بلغت من الاختلاف مبلغا عظيما جدًّا، ولو طردنا ما يقتضيه ذلك الاعتراض؛ لحكمنا عليه بالبطلان، وطالبنا الناس تركها والابتعاد عنها، وكذلك الحال في حقيقة الجمال، فإن الناس اختلفوا في حقيقته كثيرًا، وذهبت بهم الآراء كل مذهب فلو اطردنا مع ما يقتضيه ذلك الاعتراضات لانتهى بنا الأمر إلى الحكم على الجمال ـ وهو حقيقة وجودية ـ بالبطلان والخرافة.

بل إن العلم التجريبي ذاته لا يسلم من سعة دائرة الاختلاف وتضخم الشقة بين مذاهب أتباعه، وشدة التناقض بين اتجاهاته.

وأما علم الأخلاق، فإن المطالع للمؤلفات المختصة فيه يجد فيها من الاختلاف والتناقض ما يعد كبيرًا بالنسبة إلى طبيعة العلم نفسه، وقد ذكر جوستاف لوبون أن الباحثين في الأخلاق لم «يقدروا على أن يقيموا ما هو ثابت منها، والدليل على ذلك ما تصيره من الفوضى العميقة التي لا تزال بادية في الوقت الحاضر حول هذا الموضوع القديم»[3]، وذكر أن عددًا من كبار علماء الأخلاق اجتمعوا في مؤتمر «فما كان من تناقضاتهم في معظم المسائل الأساسية وارتباكهم حولها، يثبت مقدار الفوضى التي تفرق بين النفوس في الزمن الحالي»[4]، ثم ختم حديثه بأن البحث في مجال الأخلاق يعيش ضوضاء أدمغة[5].

ويقول الفيلسوف المعاصر طه عبد الرحمٰن مؤكدًا الكلام السابق: «وإذا كان الالتباس أو الاختلاف لا يدخل على مفهوم العقلانية وحده، بل يكاد أن

---

(١) انظر: أسس الفلسفة، توفيق الطويل (٢١٧).

(٢) انظر: أعلام النبوة، أبو حاتم الرازي (١٢١).

(٣) حياة الحقائق (٨١).

(٤) المرجع السابق (٨١).

(٥) انظر: المرجع السابق (٨٣).

يتطرق إلى أغلب معاني الفلسفة وحقائقها، فلعله ليس في أبواب الفلسفة المعاصرة باب حملت مفاهيمه وأحكامه من مظاهر الاشتباه والاختلاط ما حمله باب الأخلاقيات»[١].

فكل هذه المجالات سنحكم عليها بناءً على طريقة تفكير الناقدين للأديان بالبطلان والفساد؛ لكونها تتصف بكثرة الاختلاف والتناقض بين أتباعها، وكفى بهذا اللازم كشفًا لبطلان تلك الدعوى.

فإن قيل: ولكن الاختلافات والتناقضات بين أهل الأديان أكثر من غيرها؟!

قيل: لا نسلم بأن نسبة الخلاف بين أهل الأديان أكبر من نسبتها بين أتباع غيرها من المجالات، فإن مقدار الاختلاف لا يقاس بالعدد، وإنما يقاس بالنسبة، فليس المؤثر في الاختلاف والتناقض عدد الآراء والمذاهب فقط، وإنما المؤثر حقًّا مقدار نسبة تلك الآراء إلى عدد الأتباع، فلو أن لدينا ألفًا من الرجال وقد اختلفوا في قضية تهمهم جميعًا إلى خمسين رأيا، ولدينا في المقابل خمسمائة من الرجال واختلفوا في قضية تهمهم جميعًا إلى عشرين رأيًا، فإن نسبة الاختلاف في الحالة الثانية أكبر بكثير من نسبتها في الحالة الأولى، فهي في الحالة الثانية تصل إلى ٢٥٪ وفي الحالة الأولى تصل إلى ٢٠٪.

وكذلك الحال في شأن الدين، فإنه أمر يهم كل المجتمعات الإنسانية، وأعداد المنتمين إليه تفوق كل المجالات الحياتية الأخرى، فمن الطبعي أن تكون الآراء المطروحة فيه أكثر من غيره في العدد، ولكنها ليست أكثر في النسبة المئوية.

وعلى هذا الأمر فإن الاختلاف والتناقض بين أتباع التيار الإلحادي إذا قيس إلى عددهم، فإن نسبة الاختلاف بينهم ستكون أكبر من نسبة الاختلاف الواقع بين أتباع الأديان، إذا قيس إلى عددهم.

• **الأمر الثاني**: أن هذا الاعتراض قائم على مقدمة باطلة، وهي أنه لا يمكن الوصول إلى الاقتناع بالحق إلا بعد معرفة بطلان كل المعارضات له، فإن الناقدين حين وجدوا الاختلاف والتناقض بين أتباع الأديان كثيرًا حكموا عليها جميعًا بالبطلان؛ لكون التحقق من جميع صورها أمرًا متعذرًا، وهذا حكم باطل، لا يكاد يقول به عاقل.

---

(١) سؤال الأخلاق (١٥).

فإن البلوغ إلى معرفة الحق لا يشترط فيه العلم ببطلان كل معارضاته، فإن هذا أمر لا يكاد ينتهي، وسيؤدي حتمًا إلى إغلاق الطرق أمام معرفة الحقيقة، وإنما يشترط فيه الوقوف على أدلة الحق فقط، وفي هذا المعنى يقول ابن تيمية: «ولو قال قائل: هذه الأمور المعلومة لا تثبت إلا بالجواب عما يعارضها من الحجج السوفسطائية، لم يثبت لأحد علم بشيء من الأشياء، إذ لا نهاية لما يقوم بنفوس بعض الناس من الحجج السوفسطائية»[1].

فالواجب المنهجي على الإنسان في مجال الأديان أو غيرها من المجالات أن يعتقد بصحة الموقف بإدراكه لأدلته الصحيحة الموجبة لصدقه، سواء استطاع أن يتعرف على مآخذ الخطأ في كل المواقف المخالفة أو لم يستطع.

فلو افترضنا أن رجلًا ما وجد أمامه مائة طريق، واكتشف ـ بأي وسيلة من الوسائل ـ أن طريقًا منها يوصل إلى مطلوبه بيقين فإنه لا يلزمه عقلًا أن يبحث في الطرق الأخرى كلها ليتأكد منها هل تؤدي إلى مطلوبه أم لا.

فالحق يعرف ويؤخذ به بمجرد ثبوت صحة أدلته، ولا يتوقف قبوله على العلم ببطلان كل معارضاته، بل مجرد ثبوته بالأدلة برهان على سلامته، وعلى لزوم الأخذ به في العقل والمنطق، بل ذلك دليل على بطلان كل المواقف المناقضة له، فإن من قواعد الاستدلال المباشر في المنطق: الاستدلال على صحة القضية ببطلان نقيضها، وعلى بطلان نقيضها بصحتها[2].

فإذا ثبتت صحة هذا المنهج في النظر والاستدلال، فإن قول الناقدين بوجوب ترك الأديان والحكم عليها بالبطلان بحجة كثرة الاختلاف فيها، وتعذر معرفة الحق فيها غير صحيح، بل هو خارج عن المنهج العلمي في الاستدلال والنظر؛ لأن المطلوب من الإنسان ليس البحث في تفاصيل جميع الأديان، وإنما المطلوب منه أن يقتنع بصحة الدين الذي قامت الأدلة والبراهين على صحته.

إن مثل الناقدين للأديان مثل رجل اختلطت بين يديه آلاف من الجواهر المزيفة بالجواهر الحقيقية، فلما رأى كثرتها وشدة اختلاطها ترك البحث فيها،

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٢٥٤).

(٢) انظر: تحرير القواعد المنطقية، قطب الدين الرازي (١١٩)، وضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، عبد الرحمٰن الميداني (١٥١).

بحجة أن جميع تلك الجواهر مزيفة لا حقيقة فيها، ولكن العقل السليم لا يوجب الحكم عليها بذلك، وإنما يوجب عليه أن يبحث عن الجواهر الحقيقية من غير أن يشغل نفسه بإثبات زيف المزيف منها.

فإن قيل: إن عِلْمنا بصحة دين من الأديان لا ينفي وجود ما هو أصح منه وأكثر استقامة، فلماذا نبادر إلى الأخذ به؟!

قيل: احتمال وجود الأصح لا يعني الحكم على الصحيح بالبطلان وعدم الصحة، فالصحيح يبقى صحيحا، حتى مع احتمال وجود ما هو أصح منه، وثبوت الصحة توجب الأخذ به، وهذا هو المطلوب في الحوار مع الناقدين للأديان.

• **الأمر الثالث**: أن هذا الاعتراض مبني على الخلط بين أشكال الأديان المختلفة، فنحن لا ننكر أن العالم مليء بالأديان المختلفة في أشكالها، والمتناقضة في صورها ومعالمها، ولكن لا يقول عاقل يحترم المنهج العلمي: إن تلك الأديان متساوية في حقيقتها، وفي مصادرها وطبيعتها، وفي تماسكها ووجاهتها، فبعض الأديان لا يُعرف لها مصدر، ولا تقوم على عقل ولا منطق، وإنما هي اجتهادات بشرية محضة، وبعضها أديان متكاملة في قوانينها، ولها مصادر معلومة محفوظة، ولها تشريعات ظاهرة منضبطة، وبعضها له مصدر إلهي منزل، ولكن طالته يد التحريف، وعبثت بمصادره أهواء البشر، فالمساواة بين هذه النماذج مخالف للعقل والمنهج العلمي الصحيح.

إن الناقدين للأديان طفقوا ينظرون في التاريخ الإنساني، وكلما وجدوا ظاهرة يمكن أن تندرج تحت مسمى الدين أخذوا بها وجعلوها نموذجا دينيا يتساوى مع غيره من الأديان في الشرعية والثبوت والوضوح، ولو أنهم سلكوا المنهج العلمي لأدركوا أنه لا تصح المساواة بين كل تلك النماذج المختلفة، وأن بعضها مجرد آراء خرافية لا تملك أي أساس صحيح.

فهل يصح في العقل أن يساوى بين دين يعتقد أتباعه من الخرافيين بأن الآلهة تتصارع مع قوى الطبيعة دائما، وتارة تنتصر عليها، وتارة تنهزم، وأن الآلهة تتزاوج فيما بينها، وتنام وتغفو ويمكن أن يختلس السراق بعض ما عندها، وبين التوحيدي ـ الإسلام ـ التي تنزه الله تعالى عن جميع صفات النقص، وعن مشابهة المخلوقات، وتضيف إليه جميع صفات الكمال والجلال والجبروت والملك؟!!

ولكن المعترضين على الأديان يصرون على التسوية بين كل ما يسمونه دينا، حتى يمكنهم بعد ذلك التشغيب على الأديان، وإيجاد ما يمكن أن يعتمدوا عليه في إثارة التشكيك فيها، ولو أنهم ألزموا أنفسهم بالتفريق بين الدين الصحيح وبين الأديان الباطلة الخرافية والمحرفة لسقط ما في أيديهم من المادة التشكيكية.

إن مثل صنيع الناقدين للأديان في اعتراضهم ذلك الذي لا يفرق بين الصحيح والباطل والحقيقي والخرافي والثابت المتماسك وغيره، مثل رجل نظر في تاريخ الفلسفة، فأخذ يدخل في دائرتها كل من تحدث فيها، وكل من حاول أن يذكر قولًا فلسفيًّا، ولو كان لا يقوم على أساس ظاهر، ويدرج فيها كل من نُقل عنه أنه ممن ولج في باب التفلسف، ولم يفرق بين النقل الصحيح والنقل الخاطئ، ولا بين الفيلسوف حقًّا وبين المنتسب إلى الفلسفة المتطفل عليها، فأخذ ينتقد الفلسفة بأنها باطلة وفاسدة، ويحتج بكثرة ما وجد فيها من الأقوال الباطلة والآراء المستشنعة.

لا جرم أن من يقول بذلك سيكون خارجًا عن المنهج العلمي الصحيح وواقعا في متاهات الانحراف المعرفي، وكذلك الحال فيمن يعتمد على هذه المنهجية في النظر إلى تاريخ الأديان.

• **الأمر الرابع**: كما أن المعترضين على الأديان لم يفرقوا بين الدين الصحيح والأديان الخاطئة والمنحرفة، فإنهم في الوقت نفسه لم يفرقوا بين الاختلاف في القضايا الكلية الأصلية والقضايا الفرعية، فالأديان التي أنزلها الله مكونة من جزأين: الأصول الثابتة التي لا تقبل الاختلاف ولا التغير، كالإقرار بوجود الله ووجوب العبودية له، وثبوت صفات الكمال والجلال له، كصفة الحياة والعلم والقدرة والإرادة والحكمة والملك والاستغناء وغيرها، وأصول العبادة والأخلاق والقيم، والتشريعات التفصيلية التي تتغير بحسب الزمان والمكان، فمع تسليمنا بوجود الخلاف الكثير بين أتباع الأديان السماوية الحية الكبيرة، إلا أننا نؤمن بأنه لولا التحريف والتبديل لكانت تلك الأديان متفقة في الأصول الكلية، وقد أخبر النبي ﷺ بهذا الاتفاق، حيث يقول: «**الأنبياء إخوة لعلات، أمهاتهم شتى ودينهم واحد**»[1]، ومعنى هذا الحديث: أن الأنبياء كالإخوة

---

(١) أخرجه البخاري، رقم (٣٤٤٣).

من الأب، أمهاتهم مختلفة ولكن أباهم واحد، فكذلك هم متفقون في الأصول الدينية الكلية ومختلفون في التشريعات.

وقد أخبرنا الله ﷻ بأنه لا يترك الناس هملا، وبأنه لم يترك أمة إلا وأرسل فيها رسولا يضبط لهم صورة دينهم، كما قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَٰكَ بِٱلۡحَقِّ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗاۚ وَإِن مِّنۡ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٞ ﴿٢٤﴾﴾ [فاطر: ٢٤]، وأخبرنا بأن هناك رسلًا كُثرًا لم يقص علينا أخبارهم، كما قال: ﴿وَلَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا رُسُلٗا مِّن قَبۡلِكَ مِنۡهُم مَّن قَصَصۡنَا عَلَيۡكَ وَمِنۡهُم مَّن لَّمۡ نَقۡصُصۡ عَلَيۡكَۗ﴾ [غافر: ٧٨].

فالله تعالى لم يترك الناس بلا بينة توضح لهم الحق في الأديان، ولم يتركهم هملا بلا حجة تنير لهم الطريق، والواجب على الإنسان الذي آمن بأن الله خالق هذا الكون ومبدعه من العدم أن يبحث عن الحق، وليس الواجب عليه أن يتعرف على كل الباطل، فإن أدْرَك الحق ـ الذي هو دين الإسلام ـ فهو المؤمن الموفق، وإن لم يدرك الحق بعد اجتهاده وبذله وحرصه فإن حكمه في الآخرة حكم أهل الفترة، لا يدخل النار إلا إن عصى عند الامتحان والاختبار.

وليس في ذلك ما يناقض الحكمة الإلٰهية أو يقدح في كمالها؛ لكونه تعالى بيّن للناس الحجة، وأرسل إليهم من يدلهم على الطريق الصحيح.

وقد ذكر ابن القيم جملة الأصول التي اتفقت عليها جميع النبوات، فأوصلها إلى ثمانية عشر أصلًا كليًّا جامعًا، حيث يقول: «جميع النبوات من أولها إلى آخرها متفقة على **أصول**:

أحدها: أن الله ﷻ قديم واحد لا شريك له في ملكه، ولا ند ولا ضد، ولا وزير، ولا مشير ولا ظهير ولا شافع إلا من بعد إذنه.

الثاني: أنه لا والد له ولا ولد، ولا كفؤ ولا نسيب، بوجه من الوجوه، ولا زوجة.

الثالث: أنه غني بذاته فلا يأكل ولا يشرب، ولا يحتاج إلى شيء مما يحتاج إليه خلقه، بوجه من الوجوه.

الرابع: أنه لا يتغير ولا تعرض له الآفات من الهرم والمرض والسِّنة والنوم والنسيان والندم والخوف والهم والحزن ونحو ذلك.

الخامس: أنه لا يماثل شيئًا من مخلوقاته، بل ليس كمثله شيء لا في ذاته، ولا في صفاته ولا في أفعاله.

السادس: أنه لا يحل في شيء من مخلوقاته، ولا يحل في ذاته شيء منها، بل هو بائن عن خلقه بذاته، والخلق بائنون عنه.

السابع: أنه أعظم من كل شيء، وأكبر من كل شيء، وفوق كل شيء، وعال على كل شيء، وليس فوقه شيء ألبتة.

الثامن: أنه قادر على كل شيء، فلا يعجزه شيء يريده، بل هو الفعال لما يريد.

التاسع: أنه عالم بكل شيء يعلم السر وأخفى، ويعلم ما كان وما يكون، وما لم يكن لو كان كيف كان يكون، وما تسقط من ورقة إلا بعلمها، ولا حبة في ظلمات الأرض، ولا رطب ولا يابس، ولا متحرك إلا وهو يعلمه على حقيقته.

العاشر: أنه سميع بصير، يسمع ضجيج الأصوات باختلاف اللغات، على تفنن الحاجات، ويرى دبيب النملة السوداء على الصخرة الصماء، في الليلة الظلماء، فقد أحاط سمعه بجميع المسموعات، وبصره بجميع المبصرات، وعلمه بجميع المعلومات، وقدرته بجميع المقدورات، ونفذت مشيئته في جميع البريات، وعمت رحمته جميع المخلوقات، ووسع كرسيه الأرض والسماوات.

الحادي عشر: أنه الشاهد الذي لا يغيب، ولا يستخلف أحدا على تدبير ملكه، ولا يحتاج إلى من يرفع إليه حوائج عباده،أو يعاونه عليها، أو يستعطفه عليهم، ويسترحمه لهم.

الثاني عشر: أنه الأبدي الباقي الذي لا يضمحل ولا يتلاشى، ولا يعدم ولا يموت.

الثالث عشر: أنه المتكلم الآمر الناهي،قائل الحق وهادي السبيل، ومرسل الرسل، ومنزل الكتب، والقائم على كل نفس بما كسبت من الخير والشر، ومجازي المحسن بإحسانه، والمسيء بإساءته.

الرابع عشر: أنه الصادق في وعده وخبره، فلا أصدق منه قيلًا، ولا أصدق منه حديثًا، وهو لا يخلف الميعاد.

الخامس عشر: أنه تعالى صمد بجميع الصمدية، فيستحيل عليه ما يناقض صمديته.

السادس عشر: أنه قدوس سلام، فهو المبرأ من كل عيب وآفة ونقص.

السابع عشر: أنه الكامل الذي له الكمال المطلق من جميع الوجوه.

الثامن عشر: أنه العدل الذي لا يجور ولا يظلم، ولا يخاف عباده منه ظلما.

فهذا مما اتفقت عليه جميع الكتب والرسل، وهو من المحكم الذي لا يجوز أن تأتي شريعة بخلافه، ولا يخبر نبي بخلافه أصلًا»[1].

وكذلك الحال على مستوى الدين الإسلامي، فمع تسليمنا بأنه وقع خلاف كثير بين أتباعه، إلا أن الإجماع والاتفاق على الأصول الكلية والمعاني الأصلية والفروع الجزئية الظاهرة كثير جدًّا، وقد رصد عدد من العلماء عدد المسائل التي تحقق فيها الإجماع بين المسلمين، فأوصلها إلى ما يقرب من عشرين ألفًا، يقول أبو إسحاق الإسفراييني في سياق نقده لبعض الملاحدة في عصره: «نحن نعلم أن مسائل الإجماع أكثر من عشرين ألف مسألة. وبهذا يرد قول الملاحدة إن هذا الدين كثير الاختلاف، إذ لو كان حقًّا لما اختلفوا فيه، فنقول: أخطأت بل مسائل الإجماع أكثر من عشرين ألف مسألة. ثم لها من الفروع التي يقع الاتفاق منها وعليها، وهي صادرة عن مسائل الإجماع التي هي أصول أكثر من مائة ألف مسألة، يبقى قدر ألف مسألة هي من مسائل الاجتهاد، والخلاف في بعضها يحكم بخطأ المخالف على القطع وبفسقه، وفي بعضها ينقض حكمه، وفي بعضها يتسامح، ولا يبلغ ما بقي من المسائل التي تبقى على الشبهة إلى مائتي مسألة»[2].

وهذا العدد الذي ذكره الإسفراييني لا يخلو من مبالغة، ولكن ذلك لا يعني أن الحق ضائع في أمة الإسلام بسبب الخلاف، بل هناك إجماعات كثيرة في أصول المسائل والدلائل يمكن من خلالها ضبط الخلاف في المسائل المشكلة، وفي بيان ذلك يقول ابن تيمية في سياق التعلق على من يقول بأن أكثر الفقه أمور ظنية لا تحقق العلم: «من المعلوم لمن تدبر الشريعة أن أحكام عامة أفعال العباد معلومة لا مظنونة، وأن الظن فيها إنما هو قليل جدًّا في بعض الحوادث لبعض

---

(١) هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى (٣٦٨ ـ ٣٧١).

(٢) البحر المحيط في أصول الفقه، الزركشي (٦/ ٣٨٤).

المجتهدين، فأما غالب الأفعال مفادها وأحداثها، فغالب أحكامها معلومة ولله الحمد، وأعني بكونها أن العلم بها ممكن، وهو حاصل لمن اجتهد واستدل بالأدلة الشرعية عليها، لا أعني أن العلم بها حاصل لكل أحد، بل ولا لغالب المتفقهة المقلدين لائمتهم، بل هؤلاء غالب ما عندهم ظن أو تقليد. . .

فإن قال قائل: مسائل الاجتهاد والخلاف في الفقه كثيرة جدًّا في هذه الأبواب!

قيل له: مسائل القطع والنص والإجماع بقدر تلك أضعافًا مضاعفة، وإنما كثرت لكثرة أعمال العباد وكثرة أنواعها، فإنها أكثر ما يعلمه الناس مفصلًا»[1].

● **الأمر الخامس**: أنه يمكن أن تقلب القضية على الناقدين للأديان، فيقال: إن كثرة الاختلاف والتنوع في الأديان وسعة الاهتمام بها والاشتغال بتعبداتها دليل على أهمية الدين في حياة الإنسان ومحوريته فيها، وبرهان على أن الناس يشعرون في أنفسهم بالحاجة الماسة إليها، فدلالة كثرة الاختلاف والتنوع على أهمية الأديان أشد من دلالتها على بطلانها ـ على فرض التسليم بها ـ، فإن من عادة الناس أنهم إذا عظم شأن الأمر عندهم، أكثروا من أوصافه وأسمائه، ونوعوا من طرائق تعاملهم معه.

---

(١) الاستقامة (٥٥ ـ ٥٩).

الاعتراض التاسع

الادعاء بأن الأخذ بالأديان مبني على التقليد والتبعية

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أن تحديد الأديان عند الناس لا يقوم على الاختيار والقناعة الشخصية، وإنما على التقليد والتبعية الجغرافية أو العائلية، فالشخص لا يقوم بنفسه باختيار الدين الذي يقنعه، وإنما يحدد دينه بناءً على طبيعة البلد الذي وُلد فيه، والأسرة التي وُلد فيها، فلو ولد الإنسان في الهند فلن يكون مسيحيًّا ولا مسلمًا وإنما سيكون هندوسيًّا، ولو ولد في فلسطين المحتلة، فلن يكون إلا يهوديا، ولو ولد في مكة فلن يكون إلا مسلمًا.

فالهندوسي اختار دينه للأسباب نفسها التي اختار المسلم دينه بسببها، ومع ذلك يحكم أهل الأديان بعضهم على بعض بالهلاك والعذاب، فالمسلم يؤمن بأن الإسلام هو الدين الصحيح، ويحكم على أتباع الأديان كلها بالكفر والعذاب في النار، مع أنه لم يختر الإسلام بنفسه، ولو أن والده كان هندوسيًّا لكان مثله، فالأديان إذن لا تقوم على القناعة والفهم والتأمل، وإنما على التقليد والتبعية[1].

وهذا الاعتراض ليس جديدًا على الفكر الديني، فقد طرحه أبو بكر الرازي قبل أكثر من عشرة قرون، وتناوله عدد من علماء الإسلام بالدرس والتحليل والنقد[2].

وهو لا يختلف عن غيره من الاعتراضات التي يوردها الناقدون للأديان في التلبس بالخطأ والاعتماد على المقدمات الباطلة أو غير الملزمة، وبيان ما فيه من غلط واضطراب يتبين بالأمور التالية:

---

(١) انظر: دين الفطرة، جان جاك روسو (٩٢)، ووهم الإله، دوكنز (٢٦٠، ٣١٨).

(٢) انظر: أعلام النبوة، أبو حاتم الرازي (٤٠ ـ ٤٢).

• **الأمر الأول**: أن هذا الاعتراض في الحقيقة ليس فيه ما يوجب إبطال الأديان، ولا الحكم عليها بالفساد؛ لكونه لا يتضمن حجة موضوعية تتوجه إلى بنية الدين مباشرة، وإنما غاية ما فيه الدعوة إلى وجوب التحقق من صحة الأديان، ولزوم التأكد من استقامتها، وعدم التقليد فيها.

وهذا الأمر ليس معيبًا في دين الإسلام، بل هو واجب محتم وفرض لازم على كل قادر عليه، فكل من كان قادرًا على النظر في الأدلة الدالة على صدق النبي، فإنه يجب عليه النظر فيها، ولا يجوز له أن يعتمد على غيره.

وأما من ولد في دار الإسلام، واعتقد الإسلام دينًا اتباعًا لآبائه؛ فإن إسلامه صحيح، وإيمانه مقبول، ولكن الإسلام يوجب عليه التعلم والترقي في معرفة الحق حتى يتعرف على صحة أصول دينه بنفسه.

ويدل على هذا النصوص الشرعية التي فيها الدعوة إلى التدبر والتأمل في الكون، كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٠﴾﴾ [العنكبوت: ٢٠]، وقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ وَأَنْ عَسَىٰ أَن يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ ﴿١٨٥﴾﴾ [الأعراف: ١٨٥]، ولما نزل قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾﴾ [البقرة: ١٦٤]، قال النبي ﷺ: «**ويل لمن قرأها ولم يتفكر فيها**»(١).

وأمر الله بالنظر والتفكر فيما جاء به النبي ﷺ، كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُم بِوَاحِدَةٍ أَن تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَادَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِكُم مِّن جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَّكُم بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ ﴿٤٦﴾﴾ [سبأ: ٤٦]، وقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ﴿٢٤﴾﴾ [محمد: ٢٤]، والقرآن مليء بالأدلة والبراهين الدالة على وجود الله، وعلى ثبوت الكمال له، وعلى وجوب إفراده بالعبادة، وعلى صحة النبوة ونزول الوحي، وعلى وجوب البعث والنشور يوم القيامة(٢).

---

(١) أخرجه ابن حبان في صحيحه، رقم (٦٢٠)، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة، رقم (٦٨).

(٢) انظر في تفصيل هذه الدلالات: الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد، سعود العريفي.

ولهذا فإن علماء الإسلام يدعون إلى التأمل والتدبر، ويفرقون بين مسلمة الدار ومسلمة الاختيار، ويجعلون الحالة الأولى نقصًا، ويحثون على التخلص منها والارتقاء إلى تحقيق الإسلام بالبرهان والأدلة[1]، وفي بيان هذا المعنى يقول الخطابي: «قد جرى كثير من عوام المسلمين في هذا على عادة النشوء وحكم الولادة، فكان إيمانهم إيمان تلقين وتربية، وذلك أنهم يولدون في دار الإسلام، ويتربون في حجور المسلمين، وينشأون في بلادهم، فيتلقنون كلمة التوحيد من الآباء والأمهات، ويسمعون الأذان من المؤذنين، ويتلقون القرآن من الأئمة في الصلوات، ومن المعلمين في المكاتب، فيستحكم حكم الدين في قلوبهم، ويعتقدون حسنه وصحته تقليدًا، فينتفعون به، ويقتصرون عليه.

ودين الإسلام إذ كان موثوقًا بصحته، مشهودًا له بالفضل على كل دين سواه، فقد يجب على كل متدين به، أن يكون مصدر اعتقاده إياه عن نظر واستدلال، ليكون العلم به أصح، والوثيقة به أشد، وقد نصب الله تعالى الأدلة، وأزاح بها العلة، ووسع من وجوهها، وكثر من عددها، فهي على اختلاف مراتبها في الوضوح والغموض، معروضة للاستدلال بها، والاستشهاد بمواضعها، فلا أحد يعقل من آحاد الناس، إلا وله في جليِّها مُستدَل، وفي واضحها مستشهد، وإن كان نزل فهمه عن دقيقها ولطيفها، فالواجب على كل من الناس أن يبذل وسعه فيه، ويبلغ جهده في دركه، فإن الله تعالى يقول: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ۝٦٩﴾ [العنكبوت: ٦٩]»[2].

● **الأمر الثاني**: أن هذا الاعتراض مبني على أن أتباع الأديان معزولون عن الأدلة والبراهين التي تدل على صحة أديانهم، وتعميم هذا التصور غير صحيح، فالمسلم الملتزم بدينه ليس معزولًا عن الأدلة الدالة على صدق النبي ﷺ وصدق ما جاء به، بل لا يمكنه أن ينعزل عنها؛ لكونه يجب عليه أن يقرأ القرآن ويستمع إليه، ويجب عليه أن يستمع للخطب التي يُشرح فيها أصول الإسلام وأحكامه وتذكر فيها الأدلة والبراهين على ذلك كل أسبوع.

فحال المسلم ليس كحال غيره من أهل الأديان، الذين يعيشون انقطاعًا

---

(١) انظر: شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز (١١٣).

(٢) نقله عنه ابن تيمية في بيان تلبيس الجهمية (١/ ٥٠٣)، وانظر: أعلام النبوة، أبو حاتم الرازي (٤٢).

كبيرًا عن مصادر دينهم، فضلًا عن أنه ليس لديهم عبادات وأوراد يتلقون فيها أدلة دينهم، ويستمعون إلى البراهين التي يقوم عليها.

وإذا وجدنا بعض المسلمين في الواقع جاهلًا بتعاليم دينه، أو وجدنا بعض علماء المسلمين مقصرًا في بيان الأدلة المصححة لدين الإسلام، فإن ذلك ليس عيبًا في الإسلام نفسه، وإنما هو عيب في بعض المسلمين المقصرين.

• **الأمر الثالث**: ليس المطلوب من المسلم أن يتعرف على كل ما يتعلق بدينه بنفسه، ويكون مجتهدًا فيه، فإن ذلك أمر متعسر جدًّا، ولا يكاد يبلغ إليه أحد، وإنما المطلوب منه التعرف على أصول دينه وعلى ما يمكنه أن يندرج ضمن قدرته.

وهذا الأمر ليس عيبًا ولا نقصًا، بل هو أمر شائع شامل لكل شؤون الحياة، فإن الإنسان لا يمكنه أن يتعرف بنفسه على كل التفاصيل المتعلقة بطعامه وشرابه وملبسه وأدواته ومركبه، وإنما يعتمد في كثير منها على التقليد لأهل الخبرة والثقة في تلك المجالات، ولا يعد ذلك عيبا عند العقلاء، فكذلك الحال فيما يتعلق بالدين، فالإنسان يصعب عليه أن يتعرف على كل تفاصيله بنفسه، ولأجل هذا فإنه يجوز له أن يقلد غيره من العلماء في الدين، أهل الخبرة والصدق والأمانة.

ولكنّ الناقدين للأديان يأبون ذلك، ويعدون اعتماد العوام في معرفة دينهم على أقوال أهل الخبرة من العلماء نقصًا قادحًا في الدين، ولكنهم لا يفعلون ذلك في مجالات الحياة الأخرى، وهذا تناقض بين.

• **الأمر الرابع**: أنه ليس صحيحًا أن أهل الإسلام يحكمون على كل من لم ينتسب إلى الإسلام بأنه سيعذب لا محالة ويدخل النار، وإنما الصحيح من أقوال أهل العلم أن الكفار الذين لم يدخلوا الإسلام **نوعان**:

الأول: من سمع بالإسلام وأعرض عنه عنادًا واستكبارًا، أو تقليدًا واستخفافًا، فهذا النوع يعذبه الله في النار يوم القيامة؛ لكون الحجة قد قامت عليه.

والثاني: من لم يسمع بالإسلام، أو سمع عنه بصورة مشوهة مخالفة لحقيقته، فهذا النوع حكمه حكم أهل الفترة، يمتحنه الله يوم القيامة، فإن نجح

في الاختبار دخل الجنة، وإن لم ينجح دخل النار[1].

ويدل على هذا التقسيم نصوص كثيرة من الكتاب والسُّنَّة، كقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]، وقول النبي ﷺ: «**أربعة يحتجون يوم القيامة: رجل أصم، ورجل أحمق، ورجل هرم، ورجل مات في الفترة، فأما الأصم فيقول: يا ربِّ لقد جاء الإسلام وما أسمع شيئًا، وأما الأحمق فيقول: ربِّ قد جاء الإسلام والصبيان يحذفوني بالبعر، وأما الهرم فيقول: ربِّ لقد جاء الإسلام وما أعقل، وأما الذي مات في الفترة فيقول: ربِّ ما أتاني لك رسول، فيأخذ مواثيقهم ليطيعنه، فيرسل إليهم رسولًا أن ادخلوا النار قال: فوالذي نفسي بيده لو دخلوها كانت عليهم بردًا وسلامًا**»[2].

فهذه النصوص تدل على أنه ليس كل كافر لا بد أن يعذب في الآخرة، وإنما يعذب من قامت عليه الحجة ولم يأخذ بها.

والناقدون للأديان لا يعرفون هذا التفصيل في دين الإسلام، وطفقوا يتباكون على المجتمعات بأن أهل الإسلام يحكمون عليهم بالعذاب والهلاك، وكل ذلك جهل وانحراف عن المنهج العلمي.

(١) انظر: أهل الفترة ومن في حكمهم، موفق شكري (٦٧ ـ ٨٨).

(٢) أخرجه أحمد في المسند (١٦٣٤٤)، وابن حبان في صحيحه (٧٣٥٧)، والبيهقي في الاعتقاد (١٢٠)، وغيرهم، وقد اختلف العلماء في درجة هذا الحديث، فمنهم من ضعفه، ومنهم من صححه، وممن صححه: ابن حبان في صحيحه، والبيهقي في الاعتقاد، وابن تيمية في درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٣٩٩)، وابن القيم في أحكام أهل الذمة (٢/ ٦٥٤)، والألباني في الصحيحة (١٤٣٤).

الاعتراض العاشر

التبشير باضمحلال الأديان من الوجود

بعد أن شعر الناقدون للأديان بقوة موقفهم في آخر القرن الثامن عشر وفي أثناء القرن التاسع عشر، وشاهدوا تزعزع قوة الكنيسة أمام هجومهم في العالم الغربي، طفقوا يبشرون ـ بكل جرأة ويقين ـ بأن الأديان كلها ستزول من الوجود، وأنها لا محالة ستضمحل من حياة الناس، وأنه سيأتي زمان يعيش الناس فيه بلا دين ولا إيمان بالله ولا بالرسل ولا باليوم الآخر.

ومن أشهر من أعلن ذلك رئيس المدرسة الوضعية ومؤسسها أوجست كونت، فإنه ذكر أن التاريخ الإنساني يمر **بثلاث مراحل** وأدوار متعاقبة:

أما **المرحلة الأولى** فهي المرحلة اللاهوتية، وهي الحالة التي كان فيها الفكر الإنساني يعزو كل الظواهر الطبيعية المختلفة إلى قوى غيبية مفارقة تفوق الطبيعة، ويسميها الله.

وأما **الثانية** فهي المرحلة الميتافيزيقية، وهي الحالة التي يجعل الفكر الإنساني أساس كل الظواهر يرجع إلى الجواهر الميتافيزيقية المجردة الكامنة في الواقع.

وأما **الثالثة** فهي المرحلة الوضعية، وهي الحالة التي يقصر فيها النظر الإنساني على بحث الظواهر واستكشاف قوانينها، وترتيب العلاقة بينها، ويتخلى تمامًا عن النظرة الغيبية الماورائية.

وادعى أوجست كونت أن البشرية وصلت إلى مرحلة التفكير الوضعي مع عصر العلم، وأنه طريق النجاة الذي بلغت إليه البشرية[1].

---

(١) انظر: نحو فلسفة علمية، زكي نجيب (٤٥)، وكونت: الفلسفة والعلوم، ماشير (٢٤ ـ ٣٨)، والموسوعة الفلسفية، لجنة من العلماء السوفيات (٢٩٧).

ثم جاء بعده تلميذه بييرلافيت، ونادى بأن لا يهتم الإنسان «إلا بموضوعات دنيوية خالصة، وينبذ كل ما يتصل بالحياة الآخرة؛ لأن سكان الأرض ينبغي ألا يعنيهم ما يحتمل أن يقع خارجها، وألا يدخلوا في حساباتهم القوى الخارقة للطبيعة، وألا يشغلوا بالهم بنعيم الجنة أو نار الجحيم، ورجال اللاهوت. . . فإن اللاهوت مصيره الانقراض، ولو استعان أهله برجال الشرطة ما استطاعوا إقناع الناس بعد اليوم بوجهات نظرهم»[1].

ثم تتابع أتباع الوضعية المنطقية كلهم على التبشير باختفاء الأديان، والادعاء بأن فلسفتهم المادية الحسية هي التي ستسود في العالم.

وممن بشر باختفاء الأديان: العالم الأنثروبولوجي الشهير جيمس جورج فريزر، فإنه ذكر أن البشرية كانت تعمل بالسحر وتجعله وسيلة للسيطرة على الطبيعة، ثم تطورت وانتقلت إلى الإيمان بالأديان التي تسعى إلى استرضاء الآلهة، وأما المرحلة الثالثة، فهي مرحلة البلوغ إلى النبوغ العلمي والعيش في عصر العلم، والاعتماد على المنهج العلمي في بناء الحياة[2].

وممن أكثر من التبشير باضمحلال الأديان: أتباع الفلسفة الماركسية، فإنهم ادعوا أن المرحلة الأخيرة التي ستصل إليها الشعوب الإنسانية هي مرحلة الشيوعية المطلقة التي تختفي فيها كل الأديان وكل المبادئ والقيم الأخلاقية، وتضمحل منها كل المظاهر التي تدل على الطابع الديني[3].

وأما فرويد فإنه ذكر أن الدين حكم المجتمعات البشرية طوال ألوف من السنين، وأتيح له الوقت الكافي لإظهار ما هو قادر على تحقيقه لو حالفه التوفيق في توفير أسباب السعادة لغالبية البشر، وزعم أن الدين فشل في ذلك، وأن الإنسانية توصلت إلى بديل عن الدين يقوم بالمقام الذي قام به وزيادة، وزعم أنه بناءً على ذلك فالدين آخذ في الزوال والاضمحلال من الوجود[4].

ثم تلقف أتباعهم من العرب تلك الدعوى، وطفق كثير منهم يكرر في كل

---

(١) أسس الفلسفة، توفيق الطويل (٤٤٢).

(٢) انظر: الغصن الذهبي (٨).

(٣) انظر في جمع أقوالهم في هذه القضية: موقف الإسلام من نظرية ماركس للتفسير المادي للتاريخ، أحمد العوايشة (٢٢٩ ـ ٢٣٢).

(٤) انظر: مستقبل وهم (٥٥ ـ ٥٦).

لحظة وحين بأن الدين الإسلامي آخذ في الزوال، وذكر بعضهم أنه بعد مائة سنة لن يكون للإسلام وجود في الأرض!

وهذه الدعوى لا تعدو أن تكون أمنية من الأمنيات يسعى الناقدون للأديان إلى جعلها حقيقة واقعية يسلون بها أنفسهم، ويرفعون بها من معنويات أتباعهم، وهم لا يملكون على صدقها دليلا، ولا يمكنهم إقامة بنيانها على برهان مستقيم، بل كل الأدلة والمؤشرات تدل على نقيضها، وانكشاف ما في هذه الدعوى من خلل وغلط يتبين **بالأمور التالية**:

• **الأمر الأول**: أن هذه الدعوى قائمة على أن الدين ليس شيئًا أصيلًا في حياة الإنسان، وليس مكونًا من مكوناته الأصلية، وإنما هو مجرد أمر طارئ على الحياة الإنسانية، ومظهر لاحق على مسيرتها التاريخية، وأن الإنسانية يمكن أن تتخلى عنه وتتفق على تركه، وهذه مجرد دعوى لم يقم عليها الناقدون ما يثبت صحتها، وقد سبق في أثناء البحث بيان خطئها ومواطن زيفها.

فالدين بالنسبة للإنسان مكون أساسي، وعنصر جوهري؛ لكونه مقتضى الضرورة العقلية والفطرية كما سبق بيانه، فلا يمكن للبشرية كلها أن تتخلى عنه إلا إذا أمكن لها أن تتخلى عن العقل والفطرة، وهذا أمر مستحيل الوقوع.

يقول الفيلسوف الفرنسي رينان في كتابه «تاريخ الأديان»: «من الممكن أن يضمحل ويتلاشى كل شيء نحبه، وكل شيء نفقده من ملاذ الحياة ونعيمها، ومن الممكن أن تبطل حرية استعمال القوة العقلية والعلم والصناعة، ولكنه يستحيل أن ينمحي التدين أو يتلاشى، بل سيبقى أبد الآبدين»[(١)].

وكتب السير شارل دارون ـ وهو عالم طبيعي غير صاحب النظرية المعروفة ـ كتابًا أسماه «بعد مليون سنة» أكد فيه أن الدين لن ينتهي من الوجود، وأن الإنسان سيحتفظ بالعقيدة الدينية في المليون السنة المقبلة، وذكر «أن طبيعة البشر الثابتة تؤكد لنا أنهم سيظلون في تاريخهم المقبل منقادين لحماسة العقيدة على شكل من الأشكال»[(٢)].

• **الأمر الثاني**: أنه إذا كان بعض أتباع التيارات الناقدة للأديان يبشرون

---

(١) الإسلام في عصر العلم، محمد فريد وجدي (٢٢٢).

(٢) عقائد المفكرين في القرن العشرين، عباس محمود العقاد (١٥٤).

باضمحلالها، فإن هناك في المقابل شهادات كثيرة أعلنت عن فشل المشاريع العلمانية في إصلاح الإنسانية، وفي تسيير المجتمعات البشرية، وأكدت أنها قاصرة بشكل كبير جدًّا عن تحقيق الاستقرار الروحي والاجتماعي فيها، وأن البشرية أخذت في البحث عن البديل عنها، وتوجهت إلى الأديان من جديد.

أما في العالم الغربي فقد تواترت أقوال عدد كبير من الدارسين على أن الإنسانية لم تكن أحسن حالًا في الجوانب الروحية والأخلاقية والسلوكية مع الابتعاد عن الدين والاستغناء بالتطور العلمي، وقد نقلنا مقالات عدد كثير منهم في مبحث سابق من البحث[1].

ونزيد هنا قدرًا آخر تأكيدًا على هذه القضية وتدعيمًا لها، يقول أرنست غيلنر بعد أن ذكر فشل المشروع الماركسي والمشروع النازي: «إن زوال هذين المعتقدين العلمانيين المضادين قد لا يستتبع بالضرورة ـ وإن كان يوحي تقريبًا ـ عدم توفر نظرية خلاصية علمانية متاحة أمام الجنس البشري»[2].

وفي كتابها مسعى البشرية الأزلي قالت الكاتبة الشهيرة كارين آرمسترونج: «على الرغم من أن الكثيرين اليوم لا أدريون بشأن العقيدة، فإن العالم يشهد في الوقت الراهن إحياءً دينيا، وعلى النقيض من التنبؤات العلمانية في منتصف القرن العشرين، فلن يختفي الدين»[3].

ويكشف الدكتور جونفرايد كونزلت ـ وهو أستاذ في علم اللاهوت ـ المأزق العميق الذي تعيشه العلمانية والمسيحية على حد سواء في المجتمعات الغربية فيقول: «إن التاريخ العلماني للدين الذي أدى انتصاره إلى تطور العصر الحديث هو الآن في أزمة حقيقية، فقد أصبحت القناعات العقلية الأساسية أمورًا تفتقر إلى اليقين، وغدت الحداثة العلمانية غير واثقة من نفسها، ويمكن رؤية ذلك بالتفصيل إذا نظرنا إلى الأثر الثقافي الراهن لزوال أهمية الإيمان العلماني بالتقدم، وتداعي بنيان المسيحانية ـ الإيمان بالمسيح المنتظر ـ السياسية، حيث لا يمثل انهيار الماركسية سوى مثال واحد بارز فقط على ذلك، والتأثير الثقافي لزوال أهمية العلم كقوة علمانية من قوى الإيمان.

---

(١) انظر: الفصل الأول من الباب الثاني، عند الحديث عن نقد النزعة الإنسانية.

(٢) ما بعد الحداثة (١٣٢).

(٣) مسعى البشرية الأزلي (٢١).

لقد أصبح معبد العلم عتيقًا، وهكذا فقدت الآمال العلمانية بالفداء والخلاص قوتها الثقافية، ولا يتصور معنى ذلك على حدوث أزمة في التراث الديني للعالم الغربي؛ أي: المسيحية، بل أيضًا حدوث أزمة في الثقافة العلمانية للحداثة، ولم ينحصر الأمر في إصابة المسيحية بالإنهاك، بل أصيب العصر الحديث بالإعياء أيضًا، فقد ملّ آماله العلمانية الخاصة به، والمتعلقة بالإيمان، وشاخت الآلهة الجديدة»[1].

وأما المشروع العلماني في العالم الإسلامي فهو أشد انتكاسة وأقوى تأزمًا، وقد أكد عدد من الدارسين أن ذلك المشروع لم يلق نجاحًا، وأنه باء بالفشل الذريع، مع أن المنتصرين له سلكوا شتى السبل في نشره، واستعملوا مختلف الأساليب في تقويته وتعميقه في المجتمعات الإسلامية.

يذكر محمد أركون ـ وهو من أشهر دعاة التنوير العلماني ـ أنه ابتدأ مشروعه التحديثي لعلمنة الإسلام منذ عام ١٩٧٠م، ولكنه يتأسف على عدم نجاحه، وعلى أنه ما زال بدون قاعدة مجتمعية عريضة، وليس له جماهير في العالم العربي[2]، ويشرح تلميذه المقرب منه هاشم صالح مقصوده باعترافه ذلك؛ فيقول: «لا يزال مشروع أركون عن الإسلام بدون جماهير حتى الآن، وربما له بعض المعجبين أو المتحمسين من المثقفين هنا وهناك.. ولكن ليست له قاعدة شعبية عريضة كتلك التي يتمتع بها الفكر التقليدي»[3]؛ أي: الفكر الإسلامي المحافظ.

ولشدة إحساس هاشم صالح بالفشل الذريع للمشروع العلماني الذي يدعو إليه هو ومن يشاركه في تياره التحديثي، طفق يكثر من الاعتراف بذلك، وينوع في أساليب بيانه وتوضيح حقيقته، بل إنه جعل الاعتراف به أحد عناوين كتبه، وهو كتاب «الانسداد التاريخي، لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي» وسجل فيه الإقرار بأن المشروع العلماني لم يلق نجاحا حتى الآن في العالم العربي، وأرجع ذلك إلى أسباب، منها: قوة الخطاب الإسلامي المحافظ، وشدة قبول المجتمعات العربية له.

---

(١) أزمة المسيحية والعلمانية في أوروبا (٣٠).
(٢) انظر: الفكر الإسلامي واستحالة التأصيل (٢٢٣).
(٣) المرجع السابق ـ حاشية ـ (٢٢٣).

وأما العلماني العتيد عادل ضاهر، فإنه كان من أصرح من عبر عن هذه الحقيقة قائلًا: «العلمانية في حالة تراجع كبير في العالم العربي اليوم، والقوى العلمانية يتقلص ويتهمش دورها وتأثيرها الفاعل على الأحداث باطراد متزايد، فلا أدل على ذلك من الانتعاش الكبير الذي نشهده للحركات الإسلامية المسيسة للدين، وفي انتشارها الواسع بين شرائح اجتماعية وطبقية متعددة»[1].

ويؤكد حسن حنفي النتيجة نفسها فيقول: «ظهرت الحركة السلفية كبديل حتمي مطروح بديلا للحركة العلمانية كلها... والبنية الاجتماعية لم تتغير، بل ازدادت رسوخًا كرد فعل على تهري المذاهب العلمانية وهزائمها»[2].

وقام مجموعة من الباحثين بتأليف كتاب بعنوان «الإسلام والعلمانية في الشرق الأوسط» تقوم الفكرة الأساسية فيه على أن تيار العلمانية في بلدان الشرق الأوسط وخاصة العربية منها قد فشل، وأنه في انحسار مستمر لصالح تيار الفكر الإسلامي.

بل إن ارنست غيلنر يذهب إلى أبعد من هذا، ويؤكد على أن الإسلام دين غير قابل للخضوع للعلمانية، أو الاستسلام لها، ويقول: «نرى في الإسلام إيمانًا دينيًّا من ذلك الذي ساد خلال الحقبة ما قبل الصناعية؛ أي: الدين المؤسس العقيدي بالمعنى الحقيقي للكلمة، والقادر على تحدي أطروحة العلمنة بشكل كلي ومؤثر في الوقت الراهن على الأقل، وإلى هذه اللحظة ليس هناك ما يشير إلى أنه سيخضع مستبلما للعلمنة في المستقبل أيضًا»[3].

ويذكر «أنه تبعًا للأدلة المتوفرة حتى الآن يظهر عالم الإسلام بوضوح أنه من الممكن إقامة اقتصاد عصري، أو على طريقة العصرنة على أية حال، وتخترقه بشكل معقول المبادئ التكنولوجية والتعليمية والتنظيمية المناسبة، ويحمل على ضمها وتوحيدها مع الإيمان الراسخ، والتماهي في الإسلام بكل ما يمتلكانه من قوة وانتشار، ولا يبدو أن الدين العالمي الطهراني النصي مقدر عليه بالضرورة أن

---

(١) الأسس الفلسفية للعلمانية (٥).

(٢) الصحوة العلمانية في عيون مختلفة، نعمان السامرائي (٧٣)، وانظرا مزيدًا من المقالات في هذا المعنى: الانتفاضة على العلمانية، وظهور الأصوليات الدينية، محمد الفوزان.

(٣) ما بعد الحداثة (٣٩).

يتآكل ويضعف بتأثير الأوضاع والظروف الحديثة، بل على العكس من ذلك قد تقدمان له الدعم والمساندة»[1].

والغريب حقًّا أن هذا الفشل يلحق بالمشروع العلماني، وهو مدعوم من عدد من الحكومات العربية، وتصرف عليه مبالغ مالية ضخمة لنصرته ونشره في المجتمعات العربية، وأتباعه يتبوؤون مراكز عالية في الجامعات، وتعقد لهم المؤتمرات والندوات، وتفتح لهم أبواب أضخم القنوات، ثم يأتي بعض أتباع التيار الإلحادي، ويدعي بكل ثقة بأن الناس سيتركون الإسلام، وأن الإسلام لن يبقى أكثر من مائة سنة!

• **الأمر الثالث**: أنه مع فشل المشروع في تحقيق المتطلبات الروحية للإنسان، وفي تحقيق السعادة النفسية له، وفي تأسيس الاستقرار الروحي والاجتماعي، ظهر في مقابل ذلك العودة إلى الدين، والبحث عن شيء يسد الفراغ الروحي والأخلاقي الذي تسبب فيه ذلك الفشل، وقد رصد عدد من الدارسين مشاهد كثيرة تدل على ظاهرة الرجوع للتدين في العالم.

أما في العالم الغربي، فقد أكد عدد من الدارسين وجود هذه الظاهرة، وانتشارها في المجتمعات الغربية، فذكر المؤرخ الإنجليزي رونالد سترومبرج أن كثيرًا من المفكرين الغربيين أخذوا بعد الحربين العالميتين: الأولى والثانية في البحث عن آلهة جديدة يعيشون في كَنَفها، بعد أن فقدوا آمال التقدم والتخلص من الآلام التي وعدهم إياها دعاة التنوير والمشروع الليبرالي، وأشار إلى أن بعضهم «بذلوا كل جهد للعودة إلى إلٰه الآباء وقيم السلف... كما أن مجموعة بارزة من رجال الأدب والفكر في فرنسا بقيادة جاك مارتان أخذوا بالأكونية الجديدة مذهبًا، وقام كارل بارت وإميل برونر فناديا بكفينية ولوثية جديدتين، ولقد نشأت العودة إلى حظيرة الدين علٰى انهيار الاعتقاد الليبرالي بالتقدم الدنيوي»[2].

وذكر أن تيك الحربين أنعشتا الاهتمام بالدين، ووجهتا أنظار الناس وآمالهم إليه من جديد، ولكنه ذكر أن أولئك العائدين اصطدموا بضخامة

---

(١) المرجع السابق (٤٤).

(٢) تاريخ الفكر الأوروبي الحديث (٦٥١).

الخرافات والأساطير التي تشبعت بها الديانة النصرانية، فحاولوا أن يستحدثوا نسخا جديدة من التدين[١].

ونقل عن جوري أوتيجاي جاسيت قوله: «ثمة أسباب عديدة تستوجب الاعتقاد بأن الإنسان الأوروبي يقتلع خيامه من التربة الحديثة التي خيم فيها طوال ثلاثمائة سنة، حيث يبدأ هجرة جماعية جديدة إلى دائرة تاريخية أخرى، ويعمد إلى أسلوب آخر في الحياة»[٢].

وأما خوسيه كازانوتا فإنه يذكر في كتابه الضخم «الأديان العامة في العالم الحديث» أن عددًا من علماء الاجتماع الديني تعززت ثقتهم في التكهن بغدٍ مشرق ينتظر الدين، وأكد على أن العالم يشهد موجة كبيرة من الرجوع إلى التدين، والبحث عن المعاني الدينية، وساق أدلة متعددة تؤكد صحة ذلك التكهن وتؤيده، وناقش طويلًا الأدلة التي يوردها المعارضون[٣].

وذكر جورج قرم أن الدين أخذ منذ عقود يتوغل بمهارة، ويتغلغل في الأوساط الغربية، وكل الأوساط الشرقية والآسيوية[٤].

وأما أستاذ اللاهوت الألماني الدكتور جوتفرايد كونزلت، فإنه ذكر «أنه باستطاعة المرء أن يلمس اهتمامًا جديدًا بالدين، وذلك وسط الثقافة العلمانية الغربية الآخذة بالتزايد، فهناك ضروب جديدة من الروحانيات، وحركات جديدة ذات طابع ديني، وعلى علماء الدين والاجتماع أن يدركوا ـ وإن أدهشهم ذلك ـ أن نبوءة الزمان الخالي من الدين لم تتحقق، فهذا العالم الخالي من الدين حافل بالدين الذي لم ينشأ في معظمه داخل الكنائس الرسمية»[٥].

أما العالم الإسلامي، فإن الأمر فيه أظهر وأجلى من غيره، فقد شهدت البلاد الإسلامية صحوة دينية عارمة ورجوعًا من جميع طبقات المجتمع إلى التمسك بالدين وشدة الأخذ به، وأضحت هذه الظاهرة من أبرز الظواهر الاجتماعية التي شهدها العالم الحديث، فقد أثارت هذه الصحوة أعظم حراك

---

(١) انظر: المرجع السابق (٦٥٣، ٦٥٦).
(٢) المرجع السابق (٦٢١).
(٣) انظر: الأديان العامة في العالم الحديث (٢٥ ـ ٥٦).
(٤) انظر: المسألة الدينية في القرن الواحد والعشرين (١٧ ـ ٣٣).
(٥) أزمة المسيحية والعلمانية في العالم الغربي (٣٣).

فكري وسياسي في تاريخ المسلمين المعاصر حتى الآن، واستقطبت اهتمام كل التيارات الفكرية والسياسية، وجميع الدوائر الحكومية، ولم يقتصر أثرها على العالم الإسلامي فقط، بل اشتغل بها حتى العالم الغربي أيضًا[١].

وقد تواترت الشهادات المختلفة على قوة هذه الصحوة وبعد آثارها على العالم، يقول ستانلي مونيهام في خطبة الافتتاح التي ألقاها في مؤتمر التنصير: «إن العالم الإسلامي يشغل اليوم حيِّزًا مهمًّا في الأخبار من أي وقت مضى. . . وإليكم ما استنتجته إحدى المجلات الأمريكية في أحد أعدادها الأخيرة: «إن هناك اندفاعًا إسلاميًّا للعودة إلى الجذور. . . والتعصب الديني الإسلامي يتحرك باتجاه المواقع الأساسية الأمامية في أرجاء العالم الإسلامي، من كازبلانكا ـ الدار البيضاء في المغرب ـ وحتى مضيق حتير ـ بين باكستان وأفغانستان»[٢].

ويقول ماكري في خطابه الذي ألقاه في مؤتمر التنصير: «لقد بلغت الصحوة الإسلامية شأوا لم تبلغه لعدة قرون مضت»[٣]، ويقول الدكتور ريتشارد دكجمان ـ وهو أستاذ في العلوم السياسية ـ: «تتسم الأصولية الإسلامية المعاصرة بتوجهها النضالي والسلمي بثلاث صفات عامة: الانتشار، وتعدد المراكز، والإصرار، أما أنها منتشرة، فواضح من انبعاث الجماعات والحركات الإسلامية في كل مجتمع مسلم تقريبًا، بغض النظر عن حجمه أو وضعه السياسي والاقتصادي والثقافي، كما أن الصحوة الإسلامية لا تنحصر في طبقات معينة اجتماعية أو اقتصادية»[٤].

ومن أهم الآثار الواقعية لظاهرة الصحوة الإسلامية توسع المد الإسلامي في العالم، وازدياد انتشاره بنسب عالية في جميع دول العالم، فمع كثرة التشويه للدين الإسلامي، وضخامة الكذب عليه، والتزوير لحقائقه إلا أن الإقبال عليه يعد كبيرًا، بل يعد الدين الإسلامي من أكثر الأديان التي يدخل إليها الداخلون من خارجه.

وكل ذلك يدل على أن دعوى الناقدين بأن الأديان آخذة في الزوال

---

(١) انظر في اهتمام المفكرين الغربيين بظاهرة الصحوة الإسلامية: موقف المستشرقين من الصحوة الإسلامية، مجدي محمد فتح الباب (٦٩ ـ ٨٠).

(٢) التنصير خطة لغزو العالم الإسلام (٢١).

(٣) المرجع السابق (٨).

(٤) الصحوة الإسلامية في عيون مختلفة، نعمان السامرائي (٧٥).

والاضمحلال، كاسدة باطلة، لا تخرج عن دائرة الأماني العاطفية.

• **الأمر الرابع**: أن هذه الشواهد المتعددة على بقاء الأديان وتمددها في المجتمعات الإنسانية، تدل على عمق الخطأ المنهجي الذي تلبست به دعاوى الناقدين للأديان، وذلك أنهم حين رأوا في بعض الأديان انحسارًا وانهزامًا أمام العلمنة، أخذوا من ذلك حكما على كل الأديان، وحين شاهدوا في بعض البقاع في أوروبا وغيرها ابتعادًا من الناس عن التمسك بالدين، طفقوا يعلنون بأن الناس في كل العالم أخذوا في التخلي عن الدين.

وممن كشف عن هذا الخلل المنهجي، ونبه عليه مرارًا، الباحث المعاصر مالوي ناي، فإنه حين تعرض لقضية انتشار العلمانية، أشار إلى أن «ما تم تجاهله بوضوح في خصوص هذه الفكرة، أنها تشير تحديدًا إلى تقاليد دينية معينة في الثقافة الغربية؛ أي: الكنائس المسيحية، ولذلك فعندما يتحدث معظم الكتاب عن العلمنة، نجد أنهم يشيرون تحديدًا إلى انحدار المسيحية، وليس إلى الانحدار العام للدين»[١].

---

(١) الدين الأسس، مالوي ناي (٣٢٦)، وانظر من المرجع ذاته (٣٢٧، ٣٢٨، ٣٤١).

الخاتمة

ها نحن أولاء نصل إلى شواطئ البحث بعد رحلة شاقة طويلة، ومن المعهود في العادة أن تضمن الخاتمة أهم النتائج وأهم التوصيات، ولكني سأقتصر على رصد أهم الأغلاط المنهجية التي تلبست بها مواقف المنخرطين في ظاهرة نقد الدين، وتلطخت بها تصوراتهم واحتجاجاتهم.

فجمع تلك الأغلاط وإبرازها في مكان واحد من أهم النتائج التي تساعد على الكشف عن الخلل الواقع في ظاهرة نقد الدين، وتعين على حسن التصدي لها.

ومع كثرة ما وقع المنخرطون فيه من الأغلاط المنهجية إلا أن أهمها:

الغلط الأول: الانطلاق من التصورات الزائفة:

فإن كثيرًا من انتقاداتهم التي أثاروها على الدين مبنية على فهم منحرف لحقيقة الدين وتصور خاطئ عن طبيعته وأحكامه، فيكوّنون في أذهانهم تصورات خاطئة ثم يقيمون عليها اعتراضاتهم، وهذا الغلط أوقع الناقدين للدين في مغالطة «رجل القش»، التي تعني: أن المرء يعمد إلى تصوير المخالف له بصورة غير الصورة التي هو عليها، ثم يشرع في نقده وإثارة الاعتراضات عليها.

والناقدون للأديان أكثروا من الوقوع في هذه المغالطة، كما سبق التنبيه على أمثلة عديدة تدل على ذلك في أثناء البحث.

الغلط الثاني: القفز الحكمي:

والمراد به أن ينتقل المرء إلى النتيجة من غير أن يوجد في مقدمات الدليل

ما يدل عليها أو يستلزمها، وكثير من الاعتراضات التي أثارها الناقدون على الأديان هي من هذا القبيل، فتراهم يركبون دعاوى، ثم ينتقلون منها إلى نتائج كبيرة، لا يوجد في مقدماتهم التي انطلقوا منها ما يستلزم الانتهاء إلى تلك النتائج التي توصلوا إليها.

وقد سبق في أثناء البحث الكشف عن هذا الغلط في عدد من القضايا الاستدلالية والاعتراضية عندهم.

الغلط الثالث: الانحراف في الربط بين الأفكار:

فإنك ترى كثيرًا من الناقدين للأديان يربطون في أثناء تحليلهم لقضايا الدين بين مواد لا علاقة بينها، ولا يوجد دليل على تحقق الارتباط فيما بينها، ثم يرتبون على ذلك نتائج كبيرة يلزمون بها أهل الأديان.

وهذا الصنيع أوقعهم في مغالطة «الترابط الزائف»، ويقصد بها: أن يدعي المرء بأن هناك ترابطًا بين شيئين بلا دليل صحيح ولا منهج علمي مستقيم، ومن أشهر الأمثلة على هذه المغالطة: الاعتماد على مجرد التشابه بين الشيئين في إثبات التأثر، فإن التشابه بين أمرين مصدرهما واحد لا يدل على أن الثاني متأثر بالأول، فالمعجزات مصدرها واحد، وهو الله تعالى، فليس غريبًا أن يتشابه ما يقع للأنبياء منها.

الغلط الرابع: الاستدلال بالمجهول:

ويظهر هذا الغلط كثيرًا في اعتمادهم على نتائج العلم التجريبي، فإنهم في كثير من الأحيان حين يسألون عن تفسير بعض الأمور أو عن طبيعتها يلجأون إلى القول بأن العلم سيجيب عن ذلك في المستقبل.

وهم كثيرًا ما يعيبون على أهل الأديان بأنهم يؤمنون بإله الثغرات، فيقولون: إن المؤمنين حين يجدون أمورًا في الكون لا يعرفون لها تفسيرًا ينسبونها إلى الله مباشرة، فإيمانهم بالله إنما كان ليسدوا به الثغرات الواقعة في علمهم بالكون، وفضلًا عن أن هذا التوصيف غير صحيح في مستند الإيمان بالخالق، فها هم الغلاة في العلم يقعون في مثل ما ذموا به غيرهم، حيث إنهم وجدوا أمورًا كثيرة في الكون لا يعرفون لها جوابًا فلجأوا إلى الجواب بأن العلم

سيجيب عليها في المستقبل، فأنتجوا «علم الثغرات»، وجعلوه ملجأ لهم في الجواب على ما يجهلونه من أسرار، فطريقة تفكيرهم في الحقيقة لم تختلف عن طريقة التفكير التي نسبوها إلى أهل الأديان وعابوهم وسخروا منهم لأجلها.

الغلط الخامس: كونية التصورات الخاصة:

فإن كثيرًا من الناقدين للأديان يحدد في ذهنه تصورًا معينًا لبعض الأمور، ثم يأخذ في محاكمة أفعال الله إليها، فإن وجدها مختلفة معها يبادر مباشرة إلى إنكار وجود الله او التشكيك في كماله.

فترى بعضهم يحدد معنى معينًا للعدل، فإذا وجد في تدبير الله للكون ما يخالف ما حدده في ذهنه يبادر إلى إنكار عدل الله أو القدح في كماله.

وبعضهم يحدد في ذهنه معنى معينًا للرحمة، فإذا وقف في الأحداث الوجودية على شيء يخالف ما في ذهنه يبادر بغير تردد ولا مراجعة إلى القدح في رحمة الله أو في كماله.

وكذلك الحال مع صفة القدرة، وغيرها من صفات الكمال الإلٰهي.

وهم في هذا الغلط وقعوا في مغالطة «الخصم القاضي»، التي تعني أن المرء يجعل من تصوراته الخاصة المبنية على قدراته العقلية والعلمية ميزانًا يحاكم إليها الآخرين.

وأوقعهم أيضًا في مغالطة «المصادرة على المطلوب» التي تعني أن المرء يجعل قوله جزءًا من الدليل الذي يستدل به على صحة قوله، فيستدل بالدعوى على صحة الدعوى.

الغلط السادس: الوقوع في التناقض:

وقد سبق في أثناء البحث رصد شواهد كثيرة ظهر فيها وقوع الناقدين للأديان في التناقض المنهجي الصارخ.

قائمة المراجع

١ ـ **الإباحية ليست حلًّا**، ميريام جروسمان، ت: وائل الهلاوي، دار سطور جديدة، ط١، ٢٠١١م.

٢ ـ **أبكار الأفكار**، سيف الدين الآمدي، تحقيق: أحمد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية، ط الثانية، ١٤٢٤هـ.

٣ ـ **ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى**، زينب الخضري، دار الثقافة للنشر، ط١، ١٩٩٣م.

٤ ـ **إثبات نبوة النبي ﷺ**، أبو الحسن اليزيدي، ت: أنوع زناتي، دار الآفاق العربية، ط١، ٢٠٠٩م.

٥ ـ **إثبات نبوة محمد ﷺ**، القرطبي ـ وهو جزء من كتابه الإعلام في الرد على النصارى طبع محققًا ـ، ت: أحمد آيت بلعيد، دار الكتب العلمية، ط١.

٦ ـ **أثر العلم في المجتمع**، برتراند رسل، ت: تمام حسان، مكتبة نهضة مصر.

٧ ـ **أثر الكنيسة على الفكر الأوروبي**، أحمد عجيبة، دار الآفاق العربية، ط١، ٢٠٠٧م.

٨ ـ **الأثروبولوجيا الاجتماعية للأديان**، كلود رفيير، ترجمة: أسامة نبيل، المركز القومي للترجمة، ط١، ٢٠١٥م.

٩ ـ **الاجتماع الديني**، أحمد الخشاب، مكتبة القاهرة الحديثة، ط٢، ١٩٦٤م.

١٠ ـ **الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة**، القرافي، ت: أبو صهيب محمد سامح، ابن الجوزي، ط١، ٢٠٠٦م.

١١ ـ **أحاديث العقيدة الموهم إشكالها في الصحيحين**، سليمان الدبيخي، مكتبة المنهاج، ط١، ١٤٢٧هـ.

١٢ - **إحصاء العلوم**، الفارابي، ت: علي بوم لحم، دار ومكتبة الهلال، ط١، ١٩٩٦م.

١٣ - **إخبار العلماء بأخبار الحكماء**، القفطي، ت: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٥م.

١٤ - **اختراق عقل**، أحمد إبراهيم، مركز دلائل، ط١، ١٤٣٧هـ.

١٥ - **اختلاف في تراجم الكتاب المقدس وتطورات هامة في المسيحية**، أحمد عبد الوهاب، مكتبة وهبة، ط١، ١٩٨٧م.

١٦ - **الأخلاق النظرية**، عبد الرحمٰن بدوي، وكالة المطبوعات، ط١، ١٩٧٩م.

١٧ - **الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد**، سعود العريفي، عالم الفوائد، ط١، ١٤١٩هـ.

١٨ - **الأديان العامة في العالم الحديث**، خوسيه كازانوفا، ت: قسم اللغات الحية في جامعة البلمند المنظمة العربية للترجمة، ط١، ٢٠٠٥م.

١٩ - **الأديان في تاريخ شعوب العالم**، سيرغي توكاريف، ت: أحمد فاضل، دار الأهالي، ط١، ١٩٩٨م.

٢٠ - **أديان ما قبل التاريخ**، غوران اندريه لوروا، سعاد حرب، ط١، ١٩٩٠م.

٢١ - **آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسير**، عمر رضوان، دار طبية، ط١، ١٩٩٢م.

٢٢ - **آراء فلسفية في أزمة العصر**، آدريين كوخ، ت: محمود محمود، مكتبة الأنجلو، ١٩٦٣م.

٢٣ - **الآراء والمعتقدات**، غوستاف لوبون، ت: عادل زعيتر، دار بيبليون، باريس.

٢٤ - **أزمة الإنسان الحديث**، تشارلزفرنكل، ت: نقولا زيادة، مكتبة الحياة، ط١، ١٩٦٥م.

٢٥ - **أزمة العلوم الأوروبية**، هوسرل، ت: إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة، ط١، ٢٠٠٨م.

٢٦ - **أزمة المسيحية بين النقد التاريخي والتطور العلمي**، نعيمة إدريس، جامعة منتوي قسنطينية، ٢٠٠٧م.

٢٧ - **أزمة الوعي الأوروبي**، بول هازار، ت: يوسف عاضي، المنظمة العربية للترجمة، ط١، ٢٠٠٩م.

٢٨ - **أساسيات الفيزياء**، ف، بوش، الدار الدولية، مصر، ط٩، ٢٠٠٥م.

٢٩ - **أساطين الفكر**، روجيه بول دروا، ت: علي نجيب إبراهيم، دار الكتاب العربي، ط١، ٢٠١٢م.

٣٠ ـ **اسبينوزا**، فؤاد زكريا، دار التنوير، ط٣، ١٩٨٣م.
٣١ ـ **الاستقراء والمنهج العلمي**، محمود فهم زيدان، دار النهضة العربية.
٣٢ ـ **الاستقراء ومصادرات البحث العلمي**، محمد محمد قاسم، دار المعرفة الجامعية، ط١، ٢٠٠٣م.
٣٣ ـ **إسحاق نيوتن والثورة العلمية**، جيل كريستسان، ت: مروان البواب، مكتبة العبيكان، ط١، ٢٠٠٥م
٣٤ ـ **أسرار الديانات القديمة**، أ. س. ميغوليفسكي، ت: حسان مخائيل إسحاق، دار علاء الدين، ط١، ٢٠١٢م.
٣٥ ـ **الأسرة في الغرب: أسباب تغيير مفاهيمها ووظيفتها**، خديجة كرار، دار الفكر، ط١، ٢٠٠٩م.
٣٦ ـ **أسس الفلسفة**، توفيق الطويل، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥٨م.
٣٧ ـ **أسس المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية**، سيركين باخوت، بدون بيانات.
٣٨ ـ **الأسس الميتافيزيقية للعلم**، حسين علي حسن، مطبوعات جامعة الكويت، ط١، ١٩٩٧م.
٣٩ ـ **أسطورة الإطار**، كارل بوبر، ت: يمنى الخولي، عالم المعرفة، الكويت، ط١، ٢٠٠١م.
٤٠ ـ **أسطورة تجسد الإلٰه في المسيح**، إشراف: جون هيك، ت: نبيل صبحي، دار القلم، ط١، ١٩٨٥م.
٤١ ـ **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، عبد المجيد الشرفي دار الطليعة، ط١، ٢٠٠١م.
٤٢ ـ **الإسلام بين الشرق والغرب**، علي عزت بيجوفيتش، ت: محمد يوسف، دار الشروق، ط٢، ٢٠١٣م.
٤٣ ـ **الإسلام في عصر العلم**، محمد فريد وجدي، دار الكتاب العربي، بيروت، بدون بيانات.
٤٤ ـ **الإسلام في قفص الاتهام**، شوقي أبو خليل، دار الفكر المعاصر، ط٥، ١٩٨٢م.
٤٥ ـ **الإسلام وأزمة الحضارة الإنسانية المعاصرة**، عمر بهاء الدين الأميري، دار الشرق، ط١، ١٩٧٣م.
٤٦ ـ **الإسلام والرق**، محمد البهي، مكتبة وهبة، ط١، ١٩٧٩م.

٤٧ ـ **الإسلام والعلم: مناظرة بين رينان والأفغاني**، ترجمة ودراسة: مجدي عبد الحافظ، المركز القومي للترجمة، ط٢، ٢٠٠٩م.

٤٨ ـ **الإسلام والعلم التجريبي**، فاروق الدسوقي، المكتب الإسلامي، ط١، ١٩٨٧م.

٤٩ ـ **الإسلام والمسيحية في الميزان**، شريف محمد هاشم، مؤسسة الوفاء، بيروت.

٥٠ ـ **الإسلام وقضايا علم النفس الحديث**، نبيل السمالوطي، دار الشروق، ط١.

٥١ ـ **الإسلام يتحدى**، وحيد الدين خان، ت: ظرف الإسلام خان، دار البحوث العلمية، ط١٢، ١٩٩٧م.

٥٢ ـ **الإشارات والتنبيهات**، ابن سينا، مع شرح الطوسي، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط. الثالثة.

٥٣ ـ **أصل الإنسان**، هاني رزق، دار الفكر المعاصر، ط١، ٢٠١٠م.

٥٤ ـ **أصل الأنواع**، دارون، ت: مجدي محمود المليجي، المركز القومي للترجمة، ط١، ٢٠٠٤م.

٥٥ ـ **أصل الدين**، فيورباخ، ت: أحمد عبد الحليم عطية، المؤسسة الجامعية، ط٢، ٢٠٥٥م.

٥٦ ـ **أصول الأنثروبولوجيا العامة**، قباري محمد إسماعيل، دار المعرفة الجامعية، ط١، ١٩٨٠م.

٥٧ ـ **أصول التاريخ الأوروبي الحديث**، هربرت فيشر، ت: زيني عصمت راشد وآخرون، دار المعارف، ط١، ١٩٦٥م.

٥٨ ـ **أصول الدين**، عبد القاهر البغدادي، دار الكتب العلمية ط٣، ١٩٨١م.

٥٩ ـ **أصول الماركسية**، جورج بولينر، ت: شعبان بركات، منشورات المكتبة العصرية، بيروت.

٦٠ ـ **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، محمد الطاهر بن عاشور، دار السلام، ط١، ٢٠٠٦م

٦١ ـ **الأصول الوثنية للمسيحية**، أندريه نابتون وآخرون، ت: سميرة عزمي الزين، منشورات المعهد الدولي للدراسات الإنسانية.

٦٢ ـ **الأصوليات المعاصرة، أسبابها ومظاهرها**، روجيه جارودي، ت: خليل أحمد خليل، دار عام ألفين، ط١، ١٩٩٢م.

٦٣ ـ **أطلس الخلق**، هارون يحيى، نسخة إلكترونية منشورة على موقع المؤلف.

٦٤ ـ **إظهار الحق**، رحمة الله الهندي، ت: محمد ملكاوي، دار الوطن، ط١، ١٤١٢هـ.

٦٥ ـ **إعجاز القرآن**، الباقلاني، ت: أحمد صقر، دار المعارف.

٦٦ ـ **أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري**، أبو سليمان الخطابي، ت: محمد بن سعد آل سعود، مطبوعات جامعة أم القرى، ط١، ١٩٨٨م.

٦٧ ـ **أعلام الفلاسفة كيف نفهمهم؟** هنري توماس، ت: مترى أمين، دار النهضة العربية، ط١، ١٩٦٤م.

٦٨ ـ **أعلام النبوة**، أبو حاتم الرازي، دار الساقي، ط٢، ٢٠٠٩م.

٦٩ ـ **أعلام النبوة**، الماوردي، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٦م.

٧٠ ـ **الإعلام بما في دين النصارى من الأوهام**، أبو العباس القرطبي، ت: أحمد حجازي السقا، المكتبة الأزهرية.

٧١ ـ **آفاق الفلسفة**، فؤاد زكريا، مكتبة مصر.

٧٢ ـ **أفكار ورجال ـ قصة الفكر الغربي ـ**، كرين برنتن، ت: محمود حمود، مكتبة الأنجلو، ط١، ١٩٦٥م.

٧٣ ـ **أفول الأصنام**، نيتشه، ت: حسان بو رقية، أفريقيا الشرق، ط١، ١٩٩٦م.

٧٤ ـ **أفيون الشعوب**، عباس محمود العقاد، المكتبة العصرية.

٧٥ ـ **الاقتراب من الله**، بول ديفيز، ت: منير شريف، المركز القومي للترجمة، ط١، ٢٠١٠م.

٧٦ ـ **اقتصادنا**، محمد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط١، ١٩٨١م.

٧٧ ـ **الأقوال الجلية في بطلان كتب اليهودية والمسيحية**، محمد علي ـ كان مبشرا قبل إسلامه

٧٨ ـ **أقوى براهين**، د.جون لينكس، جمع وتعليق: أحمد حسن، مركز دلائل، ط١، ١٤٣٧هـ.

٧٩ ـ **آلام العقل الغربي**، ريتشارد تارباس، ت: فاضل جتكر، العبيكان، ط١، ٢٠١٠م.

٨٠ ـ **آلة الموحدين لكشف خرافات الطبيعيين**، أبو الفداء، دار الإمام مسلم، ط١، ٢٠١٣م.

٨١ ـ **الإلحاد بين قصورين**، ترجمة: مؤمن الحسن وآخر، مركز دلائل، ط١، ١٤٣٧هـ.

٨٢ ـ **الإلحاد في الغرب**، رمسيس عوض، دار الانتشار، ط١، ١٩٩٧م.

٨٣ ـ **الإلحاد يسمم كل شيء**، هيثم طلعت، نيو بوك للنشر والكتاب، ط١، ٢٠١٥م.

٨٤ ـ **ألف باء المادية الجدلية**، فاسيلي بودو ستنيك وأوفشتي باخوت، ت: جورج طرابيشي، دار الطليعة، ط١، ١٩٧٩م.

٨٥ ـ **إلٰه الإلحاد المعاصر**، كوستي بندلي، منشورات النور، ط١،

٨٦ ـ **الإلٰهيات من الشفاء**، ابن سينا، ت: إبراهيم مدكور، الهيئة العامة لشؤون الطباعة.

٨٧ ـ **اللآلئ النفسية في شرح طقوس معتقدات الكنيسة**، القمس يوحنا سلامة.

٨٨ ـ **آمال جديدة في عالم متغير**، برتراند رسل، ت: عبد الكريم أحمد، دار سعد مصر.

٨٩ ـ **إمانويل كنت**، عبد الرحمٰن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط١، ١٩٧٧م.

٩٠ ـ **أموال الكنيسة من يدفع ومن يقبض**، القس إبراهيم عبد السيد، دار ديوان، ط١، ١٩٩٧م.

٩١ ـ **انتحار الغرب**، ريتشارد كوك، ت: محمد محمود التوبة، مكتبة العبيكان، ط٢، ٢٠٠١م.

٩٢ ـ **الانتفاضة على العلمانية وظهور الأصوليات الدينية، محمد الفوزان**، ط١، ١٤٢٣م.

٩٣ ـ **الأنثروبولوجيا أسس نظرية وتطبيقات عملية**، محمد الجوهري، دار المعرفة الجامعية، ط١، ١٩٨٩م.

٩٤ ـ **الإنسان ذلك المجهول**، ألكسيس كاريل، ت: شفيق أسعد فريد، المعارف، بيروت، ١٩٩٣م.

٩٥ ـ **الإنسان عبر التاريخ**، آثرس جريجور، ت: نور الدين الرزرادي، مؤسسة سجل العرب، ط١، ١٩٧٨م.

٩٦ ـ **إنسانية الإنسان**، رالف بري، ت: سلمى الجيوسي، مؤسسة المعارف، بيروت.

٩٧ ـ **إنسانية الإنسان**، نقد علمي للحضاة الغربية، رينيه دوبو، ت: نبيل الطويل، مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٩٨٧م.

٩٨ ـ **أوروبا في العصور الوسطى**، ورن هلستر، ت: محمد فتحي الشاعر، مكتبة الأنجلو المصرية.

٩٩ ـ **أوروبا في العصور الوسطى**، سعيد عبد الفتاح عاشور، مكتبة الأنجلو المصرية ٢٠٠٩م..

١٠٠ ـ **أيقونات التطور**، جوناثان ويلز، ترجمة: موسى إدريس وآخرون، مركز تكوين، ط١، ٢٠١٤م.

١٠١ ـ **الإيمان بالقضاء والقدر**، محمد بن إبراهيم الحمد، دار الوطن، ط٢، ١٤١٦هـ.

١٠٢ ـ **الإيمان بالله والجدل الشيوعي**، فتح الرحمٰن أحمد الجعلي، الدار السعودية للنشر، ط١، ١٩٨٤م.

١٠٣ ـ **الإيمان والتقدم العلمي**، هاني رزق، وخالص جلبي، دار الفكر المعاصر، ط١، ٢٠٠٩م.

١٠٤ ـ **الإيمان والحياة**، يوسف القرضاوي، مؤسسة الرسالة، ط١٩، ١٩٩٨م.

١٠٥ ـ **باسكال**، نجيب بلدي، دار المعارف.

١٠٦ ـ **البحر المحيط في أصول الفقه**، الزركشي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، ط. الثانية، ١٤٢٣هـ.

١٠٧ ـ **بحوث في مقارنة الأديان**، أحمد السايح، دار الثقافة، الدوحة.

١٠٨ ـ **البدائية**، مجموعة باحثين، تحرير: أشلي مونتاغيو، ت: محمد عصفور، عالم المعرفة، ط١، ١٩٩٠م.

١٠٩ ـ **البراجماتية**، وليم جيمس، ت: محمد علي العريان، دار النهضة العربية، ط١، ١٩٦٥م.

١١٠ ـ **برجسون**، زكريا إبراهيم، دار المعارف.

١١١ ـ **البرهان في علوم القرآن**، الزركشي، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية.

١١٢ ـ **بساطة العلم**، بيل ستانلي، إشراف: الإدارة العامة للثقافية.

١١٣ ـ **البصائر النصرية في علم المنطق**، زين الدين الساوي، تعليق: رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٩٧م.

١١٤ ـ **بعض مشكلات الفلسفة**، وليم جيمس، ت: محمد فتحي الشنيطي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف.

١١٥ ـ **البلغة في الفرق بين المؤنث والمذكر**، أبو البركات ابن الأنباري، ت: رمضان عبد التواب، مطبعة دار الكتب.

١١٦ ـ **بولس وتحريف المسيحية**، هيم ماكبي، ت: سميرة عزمي الزين، منشورات المعهد الدولي للدراسات الإنسانية.

١١٧ ـ **بيان إعجاز القرآن**، الخطابي ـ ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ـ، ت: محمد خلف الله أحمد، دار المعارف.

١١٨ ـ **البيان الشيوعي**، كارل ماركس، الشركة اللبنانية للكتاب.
١١٩ ـ **بيان تلبيس الجهمية**، ابن تيمية، تحقيق: مجموعة من الباحثين، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف، ط١، ١٤٢٦هـ.
١٢٠ ـ **بين الدين والعلم**، اندر وديكسون ورايت، ترجمة: إسماعيل ظهر، دار العصور للطباعة، ط١، ١٩٣٠م.
١٢١ ـ **تأثر المسيحية بالأديان الوضعية**، أحمد عجيبة، دار الآفاق العربية، ط١، ٢٠٤٤م.
١٢٢ ـ **تاريخ آباء الكنيسة**، حنا الفاخوري.
١٢٣ ـ **تاريخ الأنثروبولوجيا**، توماس هيلاند وآخر، ترجمة: عبده الريس، المركز القومي للترجمة، ط١، ٢٠١٤م.
١٢٤ ـ **تاريخ الأديان وفلسفتها**، طه الهاشمي، دار مكتبة الحياة، ط١، ١٩٦٣م.
١٢٥ ـ **تاريخ الأسطورة**، كارين أرمسترونغ، ت: وجيه فانصو، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط١، ٢٠٠٨م.
١٢٦ ـ **تاريخ الأفكار السياسية**، جان توشار، ت: ناجي الدراوشة، دار التكوين، ط١، ٢٠١٠م.
١٢٧ ـ **تاريخ البشرية**، أرنولد توينبي، ت: نقولا زيادة، الأهلية للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٤م.
١٢٨ ـ **تاريخ التسامح في عصر الإصلاح**، جزيف لوكلير، ت: جورج سليمان، المنظمة العربية للترجمة، ط١، ٢٠٠٩م.
١٢٩ ـ **تاريخ التفكر بالإله**، مارسيل روبي، ت: سعيد الباكير، دار علاء الدين، ط١، ٢٠١٠م.
١٣٠ ـ **تاريخ الثورة الفرنسية**، أليبر سوبول، ترجمة: جورج كوسي، عويدات ط٤، ١٩٨٩م.
١٣١ ـ **تاريخ الحضارة العام**، جماعة من الباحثين، دار عويدات للنشر، ط٢، ١٩٨٦م.
١٣٢ ـ **تاريخ الصابئة المندائيين**، محمد عمر حمادة، دار قتيبة، ط١، ١٩٩٢م.
١٣٣ ـ **تاريخ الفكر المسيحي**، حنا جرجس الخضري، دار الثقافة.
١٣٤ ـ **تاريخ الفلسفة**، إميل برهييه، ت: جورج طرابيشي، دار الطليعة، ط١، ١٩٨٣م.
١٣٥ ـ **تاريخ الفلسفة**، فردريك كوبلستون، ت: محمد سيد احمد، المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠٠٣م.

١٣٦ ـ **تاريخ الفلسفة**، وولتر ستيس، ت: مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات، ط٢، ٢٠٠٥م.

١٣٧ ـ **تاريخ الفلسفة الحديثة**، وليم كلي رايت، ت: محمود سيد أحمد، دار التنوير، ط١.

١٣٨ ـ **تاريخ الفلسفة الحديثة**، يوسف كرم، دار القلم، بيروت.

١٣٩ ـ **تاريخ الفلسفة الغربية**، برتراندرسل، ترجمة: زكي نجيب وزميله، ط١، ١٩٧٨م.

١٤٠ ـ **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ولتر ستيس، ترجمة: مجاهد عبد المنعم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط١، ١٤٢٥هـ.

١٤١ ـ **تاريخ الفلسفة اليونانية**، يوسف كرم، دار القلم، بيروت.

١٤٢ ـ **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، دي بور، ت: محمد عبد الهادي أو ريدة، دار النهضة العربية، ط١، ١٩٨١م.

١٤٣ ـ **تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط**، يوسف كرم، يوسف كرم، دار القلم، بيروت.

١٤٤ ـ **تاريخ الفلسفة والعلم في أوروبا الوسيطة**، جونو وبوجوان، ت: علي زيعور، دار عز الدين، ط١، ١٩٩٣م.

١٤٥ ـ **تاريخ الكنيسة**، جون لوريمر، ت: عزار مرجان، دار الثقافة، ط١.

١٤٦ ـ **تاريخ المسيحية في العصور الوسطى**، جاد المنفلوطي ـ باحث مسيحي ـ، دار التأليف والنشر للكنيسة الأسقفية.

١٤٧ ـ **تاريخ النشوء، في البدء كان الهيدروجين**، هويمارفون ديتفورت، ت: محمود كبيبو، دار الحوار، ط٣، ٢٠٠٨م.

١٤٨ ـ **تاريخ أوروبا ـ العصور الوسطى ـ**، فشر، ت: محمد مصطفى زيادة، دار المعارف.

١٤٩ ـ **تاريخ أوروبا في العصر الحديث**، هـ. أ. ل. فشر، ت: أحمد نجيب هاشم، دار المعارف، ط٧.

١٥٠ ـ **تاريخ علم النفس ومدارسه**، محمد شحاتة.

١٥١ ـ **تاريخ موجز للزمان**، ستيفن هوكنج، ت: مصطفى إبراهيم فهمي، الهيئة المصرية للكتاب، ٢٠٠١م.

١٥٢ ـ **تاريخ موجز للزمان من الانفجار العظيم إلى الثقوب السوداء**، ستيفن هوكنج.

١٥٣ ـ **التأملات**، ديكارت، ت: عثمان أمين، مكتبة القاهرة الحديثة، ط٣، ١٩٦٥م.

١٥٤ ـ **تبصرة الأدلة**، أبو المعين النسفي، ت: كلود سلامة، المعهد العلمي للدراسات العربية، دمشق، ١٩٩٠م.
١٥٥ ـ **تثبيت دلائل النبوة**، القاضي عبد الجبار، ت: عبد الكريم عثمان، دار العربية للطبعة.
١٥٦ ـ **تجديد الفكر العربي**، زكي نجيب، دار الشروق، ٢٠٠٤م.
١٥٧ ـ **تجربتي مع الماركسية**، طارق حجي، مطبوعات الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية ط١، ١٩٨٣م.
١٥٨ ـ **تحرير القواعد المنطقية شرح الرسالة الشمسية**، قطب الدين الرازي، بحاشية الجرجاني، دار إحياء الكتب العلمية، عيسى البابي وشركاه، مصر.
١٥٩ ـ **تحريف رسالة المسيح**، بسمة جستنية، دار القلم، ط١، ٢٠٠٠م.
١٦٠ ـ **تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد**، البيجوري ت: علي جمعة، دار السلام، ط١، ٢٠٠٢م.
١٦١ ـ **تحقيق ما للإلحاد من مقولة**، محمد المزوغي، منشورات الجمل، ط١، ٢٠٠٤م.
١٦٢ ـ **تشكيل العقل الحديث**، كرين برينتون، ت: شوقي جلال، ط١، ٢٠٠٢م.
١٦٣ ـ **تصميم الحياة**، ويليام ديمبسكي وآخر، ترجمة: موسى إدريس وآخرين، مركز تكوين، ط١، ٢٠١٤م.
١٦٤ ـ **التصميم العظيم، إجابات جديدة على أسئلة الكون**، ستفين هوكينج وآخر، ت: أيمن أحمد عياد، التنوير، ط١، ٢٠١٣م.
١٦٥ ـ **التطور، نظرية علمية أم أيديولوجيا**، عرفان يلماز، دار النيل، ط١، ٢٠١٣م.
١٦٦ ـ **تطور الحياة**، كاترين جارمن، بانة أرناؤوط الشرقاوي، معه الإنماء العربي، ط١، ١٩٨٣م.
١٦٧ ـ **التطور عملياته ونتائجه**، إدوارد دودسن، ت: أحمد رشيد حمدي، عالم الكتب، ط١، ١٩٦٩م.
١٦٨ ـ **التطور والثبات في حياة المسلم**، محمد قطب، دار الشروق، ط٦، ١٩٨٦م..
١٦٩ ـ **التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)**، الرازي، دار إحياء التراث الإسلامي، بيروت، ط. الرابعة، ١٤٢٢هـ.
١٧٠ ـ **التفكير الفلسفي**، سليمان دنيا، مكتبة الخانجي، ط١، ١٩٦٧م.
١٧١ ـ **التفكير فريضة إسلامية**، محمود عباس العقاد، نهضة مصر، ٢٠٠١م.
١٧٢ ـ **تكوين العقل الحديث**، جون هرمان راندال، ترجمة: جورج طعمة، دار الثقافة، ط١، ٢٩٦٦م.

١٧٣ ـ **تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد**، أبو إسحاق الصفار البخاري، ت: عبد الله محمد إسماعيل، المكتبة الأزهرية للتراث، ط١، ٢٠١٢م.

١٧٤ ـ **التمايز العادل بين الرجل والمرأة**، محمود الدوسري، دار ابن الجوزي، ط١، ١٤٣٢هـ.

١٧٥ ـ **التمهيد لقواعد التوحيد**، اللامشي، ت: عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٥م.

١٧٦ ـ **تمهيد للفلسفة**، لمحمود حمدي، دار المعارف، مصر، ط. الخامسة، ١٩٩٤م.

١٧٧ ـ **تنزيه القرآن عن مطاعن المبطلين**، منقذ السقار، رابطة العالم الإسلامي.

١٧٨ ـ **التنوير**، دور بتدا اوترام، ترجمة: ماجد موريس، دار الفارابي، ط١، ٢٠٠٨م.

١٧٩ ـ **تهافت الفلاسفة الغزالي**، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط. الرابعة، ١٣٩٢هـ.

١٨٠ ـ **تهافت النظرية الداروينية**، السيد هادي المدرسي، دار العلوم، ط١، ٢٠١١م.

١٨١ ـ **تهذيب اللغة**، الأزهري، إشراف: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ.

١٨٢ ـ **توماس هوبز فيلسوف العقلانية**، إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة، مصر، ١٩٨٥م.

١٨٣ ـ **تيسير الكريم الرحمٰن في تفسير كلام المنان**، السعدي، اعتناء: سعد الضميل، دار ابن الجوزي، ط١، ١٤٢٢هـ.

١٨٤ ـ **الثلاث الدقائق الأولى من عمر الكون**، ستيفن وينبرغ، ت: محمد وائل الأتاسي، الدار المتحدة للطباعة، ط١، ١٩٨٦م.

١٨٥ ـ **ثلاث رسائل في الإلحاد والعلم والإيمان**، عبد الله الشهري، مركز نماء، ط١، ٢٠١٤م.

١٨٦ ـ **الثورة الفرنسية**، ألبير سوبول، ت: جورج كوسي، منشورات عويدات، ط٣.

١٨٧ ـ **الجانب المظلم في التاريخ المسيحي**، هيلين إيليربي، ت: سهيل زكار، دار قتيبة، ط١، ٢٠٥٥م.

١٨٨ ـ **الجائزة الكونية الكبرى، لماذا الكون مناسب للحياة**، بول ديفيز، ت: سعد الدين خرفان، الهيئة العامة السورية للكتاب، ط١، ٢٠١١م.

١٨٩ ـ **الجبر الذاتي**، زكي نجيب محمود، ت: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة.

١٩٠ ـ **جريمة الردة وعقوبة المرتد**، يوسف القرضاوي، المكتب الإسلامي، ط٣، ١٩٩٨م.

١٩١ ـ **الجفوة المفتعلة بين العلم والدين**، محمد علي يوسف، مكتبة الحياة، بيروت.

١٩٢ ـ **جنى الجنتين في تمييز المثنيين**، محمد الأمين المحبي، ت: لجنة إحياء التراث العربي، منشورات دار الآفاق الجديدة.

١٩٣ ـ **الجهاد والقتال في السياسة الشرعية**، محمد خير هيكل، دار البيارق، ط٢، ١٩٩٦م.

١٩٤ ـ **جواب الاعتراضات المصرية**، ابن تيمية، ت: محمد عزير شمس، دار عالم الفوائد، ط١، ١٤٢٩هـ.

١٩٥ ـ **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح**، ابن تيمية، تحقيق: علي بن حسن وزميله، دار العاصمة، الرياض، ط١، ١٤١٤هـ

١٩٦ ـ **جون لوك إمام الفلسفة التجريبية**، راوية: عبد المنعم عباس، دار المعرفة الجامعية، ط١، ١٩٨٧م.

١٩٧ ـ **حافة العلم، عبور الحد من الفيزياء إلى الميتافيزيقا**، ريتشارد موريس، ت: مصطفى فهمي، المجلس الثقافي، ط١.

١٩٨ ـ **حدود العلم**، ج. سوليفان، الدار العلمية، ط١، ١٩٧٢م.

١٩٩ ـ **حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر**، مثنى الكردستاني، دار القلم، ط١، ٢٠٠٤م.

٢٠٠ ـ **حركات ومذاهب**، فتحي يكن، مؤسسة الرسالة، ط٧، ١٩٨٧م.

٢٠١ ـ **حركة الاستنارة وتناقضاتها**، عبد الوهاب المسيري، نضهة مصر، ط١، ١٩٩٨م.

٢٠٢ ـ **الحركة النسوية اليسارية بالمغرب**، عبد الرحمٰن العمراني، المنتدى الإسلامي، ط١، ٢٠٠٧م.

٢٠٣ ـ **الحركة النسوية وخلخلة المجتمعات الإسلامية ـ المجتمع المصري أنموذجًا ـ**، تحرير: الهيثم زعفان، المنتدى الإسلامي، ط١، ٢٠٠٧م.

٢٠٤ ـ **حصاد السنين**، زكي نجيب، دار الشروق، ط١، ١٩٩١م.

٢٠٥ ـ **الحصون الحميدية**، حسين الجسر، مطبوعات مكتبة محمد علي صبيح مصر، ط١.

٢٠٦ ـ **حضارة العرب**، غوستاف لوبون، ت: عادل زعيتر، الهيئة المصرية للكتاب.

٢٠٧ ـ **الحضارة المصرية القديمة**، غوستاف لوبون، محمد صادق رستم، ط١، ١٩٢٤م.

٢٠٨ ـ **حضارة وادي الرافدين بين الساميين والسومريين**، أحمد سوسة، الجمهورية العراقية.
٢٠٩ ـ **حقائق الإسلام وأباطيل خصومه**، عباس محمود العقاد، دار نهضة مصر، ١٩٩٨م.
٢١٠ ـ **حقوق الإنسان في الإسلام**، راوية: بنت أحمد الظاهر، دار المحمدي، ط١، ٢٠٠٣م.
٢١١ ـ **حقول الدم الدين وتاريخ العنف**، كارين أرمسترونغ، ترجمة: أسامة غاوجي، الشبكة العربية للأبحاث، ط١، ٢٠١٦م.
٢١٢ ـ **حكمة الصين**، فؤاد محمد شبل، دار المعارف.
٢١٣ ـ **حكمة الغرب**، برتراند رسل، ت: فؤاد زكريا، عالم المعرفة، الكويت، ط١، ١٩٨٣م.
٢١٤ ـ **الحملة الصليبية الأولى نصوص ووثائق تاريخية**، قاسم عبده قاسم، عين للدراسات والبحوث الإنسانية، ط١، ٢٠٠١م.
٢١٥ ـ **حول الدين**، ماركس وانجلز، ت: ياسين الحافظ، دار الطليعة، ط٢، ١٩٨١م.
٢١٦ ـ **حياة الحقائق**، جوستاف لوبون، عادل وعيتر، دار العالم العربي، ط١، ٢٠١٣م.
٢١٧ ـ **الحياة وشيفرتها الإلٰهية**، كازو موراكمي، ت: رفيق كامل، الدار العربية للعلوم، ط١، ٢٠٠٨م.
٢١٨ ـ **حياتي والتحليل النفسي**، فرويد، ت: مصطفى زيور، دار المعارف، ط٤.
٢١٩ ـ **الخالدون مائة**، مايكل هارث، ت: أنيس منصور، المكتب المصري الحديث.
٢٢٠ ـ **خدعة التكنولوجيا**، جاك الول، ت: فاطمة نصر، مهرجان القراءة للجميع، مصر، ٢٠٤م.
٢٢١ ـ **خديعة التطور**، هارون يحيى، ت: سليمان بايبارا، نسخة خاصة بموقع المؤلف.
٢٢٢ ـ **خرافة الإلحاد**، عمرو شريف، دار الشروق الدولية، ط١، ٢٠١٤م.
٢٢٣ ـ **خريف الفكر اليوناني**، عبد الرحمٰن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت.
٢٢٤ ـ **الخصائص العامة للإسلام**، يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة، ط٣، ١٩٨٦م.
٢٢٥ ـ **خلق الكون بين العلم والإيمان**، محمد باسل الطائي، دار النفائس، ط١، ١٩٩٨م.
٢٢٦ ـ **خلق لا تطور**، جماعة من المؤلفين، ت: إحسان حقي، دار النفائس.

٢٢٧ ـ **داروِن مترددًا**، ديفغيد كوامن، ترجمة: مصطفى فهمي، دار كلمات، ط١، ٢٠١٣م.

٢٢٨ ـ **داروِن ونظرية التطور**، شمس الدين آق بلوت، ت: أورخان محمد علي، ط١، ١٩٨٠م.

٢٢٩ ـ **داروين**، مايكل يوس، ت: فتح الله الشيخ، المركز القومي للترجمة وط١، ٢٠١٠م.

٢٣٠ ـ **الداعي إلى الإسلام**، ابن الأنباري، ت: سيد حسين باغجوان، دار البشائر الإسلامية، ط١، ١٩٨٨م.

٢٣١ ـ **دائرة معارف القرن العشرين**، محمد فريد وجدي، دار المعرفة، بيروت، ط٣.

٢٣٢ ـ **درء التعارض بين العقل والنقل**، ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، طبع جامعة الإمام محمد، ط١، ١٤٠٣هـ.

٢٣٣ ـ **دراسات في الأديان الوثنية القديمة**، أحمد عجيبة، دار الآفاق العربية، ط١، ٢٠٠٤م.

٢٣٤ ـ **دراسات في الفلسفة الحديثة**، محمود زقزوق، دار الفكر العربي، ط. الثالثة، ١٩٩٣م. .

٢٣٥ ـ **دراسات في الفلسفة المعاصرة**، زكريا إبراهيم، مكتبة مصر.

٢٣٦ ـ **دراسات في النفس الإنسانية**، محمد قطب، دار الشروق، ط١، ١٩٧٤م.

٢٣٧ ـ **دراسات في فلسفة الأخلاق**، محمد عبد الستار نصار، دار القلم، ط١، ١٩٨٢م.

٢٣٨ ـ **دراسات معاصرة في العهد الجديد والعقائد النصرانية**، محمد البار، دار القلم، ط٢، ٢٠١١م.

٢٣٩ ـ **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، عبد الوهاب المسيري، مكتبة الشروق الدولية، ط١، ٢٠٠٦م.

٢٤٠ ـ **الدفاتر الفلسفية**، لينين، ت: الياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، ط١، ١٩٧٤م.

٢٤١ ـ **دفاع عن العلم**، ألبيربابيه، ت: عثمان أمين، دار إحياء الكتب العربية، ط١.

٢٤٢ ـ **دفاع عن القرآن**، عبد الرحمٰن بدوي، دار الجيل للطبع، ط١، ١٩٩٧م.

٢٤٣ ـ **دليل اكسفورد للفلسفة**، تحرير: تد هوندرتش، ت: نجيب الحصادي، المكتب الوطني للبحث والتطور.

٢٤٤ ـ **دواعي الإيمان في عصرنا**، الأب جيوفاني مارتنتي، ت: جورج مصري، دار المشرق، ط١، ١٩٩٧م.

٢٤٥ ـ **الديانات**، هيرفه روسو، ت: متري شماس، المنشورات العربية، بدون بيانات.
٢٤٦ ـ **ديانات العصر الحجري الحديث**، جاك كوفان، ت: سلطان محيسن، دار دمشق، ط١، ١٩٨٨م.
٢٤٧ ـ **ديانة قدماء المصريين**، أستيندري، ت: سليم حسن، مطبعة المعارف، ط١، ١٩٢٣م.
٢٤٨ ـ **ديفيد هيوم**، زكي نجيب، دار المعارف، مصر، ١٩٥٨م.
٢٤٩ ـ **ديكارت**، عثمان أمين، مكتبة النهضة المصرية، ط٣، ١٩٥٣م.
٢٥٠ ـ **الدين**، محمد عبد الله دراز، دار القلم، ١٩٩٠م.
٢٥١ ـ **الدين الأسس**، مالوري ناي، ت: هند عبد الستار، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١، ٢٠٠٩م.
٢٥٢ ـ **دين الإنسان**، فرج السواح، دار علاء الدين، ط٤، ٢٠٠٢م.
٢٥٣ ـ **الدين الطبيعي**، جاكلين لاغريه، ت: منصور القاضي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٩٣م.
٢٥٤ ـ **دين الفطرة**، جان جاك روسو، ت: عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠١٢م.
٢٥٥ ـ **الدين في حدود العقل المجرد**، إيمانويل كانط، ت: فتحي المسكيني، دار جدول، ط١، ٢٠١٢م.
٢٥٦ ـ **الدين في عصر العلم**، يوسف القرضاوي، المطبعة الفنية، ط٢، ١٩٩٣م.
٢٥٧ ـ **الدين في مواجهة العلم**، وحيد الدين خان، ت: ظرف الدين خان، دار النفائس، ط٤، ١٩٨٧م.
٢٥٨ ـ **الدين والبناء الاجتماعي**، نبيل محمد السمالوطي، دار الشروق، ط١، ١٩٨١م.
٢٥٩ ـ **الدين والعقل الحديث**، ولتر ستيس، ت: إمام عبد الفتاح إمام، مدبولي، ط١، ١٩٩٨م.
٢٦٠ ـ **الدين والعلم**، برتراند رسل، ت: رمسيس عوض، دار الهلال.
٢٦١ ـ **الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم**، عثمان الخشت، دار قباء، ط١.
٢٦٢ ـ **الذات والغريزة**، فرويد، ت: محمد عثمان نجاتي، مكتبة النهضة المصرة، ط٣، ١٩٦١م.
٢٦٣ ـ **رحلة عقل**، عمرو شريف، مكتبة الشروق، ط١، ٢٠١٠م.
٢٦٤ ـ **رحلتي من الشك إلى اليقين**، مصطفى محمود، دار المعارف، مصر.
٢٦٥ ـ **الرد على المنطقيين**، ابن تيمية، ت: شرف الدين الكتبي، ١٩٤٩م.

٢٦٦ ـ **الرد على من قال بفناء الجنة والنار**، ابن تيمية، ت: محمد السمهري، دار بلنسية، ط١، ١٩٩٥م.
٢٦٧ ـ **الرسالة الحميدية**، نديم الجسر، مكتبة مدبولي، ٢٠١٠م.
٢٦٨ ـ **الرسالة الشافية ـ ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ـ**، ت: محمد خلف الله أحمد، دار المعارف.
٢٦٩ ـ **رسالة في التسامح**، جون لوك، ت: عبد الرحمٰن بدوي، مركز عبد الرحمٰن بدوي للإبداع ط١، ٢٠١١م.
٢٧٠ ـ **رسالة في السياسية واللاهوت**، اسبينوزا، ت: حسن حنفي، مكتبة النافذة، ط٣، ٢٠٠٥م.
٢٧١ ـ **رسالة منطقية فلسفية**، لدفيج فتجنسين، ت: عزمي إسلام، مكتبة الأنجلو، ط١، ١٩٦٣م.
٢٧٢ ـ **الرسائل الفلسفية**، فولتير، ت: محمد عادل زعيتر، دار المعارف، ط١، ١٩٥٩م.
٢٧٣ ـ **رسائل الكندي الفلسفية**، ت: محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، ط١، ١٩٥٣م.
٢٧٤ ـ **الرسول والعلم**، يوسف القرضاوي، دار الصحوة، ط١، ١٩٨٤م.
٢٧٥ ـ **الرق في الإسلام**، أحمد شفيق، ترجمة: أحمد زكي، مكتبة النافذة، ط١، ٢٠١٠م.
٢٧٦ ـ **الرق ماضيه وحاضره**، عبد السلام الترمانيني، عالم المعرفة، ط١، ١٩٩٠م.
٢٧٧ ـ **الرهبانية المسيحية وموقف الإسلام منها**، أحمد عجيبة، دار الآفاق العربية، ط١، ٢٠٠٤م.
٢٧٨ ـ **روجيه جارودي والمشكلة الدينية**، محسن الميلي، دار قتيبة، ط١، ١٩٩٣م.
٢٧٩ ـ **روح الأنوار**، تزفيتان تودوروف، ت: خافط قويعة، دار توبقال ط١، ٢٠٠٧م.
٢٨٠ ـ **روح الثورات والثورة الفرنسية**، غوستاف لوبون، ت: عادل زعيتر، دار هنداوي، ط١، ٢٠١٢م.
٢٨١ ـ **روح الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى**، أتين جولسن، ت: أحمد الأنصاري، المركز القومي للترجمة، ط٢، ٢٠٠٩م.
٢٨٢ ـ **رودلف كارناب، نهاية الوضعية المنطقية**، وداد الحاج، المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠١م.
٢٨٣ ـ **الزمان والأزل مقال في فلسفة الدين**، ولتر ستيس، ت: زكريا إبراهيم، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر.

٢٨٤ ـ **السنوات الخمسون القادمة**، تحرير: جون بروكمان، ت: مروان أبو حبيب، مكتبة العبيكان، ط١، ٢٠٠٤م.
٢٨٥ ـ **سؤال الأخلاق**، طه عبد الرحمٰن، المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٠م.
٢٨٦ ـ **السيرة النبوية**، محمد أبو شهبة، دار القلم، ط٢، ١٩٨٢م.
٢٨٧ ـ **السيرة النبوية في ضوء العلم والفلسفة**، محمد فريد وجدي، الهيئة العامة للكتاب.
٢٨٨ ـ **شبهات حول الإسلام**، محمد قطب، دار الشروق، ط١٦، ١٩٨٣م.
٢٨٩ ـ **شرح الأصفهانية**، ابن تيمية، ت: محمد السعوي، دار المنهاج، ط١، ١٤٣٢هـ.
٢٩٠ ـ **شرح الأصول الخمسة**، القاضي عبد الحبار، تحقيق: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، مصر، ط. الأولى، ١٣٨٤هـ.
٢٩١ ـ **شرح البرهان لأرسطو**، ابن رشد، تحقيق: عبد الرحمٰن بدوي، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، ط. الأولى، ١٤٠٥هـ.
٢٩٢ ـ **شرح العقيدة الطحاوية**، ابن أبي العز، تحقيق: عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، ط١٢، ١٤١٨هـ.
٢٩٣ ـ **شرح المواقف**، الجرجاني، اعتناء: محمد بدر الدين النعماني، مطبعة السعادة، ط١، ١٣٢٥هـ.
٢٩٤ ـ **شفاء العليل**، ابن القيم، ت: عمر الحفيان، مكتبة العبيكان، ط١، ١٩٩٩م.
٢٩٥ ـ **شمس العرب تستطع على الغرب**، زيغريد مونكه، ت: فاروق بيضون، دار الجيل، ط٨، ١٩٩٣م.
٢٩٦ ـ **الشيوعية منشأً ومسلكًا**، دندل جبر، مكتبة المنار، ط٢، ١٩٨٣م.
٢٩٧ ـ **الصابئة المندائيون**، الليدي دراوور، مكتبة الأندلس، ط١، ١٩٦٩م.
٢٩٨ ـ **الصابئون حرانيين ومندائيين**، رشدي عليان، جماعة بغداد، ط١، ١٩٧٦م.
٢٩٩ ـ **صانع الساعات الأعمى**، ريتشارد دوكنز، ت: مصطفى إبراهيم فهمي، الهيئة المصرية للكتاب.
٣٠٠ ـ **الصحوة الإسلامية في عيون مختلفة**، نعمان السامرائي، دار المنارة، ط١، ١٩٩٣م.
٣٠١ ـ **صخرتنا الزمن ـ الدين والعلم في امتلاء الحياة ـ**، ستفين جي كولد، ت: محمد عصفور، دار كلمة، ط١، ٢٠١٠م.
٣٠٢ ـ **الصراع في الفكر الغربي**، عطية النوسي، نهضة مصر، ط١، ٢٠٠٦م.

٣٠٣ - **صندوق داروين الأسود**، مايكل بيهي، ترجمة: مؤمن الحسن وآخرين، مركز تكوين، ط١، ٢٠١٤م.

٣٠٤ - **الصواعق الشديدة على أتباع الهيئة الجديدة**، حمود التويجري، بدون بيانات.

٣٠٥ - **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة**، عبد الرحمٰن الميداني، دار القلم، ط١، ١٩٧٥م.

٣٠٦ - **الطائفة الكاثوليكية**، محمد الزيلعي، مركز البيان، ط١، ١٤٣٢هـ.

٣٠٧ - **طبيعة الحياة**، فرانسيس كريك، ت: أحمد مستجير، عالم المعرفة، ط١، ١٩٩٠م.

٣٠٨ - **الطبيعة وما بعد الطبيعة**، يوسف كرم، دار المعارف، ط٣.

٣٠٩ - **الطوطم والحرام**، فرويد، ت: جورج طرابيشي، دار الطليعة، ط٣، ٢٠٠٨م.

٣١٠ - **عالم العصور الوسطى في النظم والحضارة**، كولتون، ت: جوزيف نسيم يوسف، مؤسسة شباب الجامعة، ط١، ١٩٨٣م.

٣١١ - **عبادة الإنسان الحر**، برتراند رسل، ت: محمد قدري عمارة، المركز القومي للترجمة، ط١، ٢٠٠٥م.

٣١٢ - **العدالة الاجتماعية**، سيد قطب، دار الشروق، ط٩، ١٩٨٣م.

٣١٣ - **عربي بين ثقافتين**، زكي نجيب، دار الشروق، ط١، ١٩٩٠م.

٣١٤ - **عصر الإلحاد**، محمد تقي الأميبي، ت: مقتدى حسن ياسين، دار الصحوة للنشر.

٣١٥ - **عصر الإيديولوجية**، هنري أيكن، ترجمة: فؤاد زكريا، الإدارة العامة للثقافة ط١، ١٩٦٣م.

٣١٦ - **عصر الثورة الفرنسية**، أ. جورج ليفيبر، ت: جلال يحيى، دار الكتب، ١٩٧٠م.

٣١٧ - **عصر العقل**، ستيوارت هامبشر، ت: ناظم حطان، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط٢، ١٩٨٦م.

٣١٨ - **العصور الوسطى الأوروبية**، عبد القادر أحمد يوسف، العصرية، صيدا، ط١، ١٩٦٧م.

٣١٩ - **عظمة بابل**، هاري ساكز، ت: أحمد غسان، الدار السورية الجديدة، ٢٠٠٢م.

٣٢٠ - **العقائد الكبرى بين حيرة الفلاسفة ويقين الأنبياء**، محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي، ط١، ٢٠١٠م.

٣٢١ - **عقائد المفكرين في القرن العشرين**، محمود عباس العقاد، مكتبة الأنجلو.

٣٢٢ ـ **العقل والدين**، وليم جيمس، ترجمة: محمود حب الله، دار إحياء الكتب العربية، ط١، ١٩٤٩م.

٣٢٣ ـ **العقل والوجود**، يوسف كرم، دار المعارف، مصر، ١٩٦٤م

٣٢٤ ـ **العلم أسراره وخفاياه**، مجموعة من المؤلفين، ت: محمد صابر سليم وآخرين، مكتبة غريب.

٣٢٥ ـ **علم الاجتماع الديني**، روجيه باستيد، ت: محمود قاسم، مكتبة الأنجلو.

٣٢٦ ـ **علم الاجتماع الديني**، زيدان عبد الباقي، دار غريب، مصر.

٣٢٧ ـ **علم الاجتماع ومدارسه**، مصطفى الخشاب، بدون بيانات.

٣٢٨ ـ **علم الأحياء والإيويولوجيا والطبيعة البشرية**، ستيفن وآخرون، عالم المعرفة، ط١، ٢٠٠٢م.

٣٢٩ ـ **علم الأخلاق الماركسي**، مجموعة من الأساتذة السوفيت، ت: إبراهيم قدور، دار الشيخ.

٣٣٠ ـ **علم الأديان مساهمة في التأسيس**، ميشال مسلان، ت: عز الدين عناية، المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٩م.

٣٣١ ـ **العلم المرح**، نيتشيه، ت: حسان بورقية، أفريقيا الشرق، ط١، ١٩٩٣م.

٣٣٢ ـ **العلم في منظوره الجديد**، رورب أغروس وآخر، ت: كمال ستانسيو، عالم المعرفة، ط١، ١٩٨٩م.

٣٣٣ ـ **العلم في نقد العلم، دراسات في فلسفة العلوم**، منى فياض، دار المنتخب العربي، ط١، ١٩٩٥م.

٣٣٤ ـ **العلم وأصل الإنسان**، آن جوجر وآخرون، ترجمة: مؤمن الحسن، مركز تكوين، ط١، ٢٠١٤م.

٣٣٥ ـ **العلم والإيديولوجيا**، حسين علي، دار التنوير، ط١، ٢٠١١م.

٣٣٦ ـ **العلم والبداهة**، برونوفشكي، ت: أحمد أبو النصر، مطبعة لجنة التأليف والنشر.

٣٣٧ ـ **العلم والدين في الفلسفة المعاصرة**، إميل بوترو، ت: أحمد الأهواني، الهيئة المصرية للكتاب، ط١، ١٩٧٣م.

٣٣٨ ـ **العلم والفرضية**، بونكاري، ت: حمادي جاد الله، المنظمة العربية للترجمة، ط١، ٢٠٠٢م.

٣٣٩ ـ **العلم والمشتغلون بالبحث العلمي في المجتمع الحديث**، جون ويكنسون، ت: شعبة الترجمة باليونسكو، عالم العرفة، ط١، ١٩٨٧م.

٣٤٠ ـ **العلم ودليل التصميم في الكون**، مايكل بيهي وآخرون، ترجمة: رضا زيدان، مركز تكوين، ط١، ٢٠١٤م.
٣٤١ ـ **العلم ووجود الله، هل قتل العلم الإيمان بوجود الله؟** جون لينكس، تقديم: ماهر صمويل.
٣٤٢ ـ **العلم يدعو للإيمان**، كرسي موريسون، دار القلم، ط١.
٣٤٣ ـ **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، عبد الوهاب المسيري، دار الشروق، ط٣، ٢٠٠٥م.
٣٤٤ ـ **على أطلال المذهب المادي**، محمد فريد وجدي، طبعة دائرة معارف القرن العشرين، ط٣، ١٩٣١م.
٣٤٥ ـ **عندما تغير العالم**، جيمس بيرك، ت: ليلى الجبالي، عالم المعرفة، الكويت، ط١، ١٩٩٤م.
٣٤٦ ـ **العودة إلى الإيمان**، هيثم طلعت، دار الكتاب للنشر.
٣٤٧ ـ **غاية المرام**، الآمدي، ت: حسن محمود، القاهرة، ١٣٩١هـ.
٣٤٨ ـ **غسق الأوثان**، نيتشه، ت: علي المصباح، منشورات الجمل، ط١، ٢٠١١م.
٣٤٩ ـ **الغصن الذهبي**، جيمس جورج فريزر، ت: محمد زياد كبة، دار كلمة، ط١، ٢٠١١م.
٣٥٠ ـ **الفارق بين الخالق والمخلوق**، ابن جني زادة، دار الكتاب الإسلامي.
٣٥١ ـ **فجر المسيحية**، حبيب سعيد ـ مؤرخ مسيحي ـ،دار التأليف والنشر للكنيسة الأسقفية.
٣٥٢ ـ **الفرق بين الفرق**، البغدادي، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، ط١، ١٤١٣هـ.
٣٥٣ ـ **الفرق والمذاهب المسيحية منذ ظهور الإسلام إلى اليوم**، سعد رستم دار الأوائل ط٢، ٢٠٠٥م..
٣٥٤ ـ **الفصل في الملل والنحل**، ابن حزم، ت: عبد الرحمٰن عميرة، دار الجيل، بيروت، ١٤٠٥هـ.
٣٥٥ ـ **فضل الإسلام على الحضارة الغربية**، مونتجومري، ت: حسين أمين، دار الشروق، ط١، ١٩٨٣م.
٣٥٦ ـ **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي**، محمد البهي، مكتبة وهبة، ط١٢، ١٩٩١م.
٣٥٧ ـ **الفكر الإسلامي في الرد على النصارى**، عبد المجيد الشرفي، دار المدار الإسلامي، ط٢، ٢٠٠٧م.

٣٥٨ ـ **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، محمد أركون، ت: هشام صالح، الساقي، ط١، ١٩٩٠م.
٣٥٩ ـ **الفكر الإسلامي واستحالة التأصيل**، محمد أركون، ت: هاشم صالح، دار الساقي، ط٢، ٢٠٠٢م.
٣٦٠ ـ **الفكر الأوروبي الحديث**، فرانكلين باومر، ترجمة: أحمد حمدي، الهيئة المصرية للكتاب ط١، ١٩٨٩م.
٣٦١ ـ **الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر من منتسكيو إلى ليسنج**، بول هاريسون، ت: محمد غلاب.
٣٦٢ ـ **الفكر الأوروبي الحديث**، رونالد سترومبرج، ت: أحمد الشيباني، دار القارئ العربي.
٣٦٣ ـ **الفكر الديني عند اليونان**، عصمت نصار، المكتبة المصرية، ط١، ٢٠٠٤م.
٣٦٤ ـ **الفكر المادي وموقف الإسلام منه**، محمود عثمان، بدون بيانات.
٣٦٥ ـ **الفكر المعاصر في ضوء العقيدة الإسلامية**، يحيى هاشم فرغل، دار الآفاق العربية، ط١، ٢٠٠٧م.
٣٦٦ ـ **فكر فرويد**، إدغاريش، ت: جوزف عبد الله، المؤسسة الجامعية للدراسات، ط١، ١٩٨٨م.
٣٦٧ ـ **فكرة الألوهية عند أفلاطون**، مصطفى النشار، مكتبة مدبولي.
٣٦٨ ـ **فلسفة الأخلاق**، توفيق الطويل، دار الثقافة للنشر، ط٤، ١٩٨٥م.
٣٦٩ ـ **الفلسفة الإنجليزية في مائة عام**، روولف متس، ت: فؤاد زكريا، مؤسسة سجل العرب، ط١، ١٩٦٧م.
٣٧٠ ـ **فلسفة الأنوار**، ف. فولغين، ت: جورج طرابيشي، دار الطليعة، ط١، ٢٠٠٦م.
٣٧١ ـ **فلسفة التربية والدين**، عبد الرحمٰن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات، ط١، ١٩٨٠م.
٣٧٢ ـ **فلسفة الثورة الفرنسية**، برنار غروتويزن، ت: عيسى عصفور، منشورات عويدات.
٣٧٣ ـ **الفلسفة الحديثة**، لأحمد السيد رمضان، مكتبة الفيصلية، ط١.
٣٧٤ ـ **الفلسفة الحديثة من عصر النهضة وحتى التنوير**، سواف تاتا ركيفتش، ت: محمد عثمان العجيل، دار كنوز، ط١، ٢٠١٢م.
٣٧٥ ـ **الفلسفة الحديثة من عصر النهضة وحتى التنوير**، فوادسواف تاتاركيفتش، ت: محمد عثمان مكي، كنوز، ط١.

٣٧٦ ـ **فلسفة العصور الوسطى**، عبد الرحمٰن بدوي، دار القلم، بيروت، ط. الثالثة، ١٩٧٩م.
٣٧٧ ـ **فلسفة العلم**، فيليب فرانك، ت: علي ناصف، المؤسسة العربية، بيروت، ط١، ٢٠٠٥م.
٣٧٨ ـ **فلسفة العلم، مقدمة معاصرة**، أليكس روذنبرج، ت: فتح الله الشيخ، المركز القومي للترجمة، ط١، ٢٠١١م.
٣٧٩ ـ **فلسفة العلم المعاصرة**، سالم يفوت، دار الطليعة، ط١، ١٩٨٦م.
٣٨٠ ـ **فلسفة العلم في القرن العشرين**، دورنالد جيليز، ت: حسين علي، دار التنوير، ط١، ٢٠٠٩م.
٣٨١ ـ **فلسفة العلم من الحتمية إلى اللاحتمية**، يمنى الخولي، دار قباء للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠١م.
٣٨٢ ـ **فلسفة العلوم ـ المشكلات المعرفية ـ**، ماهر عبد القادر علي، دار النهضة العربية، ط١، ١٩٨٤م.
٣٨٣ ـ **فلسفة العلوم**، بدوي عبد الفتاح، دار قباء للنشر، ط١، مصر، ٢٠٠م.
٣٨٤ ـ **فلسفة القرن العشرين**، يمنى الخولي، عالم المعرفة، ط١، ٢٠٠٠ م.
٣٨٥ ـ **الفلسفة المثالية ـ هيجل ـ**، زكريا إبراهيم، مكتبة مصر.
٣٨٦ ـ **فلسفة المحدثين والمعاصرين**، أ. وولف، ت: أبو العلا عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، ط١، ١٩٣٦م.
٣٨٧ ـ **فلسفة المصادفة**، محمود أمين العالم، دار المعارف.
٣٨٨ ـ **الفلسفة المعاصرة في أوروبا**، بوشنسكي، ترجمة عزت قرني، سلسلة عالم المعرفة، ١٤١٣هـ.
٣٨٩ ـ **الفلسفة الوضعية المنطقية**، يحيى هويدي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧١م.
٣٩٠ ـ **الفلسفة أنواعها ومشكلاتها**، هنتر ميد، ترجمة فؤاد زكريا، نهضو مصر، ط ١، ٢٠٠٥م.
٣٩١ ـ **فلسفة أوجست كونت**، ليفي بريل، ت: محمود قاسم، مكتبة الأنجلو، ط٢.
٣٩٢ ـ **فلسفة برتراندرسل**، محمد مهران، دار المعارف، بدون بيانات.
٣٩٣ ـ **الفلسفة بنظرة علمية**، برتراند رسل، ت: زكي نجيب، مكتبة الأنجلو، ١٩٦٠م.
٣٩٤ ـ **فلسفة فيورباخ**، أحمد عبد الحليم عطية، دار الثقافة المصرية، ط١، ١٩٨٩م.
٣٩٥ ـ **فلسفة كارل بوبر**، يمنى الخولي، الهيئة المصرية للكتاب، ط١، ١٩٨٩م.

٣٩٦ ـ **فلسفة هيوم بين الشك والاعتقاد**، محمد فتحي الشنيطي، دار الوفاء، ط١، ٢٠١٠م.

٣٩٧ ـ **الفلسفة والاعتقاد الديني، وليم جيمس نموذجًا**، محمد عبد الحفيظ، دار الوفاء، مصر، ط١، ٢٠٠م.

٣٩٨ ـ **الفلسفة وقضايا الحياة ـ حوارات مع برتراند رسل ـ**، ت: علي مصباح، دار المعرفة للنشر، ط١، ٢٠٠٤م.

٣٩٩ ـ **فلسفتنا**، محمد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط١٢، ١٩٨٢م.

٤٠٠ ـ **فلسفتي كيف تطورت**، برتراند رسل، ت: زكي نجيب، مكتبة الأنجلو المصرية، ط١، ١٩٦٠م.

٤٠١ ـ **في علم الأخلاق، قضايا ونصوص**، محمد السيد الجليند، ١٩٧١م.

٤٠٢ ـ **الفيزياء والفلسفة**، جيمس جينز، ت: جعفر رجب، دار المعارف، مصر.

٤٠٣ ـ **الفيزياء والميكروفزياء**، لويس دي بروليه، ت: رمسيس شحادة، مؤسسة سجل العرب، ١٩٦٧م.

٤٠٤ ـ **الفيزياء ووجود الخالق**، جعفر شيخ إدريس، المنتدى الإسلامي، ط١، ٢٠٠١م.

٤٠٥ ـ **قالوا عن الإسلام**، عماد الدين خليل، الندوة العالمية للشباب، ط١، ١٩٩٢م.

٤٠٦ ـ **قاموس الكتاب المقدس**، بدون بيانات.

٤٠٧ ـ **قذائف الحق**، محمد الغزالي، منشورات المكتبة العصرية.

٤٠٨ ـ **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، محمد أركون، ت: هاشم صالح، دار الطليعة، ط٢، ٢٠٠٥م.

٤٠٩ ـ **قصة الاضطهاد الديني في المسيحية والإسلام**، توفيق الطويل، دار الفكر العربي، ط١، ١٩٤٧م.

٤١٠ ـ **قصة الأنثروبولوجيا**، حسين فهيم، عالم المعرفة، ط١، ١٩٨٦م.

٤١١ ـ **قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن**، نديم الجسر، طبع في لبنان.

٤١٢ ـ **قصة الحضارة**، ول ديوازنت، ترجمة: محمد بدران، دار الجيل، بيروت، ١٤١٤هـ.

٤١٣ ـ **قصة الصراع بين الدين والفلسفة**، توفيق الطويل، دار النهضة العربية، ط٣، ١٩٧٩م.

٤١٤ ـ **قصة العلم**، ج. ج. كراوثر، ت: يمنى الخولي، الهيئة المصرية للكتاب.

٤١٥ ـ **قصة الفلسفة الحديثة**، زكي نجيب وأحمد أمين، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، ١٣٥٥هـ.

٤١٦ ـ **قصة الفلسفة اليونانية**، زكي نجيب وأحمد أمين، مكتبة النهضة المصرية، ط. التاسعة.

٤١٧ ـ **قصة الفلسفة**، ول ديوازنت، ترجمة: فتح الله المشعشع، دار المعارف، بيروت، ط. السادسة.

٤١٨ ـ **قصة الكون**، جون جريبين ت: مصطفى فهمي، دار كلمات، ط٣، ٢٠١١م.

٤١٩ ـ **قصور العلم البشري**، قيس قرطاس، راجعه: زغلول النجار، الفيصل الثقافية، ط١، ١٩٩٨م.

٤٢٠ ـ **قضايا المرأة في المؤامرات الدولية**، فؤاد العبد الكريم، مركز باحثات، ط١، ٢٠٠٩م.

٤٢١ ـ **قضايا علم الأخلاق، دراسة نقدية من زاوية علم الاجتماع**، قباري إسماعيل، منشأة المعارف.

٤٢٢ ـ **قضايا في نقد العقل الديني**، محمد أركون، ت: هاشم صالح، الطليعة، ط١، ١٩٩٨م.

٤٢٣ ـ **القضية الإيمان**، لي ستروبل، ترجمة: حنا يوسف، دار الكلمة، ط١، ٢٠٠٧م.

٤٢٤ ـ **القضية الخالق**، لي ستروبل، ترجمة: سليم إسنكدر، دار الكلمة، ط١، ٢٠٠٧م.

٤٢٥ ـ **قلق في الحضارة**، فرويد، ت: جورج طرابيشي، دار الطليعة، ط٤، ١٩٩٦م.

٤٢٦ ـ **قواعد المنهج في علم الاجتماع**، دوركايم، ت: قاسم محمد قاسم، دار النهضة المصرية، ١٩٦١ م.

٤٢٧ ـ **القوى الأربع الأساسية في الكون**، بول ديفيز، ت: هاشم أحمد محمد، المركز القومي للترجمة، ط١، ٢٠٠٢م.

٤٢٨ ـ **قيمة العلم**، هنري بوانكاري، ت: الميلودي شغموم، دار التنوير، ط١، ٢٢٠٦م.

٤٢٩ ـ **كانت: الفلسفة النقدية**، زكريا إبراهيم، مكتبة مصر، ١٩٦٣م.

٤٣٠ ـ **كانت وفلسفته النقدية**، محمود فهمي زيدان، دار الوفاء لدنيا النشر، ط. الأولى، ٢٠٠٤م.

٤٣١ ـ **الكتاب المقدس يتحدى نقاده والقائلين بتحريفه**، القس عبد المسيح أبو الخير، مطبعة بيت مدارس الأحد، ط١، ٢٠٠٤م.

٤٣٢ ـ **الكتاب**، سيبويه، ت: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط. الأولى.
٤٣٣ ـ **الكتب المقدسة بين الصحة والتحريف**، يحيى محمد ربيع، دار الوفاء للطباعة، ط١، ١٩٩٥م.
٤٣٤ ـ **كتب غيرت وجه العالم**، روبرت داونز، ت: أحمد صادق.
٤٣٥ ـ **كسر شيفرة المورثات (الجينوم)**، كيفن ديفس، ت: ياسر العيتي، مكتبة العبيكان، ط١، ٢٠٠٢م.
٤٣٦ ـ **الكلمات والأشياء**، ميشيل فوكو، ت: مصاع صفدي وآخرين، مركز الإنماء العربي، ط١، ١٩٩٠م.
٤٣٧ ـ **كنزا ربا (الكنز العظيم)، الكتاب المقدس عند الصابئة المندائيون**، منشور على موقعهم في الشبكة.
٤٣٨ ـ **الكنيسة والعلم**، جورج مينوا، ت: موريس جلال، دار الأهالي، ط١، ٢٠٠٥م.
٤٣٩ ـ **الكون في قشرة جوز**، ستيفن هوكنج، ت: مصطفى فهمي، عالم المعرفة، ط١، ٢٠٠٣م.
٤٤٠ ـ **كيف بدأ الخلق**، عمرو شريف، مكتبة الشروق الدولية، ط١، ٢٠٠١م.
٤٤١ ـ **اللاهوت المقارن الأنبا غريغوريوس**، شركة الطباعة المصرية، ط١، ٢٠٠٣م.
٤٤٢ ـ **لماذا الدين ضرورة**، هوست سميت، ت: سعد رستم، دار الجسور الثقافية، ط١، ٢٠٠٥م.
٤٤٣ ـ **لن تلحد**، أبو عبد الرحمٰن بن عقيل الظاهري، الكتاب العربي السعودي، ط١، ١٩٨٣م.
٤٤٤ ـ **الله**، عباس محمود العقاد، دار نهضة مصر، ط٧، ٢٠١٠م.
٤٤٥ ـ **الله في الفلسفة الحديثة**، جيمس كولينز، ت: فؤاد كامل، دار قباء للطباعة، ط٣، ١٩٩٨م.
٤٤٦ ـ **الله كبرهان على وجود الله**، جوسيف سايفرت، ترجمة: حميد لشهب، أفريقيا الشرق، ط١، ٢٠٠١م.
٤٤٧ ـ **الله والإنسان**، كارين آرمسترونغ، ت: محمد حسن الجورا، دار الحصاد، دمشق.
٤٤٨ ـ **الله والعلم**، جان غينون وآخرون، ترجمة: خليل أحمد خليل، عويدات، ط١، ١٩٩٢م.
٤٤٩ ـ **الله يتجلى في عصر العلم**، تحرير: جون كلوفرمونسيا، ت: الدمرداش عبد المجيد سرحان، القلم، بيروت.

٤٥٠ ـ **ما الثورة الدينية**، داريوش شايغان، ت: محمد الرحموني، دار الساقي، ط١، ٢٠٠٤م.

٤٥١ ـ **ما دل عليه القرآن مما يعضد الهيئة الجديدة**، محمود شكري الآلوسي، ت: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، ط٢، ١٩٩٧م.

٤٥٢ ـ **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين**، أبو الحسن الندوي، دار القلم، ط١، ١٩٩٩م..

٤٥٣ ـ **ماذا يقال عن الإسلام**، عباس محمود العقاد، دار الكتاب العربي، ط٣، ١٩٦٦م.

٤٥٤ ـ **الماركسية في أبعادها المختلفة**، مجموعة باحثين، دار الكتاب العربي.

٤٥٥ ـ **مأزق الديانات وأزمة العلمانية**، تحرير: حسين نصر الله، دار الفارابي، ط١، ٢٠٠٩م.

٤٥٦ ـ **المأزق في الفكر الديني**، نضال عبد القادر الصالح، دار الطليعة، ط١، ٢٠٠٦م.

٤٥٧ ـ **ماهية الحروب الصليبية**، قاسم عبده قاسم، عين للدراسات والبحوث الإنسانية، ط١، ٢٠١١م.

٤٥٨ ـ **مباحث في علوم القرآن**، صبحي الصالح، دار العلم للملايين، ط١٠، ١٩٧٧م.

٤٥٩ ـ **مباحث في علوم القرآن**، مناع القطان، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٩٨م.

٤٦٠ ـ **مبادئ الشيوعية**، فريدريك انجلز، دار الفارابي، ط٣، ٢٠٠٧م.

٤٦١ ـ **مبادئ الفلسفة**، أ. س. دابوربرت، ت: أحمد أمين، مكتبة النهضة المصرية، ط ٨.

٤٦٢ ـ **مبادئ الفلسفة**، ديكارت، ت: عثمان أمين، دار الثقافة للنشر.

٤٦٣ ـ **مبادئ علم الاجتماع الديني**، روجيه باستيد، محمود قاسم، مكتبة الأنجلو.

٤٦٤ ـ **مباهج الفلسفة**، ول ديورانت، ت: أحمد الأهواني، مطبعة الانجلو، ١٩٥٥م.

٤٦٥ ـ **مبحث في الفاهمة البشرية**، ديفيد هيوم، ت: موسى وهبة، دار الفارابي، ط١، ٢٠٠٨م.

٤٦٦ ـ **المجامع النصرانية وأثرها**، سلطان عبد الحميد، مطبعة الأمانة، ط١، ١٩٩٠م.

٤٦٧ ـ **مجلة أنا أفكر**، نسخة إلكترونية، بدون بيانات.

٤٦٨ ـ **مجموع فتاوى ابن تيمية**، جمع: عبد الرحمٰن بن قاسم، جامعة الإمام، ١٤١٨هـ.

٤٦٩ ـ **محاضرات جديدة في التحليل النفسي**، فرويد، ت: جورج طرابيشي، دار الطليعة، ط٣، ٢٠٠٧م.

٤٧٠ ـ **محاضرات في فلسفة الدين**، هيجل، ت: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الكلمة، ط١، ٢٠٠٤م.

٤٧١ ـ **محاكم التفتيش**، داغي تستاس، ت: ميساء السيوفي، دار الأهالي، ط١، ٢٠٠٥م.

٤٧٢ ـ **محاكم التفتيش**، رمسيس عوض، دار الهلال.

٤٧٣ ـ **محاكم التفتيش**، علي مظهر، بدون بيانات.

٤٧٤ ـ **محاورات في الدين الطبيعي**، ديفيد هيوم، ت: عثمان أمين مكتبة القاهرة الحديثة، ط١، ١٩٥٦م.

٤٧٥ ـ **المحرر الوجيز**، ابن عطية، ت: عبد الله الأنصاري وآخر، دار الفكر العربي، ط ٢.

٤٧٦ ـ **مختارات من أفضل ما كتب برتراندرسل**، ت: محمد قدري عمارة، المركز القومي للترجمة، ط١، ٢٠٠٤م.

٤٧٧ ـ **مختصر التحليل النفسي**، فرويد، ت: جورج طرابيشي، دار الطليعة، ط٢، ١٩٨٦م.

٤٧٨ ـ **مختصر تاريخ الكنيسة**، أندرو ملر، مطبعة الإخوة في جزيرة بدان، ط٥، ٢٠٠١م.

٤٧٩ ـ **مختصر دارسة للتاريخ**، أرنولد توينبي، ت: فؤاد محمد شبل، المركز القومي للترجمة، ط١، ٢٠١١م.

٤٨٠ ـ **مدارس علم النفس المتعاصرة**، روبرت ودورث، ت: كمال دسوقي، دار النهضة العربية، بيروت.

٤٨١ ـ **المدخل إلى الأنثروبولوجيا**، وسام العثمان، دار الأهالي، ط١، ٢٠٠٢م ز

٤٨٢ ـ **المدخل إلى الفلسفة**، أرفلد كوليه، أزفلد كوليه، ترجمة: أبو العلا عفيفي، مطبعة لجنة التأليف، ط الثالثة، ١٩٥٥م.

٤٨٣ ـ **مدخل إلى الفلسفة**، إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة.

٤٨٤ ـ **مدخل إلى الفلسفة**، جون لويس، ترجمة: أنور عبد الملك، دار الحقيقة، ط٤، ١٩٨٣م.

٤٨٥ ـ **مدخل إلى الفلسفة**، جون هرمان رندال، ترجمة: جوستان بوخر، دار العلم للملايين، ط١.

٤٨٦ ـ **مدخل إلى الفلسفة القديمة**، أ. هـ. أرمسترونغ، ت: سعيد الغانمي، دار كلمة، ط١، ٢٠٠٩م.
٤٨٧ ـ **مدخل إلى القرآن الكريم**، محمد عبد الله دراز، دار القلم، ط٥، ٢٠٠٣م.
٤٨٨ ـ **مدخل إلى المادية الجدلية**، موريس كورنفورث، ت: محمد مستجير مصطفى، دار الفارابي، ط١، ١٩٩٠م.
٤٨٩ ـ **مدخل إلى الميتافيزيقا**، إمام عبد الفتاح إمام، نهضة مصر، ط١، ٢٠٠٥م.
٤٩٠ ـ **مدخل إلى الميتافيزيقا**، عزمي إسلام، مكتبة سعيد رأفت، ط١، ١٩٧٧م.
٤٩١ ـ **مدخل إلى حقائق الإيمان المسيحي**، الأب صلاح أبو جودة اليسوعي.
٤٩٢ ـ **مدخل إلى دراسة الطب التجريبي**، كلود برنار، ت: يوسف مراد، المطبعة الأميرية ببولاق، ١٩٤٤م.
٤٩٣ ـ **المدخل إلى علم النفس**، عبد الله عبد الحي موسى، بدون بيانات.
٤٩٤ ـ **مدخل إلى فلسفة العلوم**، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط٥، ٢٠٠٢م.
٤٩٥ ـ **مدخل جديد إلى الفلسفة**، عبد الرحمٰن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٩م.
٤٩٦ ـ **مذاهب علم النفس المعاصرة**، علي زيعور، دار الأندلس، ط١، ١٩٧١م.
٤٩٧ ـ **مذاهب فكرية معاصرة**، محمد قطب، دار الشروق، ط٣، ١٩٨٣م.
٤٩٨ ـ **المذكر والمؤنث**، ابن التستري، ت: أحمد عبد المجيد هريدي، مكتبة الخانجي، ط١، ١٩٨٣م.
٤٩٩ ـ **المذكر والمؤنث**، الفراء، ت: رمضان عبد التواب، دار التراث.
٥٠٠ ـ **المذكر والمؤنث**، المبرد ت: رمضان عبد التواب، وزارة الثقافة، مركز تحقيق التراث، ط١، ١٩٧٠م.
٥٠١ ـ **المرأة المسلمة**، محمد فريد وجدي، بدون بيانات.
٥٠٢ ـ **المرأة بين الفقه والقانون**، مصطفى السباعي، المكتب الإسلامي، ط٦، ١٤٠٤هـ.
٥٠٣ ـ **المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الإسلامي**، محمد سعيد البوطي، دار الفكر، ط١.
٥٠٤ ـ **المرأة في القرآن**، عباس محمد العقاد، دار الهلال.
٥٠٥ ـ **المسألة الدينية في القرن الواحد والعشرين**، جورج قرم، دار الفارابي، ط١، ٢٠٠٧م.

٥٠٦ ـ **مسألة حدوث العالم**، ابن تيمية، ت: يوسف المقدسي، دار البشائر الإسلامية، ط١، ٢٠١٢م.
٥٠٧ ـ **المسائل الرئيسة في الفلسفة**، آير، ترجمة: محمود فهمي زيدان، المجلس الأعلى للثقافة.
٥٠٨ ـ **مستقبل العلم**، أكاديمية العلوم الفرنسية، ت: مكي الحسني الجزائري، المعهد العالي للعلوم التطبيقية، ط١، ١٩٩٥م.
٥٠٩ ـ **المستقبل للإسلام**، محمد فريد وجدي، دار الكتاب العربي، بيروت.
٥١٠ ـ **المسيح إنسان أم إله؟!** محمد مجدي مرجان، ت: عبد الرحمٰن دمشقية، مكتبة الحرمين.
٥١١ ـ **المسيحية**، أحمد شلبي، مكتبة النهضة المصرية، ط١٠، ٢٠٠م.
٥١٢ ـ **المسيحية**، الإسلام والنقد العلماني، وليم الشريف، دار الطليعة، بيروت، ط١، ٢٠٠٠م.
٥١٣ ـ **المسيحية في عقائدها**، مجلس أساقفة كنيسة ألمانية، ت: المطران كيرلس سليم بسترس، منشورات المكتبة البولسية، ط١، ١٩٩٨م..
٥١٤ ـ **المسيحية نشأتها وتطورها**، جنيبير، ت: عبد الحليم محمود، دار المعارف.
٥١٥ ـ **المشاكل الفلسفية للعلوم النووية**، فيرنزهايزنبرج، ت: أحمد مستجير، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٧٢م.
٥١٦ ـ **المشكلة الأخلاقية والفلاسفة**، أندريه كريسون، ت: عبد الحليم محمود، دار الرشاد، ط٢، ٢٠٠٤م.
٥١٧ ـ **المشكلة الخلقية**، زكريا إبراهيم، مكتبة مصر.
٥١٨ ـ **مشكلة الفلسفة**، زكريا إبراهيم، مكتبة مصر.
٥١٩ ـ **مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفية**، عبد الرحمٰن الزنيدي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٩٢م.
٥٢٠ ـ **مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا**، بنروبي، ت: عبد الرحمٰن بدوي، مكتبة الأنجلو، ١٩٦٤م.
٥٢١ ـ **مصرع الداروينية**، محمد علي يوسف، دار الشروق، ط١، ١٩٨٣م.
٥٢٢ ـ **المصلح لوثر**، حنا الخضري، نسخة إلكترونية.
٥٢٣ ـ **المطالب العالية في العلم الإلٰهي**، الرازي، تحقيق: أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت، ط. الأولى، ١٤٠٧هـ.
٥٢٤ ـ **مظاهر الأسطورة**، مرسيا الياد، ت: نهاد خياطة، دار كنعان للدراسات، ط١، ١٩٩١م.

٥٢٥ ـ **مع الفيلسوف**، محمد ثابت الفندي، دار النهضة العربية، ط١، ١٩٨٠م.
٥٢٦ ـ **معالم تاريخ الإنسانية**، هـ. ج. ويلز، عبد العزيز جاويد، لجنة التأليف والترجمة، ١٩٦٧م.
٥٢٧ ـ **المعتقدات الآرمينية**، خزعل الماجدي، دار الشروق، ط١، ٢٠٠٠م.
٥٢٨ ـ **معجم الفلاسفة**، جورج طرابيشي، دار الطليعة، ط٣، ٢٠٠٦م.
٥٢٩ ـ **المعجم الفلسفي**، جميل صليبا، الشركة العالمية للكتاب ط١، ١٩٩٤م.
٥٣٠ ـ **المعجم الفلسفي**، عبد المنعم الحفني، الدار الشرقية، ط١، ١٩٩٠م.
٥٣١ ـ **المعجم الفلسفي**، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٣٩٩هـ.
٥٣٢ ـ **المعجم الفلسفي**، مراد وهبة، دار قباء، ط١، ١٩٩٨م.
٥٣٣ ـ **معجم مقاييس اللغة**، ابن فارس، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط. الأولى، ١٤١١هـ.
٥٣٤ ـ **المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب**، محمود فهمي زيدان، دار النهضة العربية، ط١، ١٩٨٩م.
٥٣٥ ـ **المعرفة في الإسلام**، عبد الله القرني، عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط. الأولى، ١٤١٩هـ.
٥٣٦ ـ **معركة التقاليد**، محمد قطب، دار الشروق، ١٩٧٨م.
٥٣٧ ـ **معيار العلم في المنطق**، الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى، ١٤١٠هـ.
٥٣٨ ـ **المغالطات المنطقية**، عادل مصطفى، دار رؤية، ط١، ٢٠١٣م.
٥٣٩ ـ **مغامرة الفكر الأوروبي**، جاكلين روس، ترجمة: أمل ديبو، دار كلمة، ط١، ٢٠١١م.
٥٤٠ ـ **المغني في أبواب العدل والتوحيد**، القاضي عبد الجبار، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة.
٥٤١ ـ **المفردات في ألفاظ القرآن**، الراغب الأصفهاني، ضبط محمد خليل، دار المعرفة، بيروت، ط. الأولى، ١٤١٨هـ. .
٥٤٢ ـ **مفهوم النص**، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ط٢، ١٩٩٤م.
٥٤٣ ـ **مقال عن المنهج**، ديكارت، ت: محمود محمد الخضري، المكتبة السلفية ومكتباتها، ط١، ١٩٣٠م.
٥٤٤ ـ **مقدمات المراشد في علم العقائد**، ابن خمير السبتي، ت: جمال علال البختي، مكتبة الثقافة الدينية، ط١، ٢٠١١م.

٥٤٥ ـ **مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة**، طه باقر، بدون بيانات.

٥٤٦ ـ **مقدمة لفلسفة العلوم**، عزمي إسلام، مكتبة سعيد رأفت، ط١، ١٩٧٧م.

٥٤٧ ـ **ملحدون محدثون ومعاصرون**، رمسيس عوض، دار الانتشار، ط١، ١٩٩٨م.

٥٤٨ ـ **ملقى السبيل**، سليمان مظهر، المطبعة العصرية.

٥٤٩ ـ **الملل والنحل**، الشهرستاني، تحقيق: محمد الكيلاني، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٤هـ.

٥٥٠ ـ **مملكة الفوضى**، لوينارد راسترغين، ت: عبد الهادي عبد الرحمٰن، دار الطليعة، ط١، ١٩٩٥م.

٥٥١ ـ **من افتراءات المستشرقين على الأصول العقدية في الإسلام**، عبد المنعم فؤاد، مكتبة العبيكان، ط١، ٢٠٠١م.

٥٥٢ ـ **من العلم العلماني إلى العلم الديني**، مهدي كلشني، دار الهادي، ط١، ٢٠٠٣م.

٥٥٣ ـ **من تاريخ الإلحاد في الإسلام**، عبد الرحمٰن بدوي، مطبعة النهضة المصرية.

٥٥٤ ـ **من خلق الله؟** إدكار اندروز، ترجمة: هدى بهيج، مركز مورغان للنشر، ط١، ٢٠١٤م.

٥٥٥ ـ **من صنع الله؟** تحرير: رافي زكراياس، ترجمة: جوليان خوري، دار المنهال، ط١، ٢٠١١م.

٥٥٦ ـ **من نظريات العلم المعاصر إلى المواقف الفلسفية**، محمود فهمي زيدان، دار النهضة، ١٩٨٢م.

٥٥٧ ـ **منابع الحياة**، إسحاق، ازيموف، ت: عبد المجيد إبراهيم زكي، منشأة المعارف، ١٩٧٠م.

٥٥٨ ـ **منازع الفكر الغربي**، جود، ت: عباس فضلي خماس، مطبعة المجمع العلمي العراقي، ١٩٥٦م.

٥٥٩ ـ **مناقضة علم الفيزياء لفرضية التطور**، أروخان محمد علي، ط١، ٢٠٠٦م.

٥٦٠ ـ **منبعا الأخلاق والدين**، هنري برغسون، ت: سامي الدروابي، دار العلم للملايين، ط٣، ١٩٨٤م.

٥٦١ ـ **المنطق الوضعي**، زكي نجيب، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط الخامسة، ١٩٧٣م.

٥٦٢ ـ **المنطق وفلسفة العلم**، بول موي، ترجمة: فؤاد زكريا، دار الوفاء، الاسكندرية.

٥٦٣ ـ **المنطق ومناهج البحث**، ماهر عبد القادر علي، دار النهضة العربية، ط١، ١٩٨٥م.

٥٦٤ ـ **المنقذ من الضلال**، الغزالي، تصحيح محمد محمد جابر، المكتبة الثقافية، بيروت.

٥٦٥ ـ **المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت**، محمد حمدي زقزوق، دار القلم، ط٣، ١٩٨٣م.

٥٦٦ ـ **منهجية التفكير العلمي في القرآن الكريم**، خليل الحدري، دار عالم الفوائد، ط١، ١٤٢٠هـ.

٥٦٧ ـ **مهمة فرويد، تحليل لشخصيته وتأثيره، أريك فروم، ت: طلال عتريسي، المؤسسة الجامعية، ط١، ١٩٨٧م.**

٥٦٨ ـ **مواقف حاسمة في تاريخ العلم**، جيمس كونانت، ت: أحمد زكي، دار المعارف، ط١، ١٩٦٣م.

٥٦٩ ـ **موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر**، عبد الرزاق الداوي، دار الطليعة، ط١، ١٩٩٢م.

٥٧٠ ـ **موجز تاريخ الأديان**، فيلسيان شالي، ت: حافظ الجمال، طلاس للنشر والتوزيع، ط٢، ١٩٩٤م.

٥٧١ ـ **موجز تاريخ الفلسفة، جماعة من علماء الاتحاد السوفيتي**، ترجمة: توفيق سلوم، دار الفارابي، ط١، ١٩٨٩م.

٥٧٢ ـ **الموجز في التحليل النفسي**، فرويد، ت: عبد السلام القفاش، دار المعارف.

٥٧٣ ـ **موسوعة آباء الكنيسة**، عادل فرج عبد المسيح، دار الثقافة، ط٢.

٥٧٤ ـ **موسوعة الفلسفة**، عبد الرحمٰن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، باريس، ط١، ١٩٧٤م.

٥٧٥ ـ **الموسوعة الفلسفية**، لجنة من العلماء السوفيات، ترجمة: سمير كرم، دار الطليعة، ط٢، ٢٠٠٦م.

٥٧٦ ـ **الموسوعة الفلسفية المختصرة**، ت: فؤاد كامل وآخرون، دار القلم.

٥٧٧ ـ **الموسوعة الفلسفية**، معهد الإنماء العربي، رئيس التحرير معن زيادة، ط. الأولى، ١٩٨٨م.

٥٧٨ ـ **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، عبد الوهاب المسيري، دار الشروق، ط١، ١٩٩٩م.

٥٧٩ ـ **موسوعة بيان الإسلام**، مجموعة من الباحثين، دار نهضة مصر، ط١، ٢٠٠٩م.

٥٨٠ ـ **موسوعة تاريخ الأديان ـ الكتاب الأول الشعوب البدائية ـ**، تحرير: فراس السواح، منشورات دار علاء الدين.
٥٨١ ـ **موسوعة لالاند الفلسفية**، أندريه لالاند، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، ط١، ١٩٩٦م.
٥٨٢ ـ **موسى والتوحيد**، فرويد، ت: جورج طرابيشي، دار الطليعة، ط٦، ٢٠٠٩م.
٥٨٣ ـ **موقف الإسلام من الفن والعلم والفلسفة**، عبد الحليم محمود، دار الرشاد، ط٢، ٢٠٠٣م.
٥٨٤ ـ **موقف الإسلام من نظرية ماركس للتفسير المادي للتاريخ**، أحمد العوايشة، دار مكة للطباعة، ط١، ١٩٨٢م.
٥٨٥ ـ **موقف الإسلام والكنسية من العلم**، عبد الله المشوخي، مكتبة المنار،ط١، ١٩٨٢م..
٥٨٦ ـ **موقف العقل والعلم والعالم من ربِّ العالمين، مصطفى صبري، إحيار التراث العربي، بيروت، ط٢، ١٩٨١م.**
٥٨٧ ـ **موقف المستشرقين من الصحوة الإسلامية**، مجدي محمد فتح الباب، دار الروضة، ط١، ٢٠٠١م.
٥٨٨ ـ **موقف من الميتافيزيقا**، زكي نجيب، دار الشروق، ط٢، ١٩٨٣م.
٥٨٩ ـ **الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين**، محمود رجب، دار المعارف، ط٣، ١٩٨٧م.
٥٩٠ ـ **ميليشيا الإلحاد**، عبد الله العجيري، مركز تكوين، ط١، ٢٠١٤م.
٥٩١ ـ **النبأ العظيم**، محمد عبد الله دراز، دار القلم، ط٧، ١٩٩٣م.
٥٩٢ ـ **النبوات**، ابن تيمية، ت: عبد العزيز الطويان، دار أضواء السلف، الرياض، ط١، ١٤٢٠هـ.
٥٩٣ ـ **النبوة والأنبياء في الفكر الإسلامي**، علي عبد الفتاح المغربي، مكتبة وهبة، ط٢، ١٩٩٤م.
٥٩٤ ـ **النبوة والعصر**، محمد رشدي عبيد، دار المعرفة، بيروت، ط١، ٢٠١٠م.
٥٩٥ ـ **نحو فلسفة علمية**، زكي نجيب، مكتبة الأنجلو، ط. الأولى، ١٩٥٨م.
٥٩٦ ـ **النزعة المادية للمعرفة**، روجيه جارودي، ت: إبراهيم قريط، دار دمشق.
٥٩٧ ـ **نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر**، ابن الجوزي، ت: محمد الراضي، مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٩٨٧م.
٥٩٨ ـ **النسوية وما بعد النسوية**، سارة جامبل، ت: أحمد الشامي، المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠٠٢م.

٥٩٩ ـ **نشأة الإنسان**، دارون، ت: مجدي محمود المليجي، المركز القومي للترجمة، ط١، ٢٠٠٥م.
٦٠٠ ـ **نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام**، علي سامي، دار المعارف، ط٨.
٦٠١ ـ **نشأة الجامعات في العصور الوسطى**، هاسكنر، ت: جوزيف نسيم يوسف، منشأة الجامعات، ١٩٧١م.
٦٠٢ ـ **نشأة الدين**، علي سامي النشار، مركز الإنماء الحضاري، ط١، ١٩٩٥م.
٦٠٣ ـ **نشأة الفلسفة العلمية**، هانز ريشبناخ، ترجمة: فؤاد زكريا، دار الوفاء لدنيا الطباعة، الإسكندرية، مصر، ط. الأولى، ٢٠٠٧م.
٦٠٤ ـ **نظام الرق في الإسلام**، عبد الله علوان، دار السلام.
٦٠٥ ـ **النظرة العلمية**، برتراند رسل، ت: عثمان نوية، دار المدى، ط١، ٢٠٠٨م.
٦٠٦ ـ **نظرية التطور عند مفكري الإسلام**، محفوظ عزام، دار الهداية، ط٢، ١٩٨٦م.
٦٠٧ ـ **نظرية الداروينية خرافة باسم العلم**، طاليب الجنابي، دار الأضواء، ط١، ١٩٨٩م.
٦٠٨ ـ **نظرية المعرفة والموقف الطبيعي**، فؤاد زكريا، دار الوفاء، الإسكندرية، ط. الأولى، ٢٠٠٥م.
٦٠٩ ـ **نقد الخطاب الاستشراقي**، ساسي سالم الحاج، دار المدار الإسلامي، ط١، ٢٠٠٢م.
٦١٠ ـ **نقد العقل المجرد**، كانت، ت: أحمد الشيباني، دار اليقظة العربية.
٦١١ ـ **نقض الاشتراكية الماركسية**، غانم عبده، ٢٩٨١م.
٦١٢ ـ **نقض أوهام المادية الجدلية**، محمد سعيد البوطي، دار الفكر المعاصر، ط١، ١٩٨٥م.
٦١٣ ـ **نقيض المسيحية، نيتشه، ت: علي مصباح، منشورات الجمل، ط١، ٢٠٠١م.**
٦١٤ ـ **نهاية الإنسان**، فرانسيس فوكاياما، ت: أحمد مستجير، إصدارات سطور، ط١، ٢٠٠٢م.
٦١٥ ـ **نهاية الإنسان**، فرانسيس فوكوياما، ترجمة: أحمد مستجير، طبعة سطور، ط١، ٢٠٠٢م.
٦١٦ ـ **نيتشه**، فؤاد زكريا، دار المعارف.
٦١٧ ـ **نيتشه وجذور ما بعد الحداثة**، تحرير: أحمد عطية، دار الفارابي، ط١، ٢٠٠٤م.
٦١٨ ـ **هداية الحيران في مسألة الدوران**، عبد الكريم الحميد، بدون بيانات.
٦١٩ ـ **هذا الإنسان**، نيتشه، ت: مجاهد عبد المنعم، دار هلا للنشر والتوزيع.

٦٢٠ ـ **هذه الأغلال**، عبد الله القصيمي، مطبعة مصر، ١٩٦٤م.
٦٢١ ـ **الهرطقة في المسيحية**، ج. ويتلر، ت: جمال سالم، دار التنوير، ط١، ٢٠٠٧م.
٦٢٢ ـ **هكذا تحدث زرادشت**، نيتشه، ت: علي مصباح، مشورات الجمل، ط١، ٢٠٠٧م.
٦٢٣ ـ **هل العهد الجديد كلمة الله؟!** منقذ السقار، دار الإسلام، ط١، ٢٠٠٧م.
٦٢٤ ـ **هل القرآن مقتبس من كتب اليهود والنصارى**، سامي عامري، نسخة إلكترونية.
٦٢٥ ـ **وثاقة النص القرآني من رسول الله ﷺ إلى أمته**، محمد حسين حسين جبل.
٦٢٦ ـ **الوجه الحقيق للإلحاد**، رافي زكراياس، رؤية للطباعة، ط١.
٦٢٧ ـ **الوحي القرآن في المنظور الاستشراقي ونقده**، محمود ماضي، دار الدعوة، ط١، ١٩٩٦م.
٦٢٨ ـ **الوحي المحمدي**، محمد رشيد رضا، ط١٠، ١٩٨٤م.
٦٢٩ ـ **الوضعية المنطقية في فكر زكي نجيب**، عبد الله الدعجاني، مركز التأصيل، ط١، ٢٠١١م.
٦٣٠ ـ **وظيفة المرأة المسلمة في المجتمع الإنساني**، علي القاضي، مؤسسة الشرق للعلاقات العامة، ط١، ١٩٨٤م.
٦٣١ ـ **وليم جيمس**، فتحي الشنيطي، مكتبة القاهرة الحديثة ط١، ١٩٥٧.
٦٣٢ ـ **وليم جيمس**، محمود فهمي زديان، دار المعارف.
٦٣٣ ـ **وهم الإله**، ريتشارد دوكينز، ت: بسام البغدادي، نسخة إلكترونية.
٦٣٤ ـ **وهم الشيطان**، ديفيد يبرلنسكي، ترجمة: عبد الله الشهري، مركز دلائل، ط١ ١٣٤٣هـ.
٦٣٥ ـ **وهم المستقبل**، فرويد، ت: جورج طرابيشي، دار الطليعة، ط٥، ٢٠١٠م.

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة